

EMANUEL KANT

PROLEGÓMENOS



HUNAB KU

PROYECTO BAKTUN



KANT

PROLEGÓMENOS

Traducción del alemán

por

JULIÁN BESTEIRO

Prólogo de

ANTONIO RODRÍGUEZ HUESCAR

AGUILAR

MADRID - BUENOS AIRES - MÉXICO

El título original de esta obra

de

IMMANÜEL KANT
(1724- 1804)

*PROLEGOMENA ZU EINER JEDEN KÜNFTIGEN
METAPHYSIK DIE ALS WISSENSCHAFT
WIRD AUFTRETEN KÖNNEN*

y fué publicada en Riga, en 1783

1° edición en esta Biblioteca: Año 1954

2° edición en esta Biblioteca: Año 1959

ES PROPIEDAD

Queda hecho el depósito que marca la ley N° 11.723.
Copyright © 1959 by M. Aguilar, Editor, Buenos Aires.

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

ÍNDICE

	PAG.
PRÓLOGO.....	7
Cronología de la vida y de la obra de Kant.....	33
Nota bibliográfica sobre Kant.....	35
PROLEGÓMENOS A TODA METAFÍSICA DEL POR- VENIR QUE HAYA DE PODER PRESENTARSE COMO UNA CIENCIA.....	37
PREFACIO	39
Recuerdo previo acerca de la característica de todo conoci- miento metafísico (1-3).	55
Pregunta general: ¿Es, en general, posible la metafísica? ...	66
Pregunta general: ¿Cómo es posible el conocimiento de la razón pura?.....	70
DE LA PRINCIPAL CUESTIÓN TRASCENDENTAL	
PRIMERA PARTE: ¿Cómo es posible la matemática pura? (6-13)	
Observación I-III	77
SEGUNDA PARTE: ¿Cómo es posible la ciencia natural pura? (14-38).	97
Apéndice a la ciencia natural pura (39).	138
TERCERA PARTE: ¿Cómo es, en general, posible la metafísica? (40-56).	145
I. — Ideas psicológicas (46-49).	154
II. — Ideas cosmológicas (50-54).	161
III. - La idea teológica (55).	175
Observación general acerca de las ideas trascendentales (56)	176
CONCLUSIÓN: De la determinación del límite de la razón pura. (57-60).	181

	PÁG.
SOLUCIÓN DE LA PREGUNTA GENERAL DE LOS PROLEGÓMENOS: ¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?.....	203
APÉNDICE	213
Prueba de un juicio sobre la crítica que precede a la inves- tigación.....	214
Proposición de un estudio de la crítica, al cual puede seguir el juicio.....	225

PRÓLOGO

Kant intentó, al escribir los Prolegómenos —aparecidos en 1783—, una popularización de la Crítica de la razón pura, su gran obra fundamental. La primera edición de la Crítica, en 1781, fue acogida con silenciosa estupefacción, causada, a juicio del propio Kant, por "la multitud de conceptos completamente insólitos y la novedad del lenguaje". (Carta de Kant a Garvé, 1783). Al año siguiente, apareció un artículo acerca de ella en las Göttingischen gelehrten Anzeige (Noticias eruditas de Gotinga) que revelaba una total incomprensión de su contenido, y contra el cual reaccionó Kant con indignación. Se le encasillaba allí como un idealista al estilo de Berkeley. Garve, a quien se atribuyó el artículo, protestó de la imputación en una carta privada a Kant, a la que éste respondió conciliatorio. Esta célebre "crítica de Gotinga" y las dos cartas de Garve y de Kant, suelen publicarse como suplemento a los Prolegómenos —aunque, en realidad, no tienen más que un interés informativo—, y el juicio de Kant sobre la precitada crítica como apéndice a los mismos.

En el prefacio de los Prolegómenos señala Kant como finalidad de esta obra, el remediar la "oscuridad" y "prolijidad" de la Crítica de la razón pura, y en el apéndice la de poder utilizarlos "como un resumen general" de la misma.

El título mismo de este libro —Prolegómenos a toda metafísica futura— nos obliga a plantearnos, ante todo, la

cuestión de su significado. Primero, porque no es tan claro lo que Kant entendiese por metafísica; pero también, en segundo lugar, porque puede resultar sobremanera equívoco y desorientador para una intelección del kantismo el atenerse, sin más, a la actitud expresa que Kant adopta frente a eso que él entendía por metafísica. La cuestión es compleja, y no hay posibilidad de abordarla aquí de modo formal. Intentaremos, por lo menos, aprovechar la precaria ocasión que nos brindan estas páginas preliminares para esbozar en unos cuantos rasgos, gruesos y rápidos, el problema a que apunta.

Hace todavía muy poco tiempo —ayer, como quien dice— que en los medios filosóficos europeos estaba en vigor la idea de que Kant representaba ante todo, en la historia de la filosofía, la debelación definitiva de la metafísica y su sustitución, en cuanto disciplina filosófica fundamental, por la teoría del conocimiento, cuyo verdadero creador sería. Es la imagen que de Kant nos ha legado el movimiento neokantiano.

Hay que reconocer que los textos kantianos del período crítico ofrecen sobrada base para semejante interpretación. Sin embargo, es claro también que no basta la apelación a dichos textos para justificarla. Hay algo más en ella —como en toda interpretación—, a saber: la filosofía de los propios intérpretes, que, a su vez, traduce en uno u otro modo las ideas —y, sobre todo, las creencias o supuestos— de la época. En este caso concreto, esas ideas tie-

nen un nombre: positivismo. Y el positivismo había hecho un dogma de la negación de la metafísica.

Cuando en el último tercio del siglo pasado comienza a remitir la fiebre positivista, surge en ciertos círculos intelectuales de Alemania una nueva exigencia —no tan nueva, empero, que no estuviese lastrada todavía con la doble convicción antimetafísica y científicista del positivismo—: la "vuelta a Kant". Pero volver a algo, supone que ha habido previamente un apartamiento de ello. Y, en efecto, el pensamiento europeo se había apartado de Kant, o, por mejor decir, de aquello a que dio lugar la primera expansión del kantismo —el idealismo alemán—. La expresión filosófica de ese apartamiento fue, precisamente, el positivismo. "El criticismo de Kant se había convertido fulminantemente, en manos de sus discípulos inmediatos, en un nuevo "dogmatismo" de gran estilo; su idealismo trascendental, que rechazaba la metafísica "como ciencia", aunque reconociendo su licitud "como disposición natural", mostró su fecundidad precisamente metafísica —gracias, sobre todo, a la puerta abierta por el "primado de la razón práctica"— al resolverse en idealismo absoluto en los grandes sistemas de Fichte, Schelling y Hegel. Este breve período de alta tensión metafísica brota con el esplendor y la fugacidad de una llamarada —esta condición impetuosa es lo único, quizá, que puede legitimar la denominación de "romántica" con que se suele conocer tal filosofía—. En el espacio de unos treinta años, se produce su eclosión entera y se inicia su rápida declinación —las largas consecuencias que debía tener para la historia de la filosofía sólo se dejarán sentir mucho más tarde—. Como fecha simbólica de esa declinación, se puede fijar la de la muerte de Hegel: 1831

Un año antes, terminaba de exponer Comte, en su famoso Curso, la idea ya madura de la filosofía positiva".¹

El positivismo domina la segunda mitad del siglo xix, y el hecho de que los reivindicadores finiseculares de Kant —los de Marburgo y los de Badén— respiren todavía su clima espiritual, determina en gran parte el sentido de la interpretación que nos ofrecen de su filosofía.

Esta interpretación neokantiana de Kant, vigente hasta hace poco tiempo, puede decirse que ha periclitado. En nuestros días se abre paso una nueva interpretación del kantismo, en la que se destaca precisamente su significación metafísica.

Heimsoeth —quizá el más sutil escrutador contemporáneo de la metafísica occidental— dice: "Kant ha sido, pues, un metafísico, según nuestra interpretación, y su filosofía ocupa un puesto importante no sólo en la historia de la teoría del conocimiento o de la ética, sino también en la de la metafísica"... "Kant fue y permaneció siempre, en importantes líneas de su visión metafísica del Universo, dependiente de las tradiciones de su siglo. Pero si no cabe colocarse como "sistemático" de la metafísica en el más alto rango, es necesario estimar en él como conviene al "problemático" de la metafísica".²

Y, sobre todo, Heidegger ha dedicado a esta cuestión un libro entero, cuyas palabras iniciales definen claramente su posición ante ella: "La presente investigación —comien-

1 Del prólogo al *Discurso sobre el espíritu positivo*, de Comte, apareado en esta misma colección.

2 H. Heimsoeth: *La metafísica moderna*, traduce, de J. Gaos, Rev. de Occid., Madrid, 1932, p. 129.

za diciendo en la Introducción— se propone interpretar la *Crítica de la razón pura de Kant* como una fundamentación de la metafísica, y, de este modo, presentar el "problema de la metafísica" como el de una ontología fundamental".¹

Aun sin llegar a considerar a Kant como un metafísico sensu stricto, es hoy común la idea de buscar en él preferentemente el substrato metafísico de su pensamiento. Hoy nos parecería inconcebible, por ejemplo, tratar de entender a Kant —como, en definitiva, hicieron los neokantianos— sin tener en cuenta el hecho histórico de primera magnitud de que en su filosofía se originase inmediatamente el idealismo alemán.

La filosofía actual, que ha revalidado la metafísica, tan negada y menospreciada por el positivismo, y que representa ella misma un periodo de creación metafísica de alto vuelo, cree que no puede enfrentarse con lo verdaderamente vivo del pasado filosófico —del que se sabe esencialmente solidaria— de otro modo que tratando de descubrir en él la estructura, manifiesta o implícita, de su consistencia metafísica. El propio positivismo, en cuanto es una auténtica filosofía, envuelve una metafísica no desarrollada; el propio neokantismo —cuya estirpe idealista no es dudosa—; la propia fenomenología, en cuyo fundador, Husserl, el idealismo se alquitara y sutaliza al máximo, a pesar de su constitutiva pretensión de no querer saber nada de posiciones existenciales —y de cuya escuela, por paradoja, va a surgir la más caracterizada metafísica existen-

1 Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Verlag Gerhard Schulte - Bulmke, Frankfurt A. M., 1934, p. I.

cial—; y, naturalmente, antes que todos ellos, también Kant.

También Kant, no obstante haber sido el primero —si no contamos a los escépticos— en quien la metafísica, toda la metafísica tradicional, queda descalificada y pierde sus derechos a "ser considerada como una ciencia". Hoy nos es claro lo que ya expresaba Ortega en 1924¹ diciendo que "Kant, al huir de la ontología, cae, sin advertirlo, prisionero de ella". (Ob. Comp., i. V, p. 32). Poco antes de seguir preguntándonos por la forma o el sentido de esta "caída"., quizá sea conveniente establecer algunas precisiones que contribuyan a disipar o, al menos, a mitigar el equívoco que yace en el término metafísica, tal como Kant lo emplea.

*

Kant utiliza el término "metafísica" para designar cosas bastante diferentes. En primer lugar, distingue entre metafísica "como ciencia" y metafísica "como disposición natural". La segunda, tiene el carácter de una aspiración, o, si se quiere, de una necesidad arraigada en la esencia misma del hombre: es el impulso que lleva al hombre a trascenderse, a franquear los límites que le impone su propia constitución —y que son, según Kant, para "el uso especulativo de la razón" los de la experiencia—. Kant no

¹ La primera idea pública de Heidegger sobre su interpretación de la *Critica* como "instauración del fundamento de la metafísica", es del "semestre de invierno 1925-26" (según nos dice él mismo en el prefacio a la primera edic. de su *Kant -u. das Problem der Metaphysik*), en las lecciones de un curso. Aparece impresa por primera vez en 1927, y en forma de libro sólo en 1929.

sólo no rechaza esta disposición metafísica "natural", sino que la sitúa en el plano de los supremos valores humanos. Se trata de "un germen originario, el cual está organizado sabiamente para los más altos fines. Pues la metafísica nos es dada, quizá más que cualquiera otra ciencia, por la Naturaleza misma, según sus caracteres fundamentales, y no puede, en modo alguno, ser considerada como producto de una elección arbitraria"... (Prolegómenos, pág. 186). "Existirá siempre en el mundo, y lo que es más, en todo hombre, especialmente en los hombres reflexivos, una metafísica" ... (Id., pág. 206). En el prólogo a la segunda edición de la Crítica de la razón pura expresa Kant esta idea de un modo aún más enérgico: la metafísica —dice allí— "es más antigua que todas las demás [ciencias], y seguiría existiendo aunque todas ellas juntas fuesen sumergidas en el abismo de una barbarie destructora".

Esa aspiración radical del hombre es, por consiguiente, irrenunciable, y Kant no trata de menguar su dignidad, ni de relegarla a una etapa inmadura de la evolución intelectual como hará más tarde el positivismo.

Pero ocurre que tantas veces como se ha intentado aquietar esa aspiración por vía especulativa, teóricamente, se ha fracasado. Dicho de otro modo: nunca ha habido un saber metafísico riguroso o una metafísica "como ciencia". El pensamiento se ha extenuado, al abordar estas cuestiones trascendentes, es puro ejercicio dialéctico. Y, como en todo lo que es mera dialéctica —según el concepto que Kant tiene de ella—, no se oyen en este campo más que voces discordantes, opiniones que se suceden y contraponen con pretensiones de exclusividad. Kant parte del hecho, que a él se le antoja escandaloso, de esta universal y persistente

diafonía doxón en que queda convertida la historia entera de la filosofía, y lo hace contrastar con la serena unanimidad de la ciencia —matemática y física—. Haciendo suyo el principio de Leonardo de Vinci, piensa que "donde se grita no hay verdadera ciencia", y que, por tanto, la metafísica habida hasta él no lo es, pese a la "arrogancia" y a las ínfulas de ciencia suprema con que suele presentarse. Ahora bien, ¿cómo explicar esta extraña y pertinaz anomalía del pensamiento metafísico. ¿Por qué después de tantos siglos de ensayos infructuosos, no ha podido entrar todavía la metafísica en "el seguro camino de la ciencia"? Kant cree poder responder a esta pregunta diciendo que toda la metafísica del pasado ha sido dogmática: ahí está la razón de su estancamiento. El panorama total de la historia de la filosofía se le ofrece a Kant —bastante ingenuamente— como una basculación entre dos actitudes, a la larga igualmente estériles: dogmatismo y escepticismo. Entre estos dos "escollos" (Klippen), Scila y Caribdis de la filosofía, ha caminado ésta, penosa o temerariamente, sin conseguir salir a mar abierto. En la Crítica de la razón pura habla Kant de la doble "tentación" (Versuchung) que ronda a la razón: la de la "desesperación" (Hoffnungslosigkeit) escéptica y la de la obstinación (Trotz) o arrogancia dogmática. "Ambas representan la muerte de una sana filosofía, aunque, en todo caso, aquélla" —el escepticismo— "puede ser denominada la eutanasia" (muerte decorosa) "de la razón pura". (Kritik der Reinen Vernunft, pág. 265).¹ Al dogmatismo lo caracteriza Kant, en frase

1 Cito por la edición de Heinrich Schmidt, Jena, 1925, que se basa, a su vez, en la segunda edic, de 1787. Traduzco directamente,

famosa, como un "sueño de la razón". Un sueño que reposa en ingenua y desmedida confianza. Pero la razón no puede dormirse; necesita estar siempre alerta y activa, porque siempre la acechan peligros mortales. La metafísica dogmática se agota en puro espejismo o fantasmagoría. Sus sostenedores, sumidos en interminables discusiones, se parecen a "esgrimidores en el aire, que se baten con sus sombras". El escepticismo, por su parte, aunque tiene un aspecto positivo, que consiste en sacar a la razón "de su dulce sueño dogmático" (aus ihrem süßen dogmatischen Traume), alarmarla y hacerla vacilar en su ilusoria confianza, quebrantando con ello su terquedad y suficiencia, sin embargo, no pasa de ser un lugar de pasajero descanso (Ruheplatz) para la razón; la filosofía no puede demorarse en él, pues le es esencial la exigencia de una "certidumbre completa" (völligen Gewissheit). El escepticismo es una "censura" (Zensur) de la razón, que conduce ineludiblemente a la duda, y se queda en ella. Es, pues, urgente —piensa Kant— superar ambas posiciones, sacar a la filosofía de su infecunda oscilación entre ellas e imprimirlle un nuevo movimiento y orientación. Dogmatismo y escepticismo son solamente dos "pasos", insuficientes en sí, en el camino de la verdadera metafísica. "El primer paso de la razón pura, el cual señala la infancia de la misma, es dogmático. El... segundo paso es escéptico, y muestra la cautela del juicio, aleccionado por la experiencia. Pero es necesario todavía un tercer paso, que solamente corresponde al juicio maduro y viril, el cual se funda en máximas firmes

sin dar el texto original, para alivio del lector, así como para evitar la apariencia de un aparato técnico que no respondería a la realidad elemental de estas anotaciones preliminares.

y de probada universalidad, y que consiste en someter a evaluación, no los hechos (facta) de la razón, sino la razón misma en cuanto a su total poder y aptitud para alcanzar conocimientos puros a priori, lo cual ya no es censura, sino crítica de la razón" (Kr. de R. V., pág. 463).

La actitud crítica constituye pues, la superación de la antítesis dogmatismo-escepticismo, encarnada en tiempos de Kant, según él mismo indica, en las filosofías de Wolff y de Hume.

El problema que aquí subyace es el del método. Pero dejemos por el momento esta cuestión para volver a la idea kantiana de la metafísica. Si se entiende por metafísica lo que esta palabra ha significado tradicionalmente, es decir, ese tipo de saber que alcanza, a los ojos de Kant, su forma más perfecta en la sistematización escolástica a que Wolff sometió, principalmente, el pensamiento leibniziano, entonces la sentencia de Kant, es terminante: no hay tal saber, no hay tal ciencia. En efecto, Wolff, siguiendo los modelos medievales, había dividido la metafísica en Metafísica general u Ontología — cuyo objeto es el ser en general— y Metafísica especial, y había subdividido esta última en tres ramas: Cosmología racional, Psicología racional y Teología natural o Teodicea, cuyos objetos respectivos eran el mudo, el alma y Dios. Pues bien, esta metafísica, última condensación de todo el pasado filosófico, es la que Kant se propone demoler, de una vez para siempre, poniendo en evidencia la imposibilidad de sus pretensiones —la falsedad de sus problemas, desde un pun-

1 Vid. el último párrafo de la *Crítica de la razón pura*.

to de vista teórico—. En realidad, más que propósito, es el resultado de un método nuevo: el método crítico.

Kant parte de un doble hecho: el de la seguridad de la ciencia fisicomatemática y el de la confusión y discordia en el campo de la metafísica. Lo que se propone es indagar las condiciones de la posibilidad de ese estado de cosas en uno y otro campo del conocimiento. Pero esta investigación exige nada menos que la enorme tarea de desmontar pieza por pieza toda la complejísima maquinaria de la razón humana, con el fin de llegar a una intelección radical de sus mecanismos y funciones. Sólo a ese precio —piensa Kant— se conseguirá localizar el vicio de funcionamiento que evidentemente perturba el pensar metafísico desde sus orígenes y someter su marcha futura al consiguiente reajuste. No hay que decir, pues es archisabido, que Kant excluye de esa tarea el punto de vista psicológico. Este tipo de análisis ya lo realizó con toda minuciosidad el empirismo inglés, y su consecuencia, para el problema que a Kant preocupa, fue el escepticismo de Hume (que tuvo la virtud de sacar a Kant, según él nos confiesa, de "su sueño dogmático"). La novedad del punto de vista kantiano consiste en desinteresarse de la cuestión "de hecho" (quid facti) para plantear el problema en términos "de derecho" (quid juris). No se trata, por tanto, para Kant, de desmontar mecanismos psicológicos, de ver cómo realmente funciona la mente del sujeto humano, sino de entender las estructuras lógicotrascendentales del pensar, o, dicho de otra manera, los supuestos y condiciones de la posibilidad del conocimiento en sus tres grandes direcciones: matemática, física y metafísica. Las tres divisiones de la Crítica de la razón pura

—Estética trascendental, Analítica trascendental y Dialéctica trascendental— *responden a esta triple exigencia.*

Pues bien, los paralogismos y las antinomias de la razón pura, expuestos en el libro II de la Dialéctica trascendental, muestran bien a las claras los resultados del análisis de Kant para la metafísica de escuela o dogmática. Esta metafísica debe quedar para siempre proscrita, porque propone a la razón humana algo que está por encima de sus posibilidades, a saber: un conocimiento especulativo de objetos que caen más allá del campo de toda experiencia posible, lo cual, según los resultados de la Crítica, es en sí contradictorio.

Es sabido que Kant concentró su problema —el problema general del conocimiento— en el de la posibilidad de los "juicios sintéticos a priori". Donde no existe la posibilidad de tales juicios, no hay verdadero conocimiento. Y esto es lo que sucede precisamente con la metafísica dogmática.

Éste es el segundo sentido en que Kant emplea la palabra metafísica: un sentido peyorativo, con el que se alude toda especulación de tipo dogmático que caracteriza a la metafísica del pasado.

Pero si esa metafísica del pasado debe quedar definitivamente proscrita, ¿habrá, en sustitución de ella, otra "metafísica del porvenir"?

Y aquí viene el tercer sentido de la palabra en Kant. En este tercer sentido llama Kant metafísica a las investigaciones críticas y, en general, a todo lo que podemos conocer por la razón pura. Dentro de esta noción general establece también algunas distinciones. "La filosofía de la razón pura —escribe en el último capítulo de la Crítica

de la razón pura— *es, o bien propedéutica (ejercicio preliminar —Vorübung—) —la cual investiga la capacidad de la razón en relación con todo el conocimiento puro a priori, y se llama crítica—, o bien, en segundo lugar, el sistema de la razón pura (o ciencia), la totalidad del conocimiento filosófico de la razón pura (tanto verdadero como aparente) en conexión sistemática, y se llama metafísica. Pero también puede darse este nombre a toda la filosofía pura, con inclusión de la crítica"... "La metafísica se divide en metafísica del uso especulativo y metafísica del uso práctico de la razón pura, y es, así, o bien metafísica de la Naturaleza, o bien metafísica de las costumbres. Aquélla contiene todos los principios puros de la razón que, por simples conceptos¹ (por tanto, con exclusión de la matemática) se refieren al conocimiento teórico de todas las cosas; ésta, los principios que determinan a priori y hacen necesario el hacer y el omitir (Tun und Lassen)"... "La metafísica de la razón especulativa es la que se acostumbra a llamar metafísica en sentido estricto" (Kr. d. R. V., págs. 507-508)... "La llamada metafísica en sentido estricto consta de la filosofía trascendental y de la fisiología de la razón pura" (Id., pág. 510).*

Después hace entrar Kant en este esquema el cuadro clásico de la metafísica wolfiana, con su cuádruple significación, pero sustancialmente modificado en cuanto a su

¹ Kant distingue entre el conocimiento filosófico y el matemático. Al primero le llama conocimiento "por conceptos"; al segundo, conocimiento "por construcción de conceptos". La diferencia está en que, en el primero, los conceptos deben "llenarse" con un contenido intuitivo *empírico*, mientras que en el segundo esa función impletiva la realiza la intuición *pura*.

alcance y pretensiones, de acuerdo con los resultados de la Crítica.

Queda, pues, así reducida la metafísica a un "inventario, sistemáticamente ordenado, de todo lo que poseemos por razón pura". Dentro de ella queda incluida la Crítica de la razón pura como investigación fundamental y previa. Previa, porque "lo que lleva el nombre de tal —de filosofía trascendental— es propiamente una parte de la metafísica; pero aquella ciencia debe decidir, ante todo, la posibilidad de la última; debe, pues, preceder a toda metafísica" (Prolegómenos, pág. 75). Por eso es ejercicio preliminar o prope déutica. Fundamental, porque la "crítica contiene en sí, y aun ella completamente sola, el plan completo, bien probado y garantido, y hasta todos los medios de realización en sí, por los cuales puede ser realizada la metafísica como ciencia" (Id., pág. 204).

De esta nueva metafísica que Kant propugna —la única que, según él, puede en rigor llamarse científica— queda excluida toda metafísica dogmática ("La crítica se relaciona generalmente con la metafísica de escuela, como la química con la alquimia o la astronomía con la astrología de los adivinos") (Prolegómenos, pág. 204). Y entiende por dogmática toda la habida hasta él ("la metafísica, como ciencia, no ha existido, hasta aquí, en modo alguno") (Prolegómenos, pág. 202).

Pero, ¿cuál puede ser la misión de esta llamada metafísica, a la cual le está prohibido el acceso especulativo a los problemas del ser?

Responde Kant: "Que, como pura especulación, sirva ella más para ahuyentar errores que para ampliar el conocimiento, es cosa que no vulnera en nada su valor, sino

que, antes bien, le confiere dignidad y prestigio por su función de censor que asegura el orden y la concordia general, y hasta el buen estado del común patrimonio científico, evitando que sus arriesgadas y fértiles tareas se alejen del fin principal: la felicidad universal" (Kr. d. R. V., pág. 513).

Queda así la metafísica reducida a desempeñar unas funciones que podríamos llamar de policía del conocimiento, si bien, según Kant, sirvan ellas de garantía nada menos que al mantenimiento del camino recto hacia la "felicidad universal".

No cedamos ahora a la tentación del comentario a que esta última afirmación invita, y reduzcámonos a indicar, como final de esta somera exploración semántica, que este último sentido de la palabra "metafísica" es aproximadamente el de la disciplina que hace tiempo se viene llamando teoría del conocimiento.

Pero una cosa es lo que Kant entendiese expresamente por metafísica y otra completamente distinta la efectiva metafísica que hay, más o menos implicada, en su filosofía. Al comienzo de estas páginas señalé que la interpretación de Kant como un simple teórico del conocimiento resulta hoy inviable, y mencioné la tendencia actual hacia una interpretación metafísica de su pensamiento. Dejando aparte la cuestión planteada por el citado ensayo de Heidegger —y resuelta en él afirmativamente— de si la Crítica de la razón pura es ya una "fundamentación de la metafísica" —no en el sentido kantiano de la palabra, sino en el nuestro—, lo que es indudable es que en el pensamiento de Kant hay que buscar las raíces vivas de donde brota inicialmente la visión de la realidad propia de nuestro

tiempo, su actitud ante el problema del ser. Para ello sería menester analizar las dimensiones esenciales del nuevo punto de inflexión que Kant representa en el curso histórico de la filosofía, tarea que no tiene cabida, es claro, en este prólogo: sólo podremos apuntar a ella con unas indicaciones sumarásimas.



Digamos, en primer lugar, que ese punto de inflexión pertenece a la especie de los que marcan la iniciación de un nuevo periodo del pensamiento filosófico. En Kant se encuentran, en un grado mayor o menor de desarrollo, pero de un modo efectivo y sin necesidad de apelar a interpretaciones forzadas, los gérmenes de lo que será la filosofía contemporánea en sus orientaciones decisivas. Su papel con respecto a esta época filosófica es, en muchos sentidos, semejante al de Descartes en relación con la filosofía moderna. En ambos, toda una etapa de seguido caminar intelectual (la disparidad de sus dimensiones cronológicas no importa esencialmente) agota su impulso y hace alto, preparándose para recomenzar otra jornada, desde nuevos supuestos. De ahí que en ambos se replanteen desde su misma base los problemas del método: es necesario, en primer lugar, encontrar un nuevo camino. Las dos son épocas de cautela, de extremar las precauciones para evitar el error, de sacrificar la extensión del conocimiento en aras de su seguridad, de búsqueda de certidumbres indubitables. La "actitud crítica" de Kant tiene el mismo empaque, responde a una situación intelectual análoga a la de la duda metódica cartesiana¹ Ambos pensadores co-

1 A veces, el lenguaje de Kant parece un eco del de Descartes:

mienzan con una imputación de dogmatismo: Descartes, a la escolástica tradicional; Kant, a la nueva escolástica racionalista. Los dos se vuelven hacia el pasado para decirle: no. Y los dos avizoran un porvenir venturoso para la filosofía que ha de edificarse sobre los sólidos cimientos por ellos establecidos.¹ Descartes nos presenta su nuevo "método geométrico" con el mismo alborozo con que Kant nos muestra su "método trascendental". Ambos ostentan el mismo pathos de "revolucionarios" ("revolución cartesiana" y "revolución copernicana"). Ambos, también, son víctimas del mismo espejismo —un espejismo que podemos llamar racionalista, si entendemos este término como expresión de un género del cual el racionalismo more geométrico que arranca de Descartes y acaba en Kant (y contra el cual precisamente éste se vuelve) no es más que una especie, siendo otra el que el propio Kant profesa. Su dimensión común sería su ceguera para las estructuras de lo histórico. Pero en los dos —y esto es lo positivo— se encuentran también, más o menos soterrados, los principios en que se originará una nueva época de la filosofía.

"...estaría muy bien fundada una duda universal en toda filosofía dogmática que camina sin crítica de la razón". (*Kr. d. R. V.*, p. 464).

1 De la nueva ciencia llamada por Kant metafísica dice él, en la *Crítica*, que es la única susceptible de estar terminada en breve, de alcanzar su total perfección de una vez y para siempre. La posteridad no tendría que hacer ya en ella mas que "arreglarlo todo por modo *didáctico*". En los *Prolegómenos* dice también: "Pues es una ventaja con la cual puede contar con confianza la metafísica, entre todas las ciencias posibles, que puede ser llevada hasta su total terminación y a un estado permanente, de tal modo que no debe cambiar más ni es susceptible de aumento alguno por nuevos descubrimientos". (*Proleg.*, pág. 204).

Por ejemplo, en lo que se refiere a su filosofía teórica o especulativa, Kant es el primero en adoptar una actitud que ha venido a ser —prescindiendo de diferencias de escuela y época— característica del pensamiento contemporáneo, en uno de sus aspectos más visibles: la relación estricta de la filosofía con las ciencias particulares, y la consiguiente pretensión científica de aquélla: hacer del conocimiento científico el punto de partida del filosofar; delimitar los problemas de la filosofía en estrecha correspondencia con los resultados, estado, nivel, de la ciencia positiva; buscar en el modelo de ésta un canon de verdad. Sin entrar ahora a discriminar lo que esta actitud haya podido —y pueda— tener de fecundo para el impulso propiamente filosófico, es un hecho que el pensamiento contemporáneo se ha nutrido de ella con una persistencia difícil de explicar por simples motivos accidentales. Es ella una constante de la filosofía de nuestro tiempo, según puede apreciarse con la mera mostración de comentarios tan decisivos como el positivismo, el neokantismo y las distintas direcciones del pensamiento actual que propugnan aún una "filosofía científica".

Pero hay en Kant otra vena más profunda, que es la que da su más genuina significación a la famosa "revolución copernicana", y de la que se benefició la verdadera "metafísica del porvenir" —la que Kant no alcanzó a vislumbrar claramente, pero cuyo supuesto creó—. En ella reside la auténtica, y oculta, inspiración metafísica de Kant. Me refiero al primado de la voluntad o de la razón práctica. Toda una tradición intelectualista se quiebra aquí definitivamente. El conocimiento no termina en sí mismo, ni encuentra en sí su última justificación. El lado teórico del

hombre queda subordinado al lado práctico o moral. La acción priva sobre la inteligencia.¹ Un paso más, un breve paso, y estaremos instalados en esta idea tan de nuestro tiempo: el conocimiento es acción. Fichte gritará ya esta idea con arrebató un poco obsesivo, prisionero de ella, pero sólo en nuestros días ha logrado pensarse con plenitud. (Para ello ha sido necesaria la superación del idealismo).

La "inversión copernicana" llevada a cabo por Kant —a saber: que no es nuestro conocimiento el que se rige por la estructura de los objetos, sino éstos por la estructura del nuestro conocimiento— le conduce a centrar el interés de la filosofía en el hombre mismo. Pero esta consecuencia, lejos de argüir desinterés metafísico, revela, por el contrario que toda la doctrina kantiana del conocimiento —no hablemos ya de la ética— está movida por una tensión metafísica de excepcional voltaje, y concebida íntegramente dentro de este horizonte.² En efecto, nadie hasta Kant consiguió percibir con tanta acuidad como él la vertiginosidad del problema del ser, precisamente porque nadie llegó a mirarlo tan de cerca en esencial vinculación con su propio conocimiento. El problema metafísico, visto así, desdobra en dos fases su enigmática instancia, compli-

1 Véase el ensayo de Ortega: *Kant. Reflexiones de centenario* (1924), donde se subraya este *activismo* y *voluntarismo* kantianos, y se ofrece en boceto una imagen de Kant que está pidiendo, por su interés, el cuadro acabado.

2 Que el móvil que lleva a Kant a la elaboración de las *críticas* es metafísico, no necesita de prueba alguna. Está claro y explícito en la totalidad de sus textos. Sólo una interpretación unilateral, dictada por prejuicios de época, ha podido desconocerlo. Pero lo que ahora nos interesa destacar es más que la simple existencia de ese interés: es su carácter de *excepcional*.

candóse superlativamente. Habrá que mirar desde ahora este problema con un ojo puesto en la tradicional cuestión del ser en cuanto tal, en su aspecto objetivo, y con el otro en el conocimiento de ese ser, que también tiene un ser. El ser, el conocimiento del ser y el ser del conocimiento van a constituir desde ahora cuestiones tan indisolublemente ligadas, que, en realidad, no van a tener sentido separadas, o lo que es lo mismo, no van a ser tales cuestiones distintas, sino un mismo problema visto en diferentes perspectivas. Y, como ni el conocimiento del ser ni el ser del conocimiento pueden entenderse sin un conocedor, sin un yo, resultará que el núcleo de toda esta problemática, lo primero y primordial a dilucidar, es el hombre mismo, el hombre como problema.¹ Kant centrará, pues, la filosofía en el hombre, y lo hará, no como mero punto de partida o primera evidencia —como Descartes—, sino como última y necesaria exigencia de la estructura misma de lo real. Y este hacerse problema el hombre para sí mismo le acontece, no sólo en cuanto ente cognoscitivo, sino también, y primariamente, en cuanto ser moral, es decir, en su radical e indivisible integridad. Desde que el ser queda así vinculado al hombre, todo el conocimiento se tiñe de practicidad, toda la ética queda convertida en metafísica. El problema del ser remite inexorablemente al del deber ser. La esencial limitación de las potencias cognoscitivas del hombre, la reducción operada en el ámbito de acción de la ratio, lleva consigo, como compensación,

1 Las tres cuestiones fundamentales que al hombre se le plantean —¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?— vienen a resumirse, según Kant, en una sola: ¿Qué es el hombre?

una ampliación de la esfera de vigencia de la voluntad, o, dicho en términos kantianos: la limitación de la razón "en su uso teórico" se compensa con una ampliación de la misma "en su uso práctico". Se inicia así con Kant —que todavía es racionalista, aunque en otro sentido que los pensadores del barroco— un período filosófico en el que van incubándose gérmenes de irracionalismo, que encontrarán sus últimas derivaciones en importantes sectores de la propia filosofía actual. El orden del ser —entendido a la manera tradicional, como lo en sí— ya no va a coincidir nunca absolutamente con el orden lógico —conceptual del intelecto, de la ratio—, lo cual fue la gran ilusión del racionalismo clásico. Ya en Kant, el mundo, en cuanto todo ordenado, queda adscrito al dominio de la experiencia, es un mundo de fenómeno, donde el principio ordenador no radica en las cosas mismas, sino en el sujeto. Los módulos de esta ordenación son las formas a priori de la sensibilidad —espacio y tiempo— y los conceptos —categorías— y principios puros del entendimiento, factores subjetivos que introducen estructuración en el caos de las sensaciones. Pero más allá del mundo fenoménico queda, inasequible al conocimiento, el mundo arcano, incógnito, de lo suprasensible, al cual sólo tiene acceso la voluntad —o la razón "en su uso práctico"—, porque ella misma pertenece ya a ese mundo, a la parte de ese mundo que llama Kant el "reino de los fines en sí". Y este reino de los fines, donde ya no rige la causalidad natural, sino una "legalidad por libertad", es el que cuenta, en definitiva, como último substrato de lo real, como aquello de lo que solamente puede decirse que sea algo en sí. (Kant no dice que sea

lo único, pero en realidad es lo único que en él aparece indicado positivamente).

Ahora bien, de ese en sí queda desalojado el ser. El ser no será ya nada en sí, sino siempre algo para mí. La única cosa en sí que Kant nos mostrará es un mí —el hombre como sujeto personal y libre—, un "alguien", es decir, lo que no es ya cosa, sino precisamente aquel para quien hay o se dan las cosas. Si a eso se le quiere llamar ser, habrá que despojar ese concepto de todo el contenido significativo de que viene cargado desde Grecia, y, además, no llenarlo con otro nuevo. Aplicado a lo en sí al noúmeno—el concepto de ser, como cualquier otro concepto, queda convertido en algo vacío. Lo en sí es, por hipótesis, lo radicalmente insumiso a conceptualización. Por añadidura, es también lo inintuible por principio —Kant no admite otra intuición que la sensible—. Pero todo conocimiento es una conjunción de intuición y concepto. De donde resulta que el simple intento de conocer la cosa en sí es ya un perfecto contrasentido. Solamente se pueden conocer fenómenos, esto es, algo para mí. Ahora bien, las significaciones fundamentales del ser —y, a mayor abundamiento, las derivadas—, a saber: los conceptos de realidad, sustancia, existencia, etc., son justamente eso: conceptos; "conceptos del entendimiento" o "categorías", modos de conocer del sujeto. Por donde se llega nuevamente a la misma conclusión arriba enunciada: la irremediable vinculación del ser al sujeto cognoscente, al yo. El ser es algo que pone el sujeto, es una posición del yo (en Fichte toma todo su vuelo metafísico esta idea). Por eso, la pregunta por el ser complica inevitablemente al sujeto, al hombre, en su ámbito intencional. Pero, por eso también, aunque

parezca paradójico, lo en sí queda fuera de ese ámbito. En efecto, por la cosa en sí ni siquiera puede preguntarse, porque el preguntar es ya una actitud intelectual, lógica; toda pregunta implica un sentido, y un sentido equivale a una formal posición categorial; pero la cosa en sí es lo absolutamente extracategorial, lo "sin sentido": es la absoluta incógnita —una X, dice Kant—. Sin embargo, es una incógnita con la que, por lo visto, hay que contar, con la que necesitamos contar. Kant es terminante en este punto. La razón de esa necesidad viene dada, filosóficamente, por el hecho de que, sin ella, la filosofía seguiría siendo "dogmática". La superación del dogmatismo, el nuevo nivel filosófico, exige que el hombre, lanzado en la vía del conocer, cuente siempre con ese radical arcano. Podríamos decir que es éste el primer postulado kantiano, el postulado general de la razón teórica —como Dios, la libertad y la inmortalidad del alma lo son de la razón práctica—. El mundo y el hombre, desde ahora en indisoluble interdependencia, flotan en lo arcano.

Kant se queda ahí. Su enorme esfuerzo intelectual aboca a este resultado: abrir ante el futuro de la metafísica —la "metafísica del porvenir"— la nueva y grande incógnita. Pero, en realidad, el paso decisivo —el desplazamiento del problema del ser— está ya dado: el ser no puede constituir la última instancia de la metafísica, porque el ser no es lo en sí. Hay un transser o, si se quiere, hay un pre-ser; hay un ámbito, previo y más radical, dentro y en función del cual el ser mismo se constituye. Kant no se decidió a franquear ese ámbito —aunque, con su ética, puso ya un pie dentro de él, pero preparó el camino. Lo aparentemente negativo de su actitud metafísica —prohibir a la razón "en

su uso teórico" el acceso a lo absoluto e incondicionado— tiene, por el contrario, un carácter profundamente positivo, sobre todo mirado desde el punto de vista del "primado de la razón práctica".

"¿Qué es —escribía Ortega en 1929—, hablando con precisión y lealtad, la "razón práctica", esa razón que, a diferencia de la teórica, es "incondicionada", absoluta, bien que válida sólo para el sujeto como tal y no para las cosas de la ciencia física ni de la metafísica? La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determine a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto "nuestra vida" como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas —no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes sensu stricto teóricas—. Toda vida es incondicional e incondicionada. ¿Resultará ahora que bajo la especie de "razón pura" Kant descubre la razón vital?" (Ob. Comp., t. IV, pág. 59).

ANTONIO RODRÍGUEZ HUÉSCAR

CRONOLOGÍA DE LA VIDA Y DE LA OBRA DE KANT

Nace (21-IV-1724) Immanuel Kant, en Königsberg, Prusia Oriental (Alemania). Estudia en el Collegium Fridericianum, dirigido por F. A. Schultz, discípulo de Spener, fundador del pietismo, y de Wolff, discípulo a su vez de Leibniz. Ingresa en la Universidad de Königsberg, donde estudia (1740-1745) filosofía, matemáticas y teología. Preceptor privado (1746-1755). Publica (1755) *Allgemeinen Naturgeschichte un Theorie des Himmeh* (Historia general de la Naturaleza y teoría del cielo). 1770, Heidelberg: su primera obra de filosofía crítica, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (De la forma y principios del mundo sensible e inteligible). Obtiene (1775), con *De igne* (Del fuego), el título de "magister"; y la "venia legendi" en la Universidad de Königsberg, con *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. (Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico). 1781, Riga: *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica de la razón pura). 1783, Riga: *Prolegómena, zu einer jeden künftigen metaphysik, die als Wissenschaft wird aufireten können* (Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia). 1785: *Grundlegung zur metaphysik der Sitten* (Fundamentos para una Metafísica de las costumbres). 1788, Riga: *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica). 1790, Berlín: *Kritik der Urteilskraft* (Crítica del juicio). 1793, *Die Religion* (La religión). 1795, Königsberg: *Zum ewigen Frieden* (Por la paz perpetua). 1797, Königsberg: *Metaphysik der Sitten* (Metafísica de las costumbres), Abandona la cátedra. Muere: 12-11-1804.

NOTA BIBLIOGRÁFICA SOBRE KANT

- A. Riehl: *Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus*. 1876.
- H. Vaihinger: *Kant, ein Metaphysiker*. 1900.
- Manuel García Morente: *La filosofía de Kant*. 1917.
- José Ortega y Gasset: *Kant*. 1924-1929.
- M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 1929.
- P. Menzer: *Kant*. Madrid, Revista de Occidente, 1925.
- O. Külpe: *Kant*. Barcelona, Labor, 1925.

PROLEGÓMENOS

A TODA METAFÍSICA DEL PORVENIR QUE HAYA
DE PODER PRESENTARSE COMO UNA CIENCIA

PREFACIO

Estos Prolegómenos no son para uso de principiantes, sino para futuros maestros y, aun a éstos, no les deben servir para la exposición de una ciencia preexistente, sino, ante todo, para la invención de la ciencia misma.

Hay sabios, para los cuales la historia de la filosofía (tanto la vieja como la nueva) es su filosofía misma; para ellos no se han escrito estos Prolegómenos. Necesitan esperar hasta que hayan terminado su tarea los que se esfuerzan por coger agua de la fuente misma de la razón, y entonces, les llega su turno y dan al mundo noticia de lo sucedido. En cambio, según su opinión, nada puede decirse que no haya sido ya dicho en otro tiempo, y esto puede, en efecto, valer como una infalible predicción para todo lo porvenir; porque, como el entendimiento humano, durante muchos siglos, ha fantaseado de muchos modos sobre infinitos objetos, no es difícil que, para cada cosa nueva, se pueda encontrar alguna otra vieja que tenga con ella alguna semejanza.

Mi intención es convencer a todos los que encuentran de algún valor ocuparse en el estudio de la metafísica, de que es absolutamente necesario, antes de emprender su trabajo, que consideren como no sucedido todo lo que ha pasado hasta aquí, y, ante todo, se formulen esta pregunta: ¿es posible algo semejante a la metafísica?

Si es una ciencia, ¿por qué no puede ser objeto, como las otras ciencias, de una aprobación permanente? Si no es ciencia, ¿por qué hace incesantes alardes de tal y de tiene al entendimiento humano con esperanzas, si nunca extintas, jamás satisfechas? Sea su ser o su no ser lo que se pueda demostrar, es preciso llegar a una conclusión segura acerca de la naturaleza de esta ciencia arrogante; porque, con respecto a ella, es imposible que permanezcamos más largo tiempo en la misma situación. Parece casi digno de risa que, mientras todas las ciencias progresan incesantemente, la que se tiene por la sabiduría misma, cuyo oráculo todos los hombres consultan, dé vueltas siempre en la misma dirección, sin poder avanzar un paso. Así, sus partidarios han perdido mucho, y no se ve que, los que se sienten bastante fuertes para brillar en otras ciencias, quieran arriesgar su gloria en ésta, donde cualquiera que, por lo demás, es ignorante en todas las otras cosas, se atribuye un juicio decisivo, porque, de hecho, en este campo no hay aún peso ni medida algunos para distinguir la profundidad de la charlatanería superficial.

Pero, precisamente, no es algo insólito que, después de mucho estudiar una ciencia, cuando se piensa con admiración lo mucho que se ha avanzado en ella, se le ocurra a alguien preguntar si tal ciencia es posible, y, en general, cómo es posible. Pues la razón humana es tan constructiva que, con frecuencia, después de acabada la torre, la ha derribado de nuevo para ver si el cimiento mismo está bien fabricado. Nunca es demasiado tarde para hacerse racional y sabio; sin embargo, es tanto más difícil poner el conocimiento en camino cuanto más tarde éste llega.

Preguntar si una ciencia es posible, supone que se ha dudado de su realidad. Pero tal duda ofende a todos aquellos cuyo patrimonio consiste sólo, tal vez, en esta joya aparente; y de ahí que siempre, el que manifiesta esta duda, pueda esperar sólo resistencia en todas partes. Los unos, orgullosos de su vieja propiedad, y precisamente por vieja considerada como legítima, con sus compendios de metafísica en la mano, le mirarán con desprecio; otros, que no ven en parte alguna más que lo idéntico a lo que ya antes han visto en otra parte, no le entenderán, y todo permanecerá durante algún tiempo como si no hubiese ocurrido lo que hace temer o esperar un próximo cambio.

Empero, me atrevo a predicar que el lector de estos Prolegómenos, si piensa por sí mismo, no sólo dudará de su ciencia hasta aquí existente, sino que, en lo sucesivo, quedará perfectamente convencido de que nada semejante puede existir sin que sean cumplidas las exigencias aquí formuladas, sobre las cuales descansa su posibilidad, y de que, allí donde nunca se han cumplido, no puede existir metafísica alguna. Porque su demanda no puede nunca faltar, pues el interés de la razón humana, en general, está con ella continuamente enlazado, tendrá que confesar que, necesariamente, ha de producirse en ella una total reforma, o más bien un nuevo nacimiento, según un plan completamente desconocido hasta ahora, aunque se oponga a ello, como quiera que sea, algún tiempo.

Desde los ensayos de Locke y de Leibniz, o, más bien, desde el nacimiento de la metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación con la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume.

No hizo luz alguna en esta forma del conocimiento, pero hizo saltar una chispa con la cual, si hubiese encontrado una yesca a propósito, hubiese podido muy bien encender un fuego cuyas brasas, sin duda, se habrían conservado y acrecentado.

Hume partía de una concepción particular, pero sólida, de la metafísica, a saber: la de la conexión de la causa y el efecto (por consiguiente, también la de la relación entre la fuerza y la acción, etc.), e invitaba a la razón, que pretendía haberla engendrado en su seno, a declararle con qué derecho cree que pueda existir algo de tal naturaleza que, una vez supuesto, haga necesario suponer otra cosa; pues esto es lo sobreentendido en la noción de causa. Prueba Hume, de un modo irrefutable, que es completamente imposible para la razón pensar, a priori y con nociones puras, una conexión, puesto que esto supone necesidad; pues no es, en modo alguno, concebible que, porque algo exista, deba alguna cosa existir también necesariamente, ni tampoco cómo la noción de un enlace puede producirse a priori. De aquí concluye, que la razón se engaña completamente en ese concepto, que aunque le tiene falsamente por su propio hijo, no es otra cosa que un bastardo de la fantasía, la cual, fecundada por la experiencia, ha comprendido tales representaciones bajo las leyes de la asociación y ha sustituido una necesidad subjetiva, esto es, una costumbre que de ahí nace, por una necesidad objetiva que nace del conocimiento. De aquí concluye, que la razón no tiene capacidad alguna para concebir tal relación y para concebirla sólo en general, porque sus pretendidos conocimientos, subsistentes a priori, no serían otra cosa que experiencias comunes falsa-

mente impresas; lo cual es tanto como decir: no hay metafísica alguna ni puede tampoco haberla.¹

Más, por precipitadas e injustas que sus conclusiones fueran, estaban, al menos, fundadas en la investigación, y esa investigación era bien digna de que se hubieran reunido las buenas cabezas de su tiempo para resolver el tema en el sentido que él expuso, más felizmente, si es posible, de lo cual hubiese podido brotar pronto una reforma total de la ciencia.

Sólo que, la suerte, siempre desfavorable, de la metafísica, quiso que Hume no fuera entendido por nadie. No se puede considerar, sin sentir cierta pena, cuán plenamente sus adversarios Reid, Oswald, Beattie y, por último, también Priestley, dejaron a un lado el punto fundamental de su trabajo y, mientras suponían concedido lo que él precisamente dudaba, y ponían, por el contrario, en duda, con vehemencia, y muchas veces con gran inmodestia, aquello de lo cual jamás se le había ocurrido dudar, desatendieron su advertencia para el perfeccionamiento, de tal modo, que todo permaneció en el antiguo

1 Sin embargo, Hume llamaba metafísica a esta misma filosofía destruída y le atribuía un gran valor. "La metafísica y la moral, decía (*Ensayos*, 4ª parte, pág. 214, traducción alemana) son las dos más vigorosas ramas de la ciencia; las matemáticas y las ciencias naturales no tienen ni la mitad de valor". El perspicaz escritor vio aquí solamente la utilidad negativa que podía tener la moderación de las pretensiones exageradas de la razón especulativa, para terminar completamente las múltiples, inacabables y continuas disputas que perturban a la humanidad; pero, con eso, perdió de vista el perjuicio positivo que resulta de aquí si se priva a la razón de las más grandiosas perspectivas, según las cuales solamente pueden presentar a la voluntad el más alto objeto de todos sus esfuerzos.

estado como si nada hubiese ocurrido. La cuestión no era si la noción de causa es justa, útil e indispensable en relación a todo el conocimiento natural, pues esto jamás se le había ocurrido dudarlo a Hume, sino si ha sido concebida por la razón a priori y, en cierto modo, como una verdad interior independiente de toda experiencia, y, de aquí, tiene también una aplicación más extensa no limitada solamente a los objetos de la experiencia; sobre esto esperaba Hume una explicación. Se trataba del origen de la noción, no del carácter indispensable de la misma en el uso; si aquél hubiera sido reconocido, se hubiera resuelto por sí misma la cuestión de las condiciones de su uso y de las esferas en las cuales puede ser válido.

Los adversarios del célebre escritor, para realizar su trabajo, hubieran debido penetrar muy profundamente en la naturaleza de la razón en cuanto tiene simplemente por objetos pensamientos puros; pero esto era para ellos molesto. De ahí que inventaran un medio más cómodo para presumir sin fundamento alguno, a saber: la apelación al sentido común humano. En efecto, es un gran don de los cielos poseer un entendimiento humano recto (o, como se ha dicho recientemente, simple). Pero la prueba debe consistir en hechos, en reflexiones y razonamientos sobre lo que se dice y piensa, no en aquello a lo cual, cuando no se sabe alegar nada inteligente para su justificación, se apela como a un oráculo. Apelar al sentido común humano, precisamente cuando el conocimiento y la ciencia descienden al abismo, y no antes, es una de las más sutiles invenciones de los nuevos tiempos, en los cuales, el insustancial charlatán compite confiadamente con las más profundas cabezas y puede mantenerse en contra de ellas.

Pero, en tanto que contemos con un pequeño resto de inteligencia, nos guardaremos bien de echar mano de este auxilio. Y, mirada a la luz, esta aplicación no es otra cosa que un recurso al juicio de la multitud; una ovación alcanzada por esto enrojece al filósofo, mientras el ingenio popular triunfa y se envanece. Pero yo debía pensar que Hume podía presumir de un entendimiento sano, tanto como Beattie, y, además, de lo que éste ciertamente no poseía, a saber: de una razón crítica, la cual contiene al sentido común, a fin de que no se extravíe en especulaciones demasiado elevadas, o, si se trata simplemente de esto, de que no se incline a no decidir nada, porque no encuentra justificación de sus principios, pues solamente así se conservará como un entendimiento sano. El escoplo y el martillo pueden servir muy bien para trabajar un trozo de madera de construcción; pero para grabar se necesita un buril. Así, son también utilizables el sano entendimiento y el especulativo, pero cada uno a su modo: aquél, si se trata de juicios, que encuentran su inmediata aplicación en la experiencia, y éste, donde se debe juzgar en general acerca de nociones puras, por ejemplo, en la metafísica, donde el que, frecuentemente, per antiphrasin, se llama a sí mismo entendimiento sano, no tiene que dar dictamen alguno.

Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dio a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta. Estaba yo muy lejos de prestarle oídos en relación con sus conclusiones, las cuales se deducían sencillamente porque no se representó su tema en su tota-

lidad, sino que se fijó solamente en una parte del mismo, la cual, sin tener en consideración el todo, ninguna información puede ofrecer. Si se empieza por un pensamiento fundado, aunque no desarrollado, el cual nos pone en relación con otros, se puede esperar llegar más allá por medio de la reflexión continuada, como le ocurrió al perspicaz escritor, al cual hay que agradecer la primera chispa de esta luz

Yo inquirí, pues, primeramente, si la objeción de Hume no puede presentarse en general, y pronto encontré: que la noción del enlace de causa y efecto, no es, ni con mucho, la única por medio de la cual el entendimiento concibe a priori los enlaces de las cosas, sino que la metafísica toda consiste en eso. Traté de asegurarme de su número, y por haber logrado esto según mi deseo, o saber, por un principio único llegué a la deducción de que, estas nociones, de las cuales estaba yo ahora seguro, no se derivaban de la experiencia, como Hume había recelado, sino que brotan de la razón pura. Esta deducción, que parecía imposible a mi sagaz antecesor, la cual a nadie fuera de él se le hubiera ocurrido, aunque todos se hayan servido confiadamente de la noción sin preguntar sobre qué se fundaba su validez objetiva, esta deducción, digo yo, era la más difícil que jamás pudo ser emprendida por la metafísica; y lo peor era que toda la metafísica, existente dondequiera, no podía prestarme para esto el menor auxilio, porque aquella deducción debe, ante todo, decidir la posibilidad de una metafísica. Por no haber limitado el problema de Hume sólo a su caso, y por haber logrado extenderle a toda la capacidad de la razón pura, pude yo progresar más seguramente, aunque siempre con lentitud, para determinar al

fin, completamente y según principios generales, la esfera total de la razón pura en sus límites, así como en su contenido, lo cual era lo que necesitaba la metafísica para desarrollar un sistema según un plan seguro.

Pero temo que, al desarrollo del problema de Hume, en su mayor extensión (es decir, a la Crítica de la razón pura), le puede suceder lo que le sucedió al problema mismo cuando fue expuesto. Se le juzgará mal por no entenderle; no se le entenderá, por hojear, sí, el libro, pero no meditar con gusto sobre él, y no se querrá tomar esta molestia, porque la obra es seca, oscura, contradice todas las habituales nociones y, además, es prolija. Ahora bien: yo confieso cuán inesperado es para mí oír quejarse de un filósofo por falta de popularidad, amenidad y comodidad, cuando se trata de la existencia del mismo alabado conocimiento, indispensable para la humanidad, el cual no puede ser tratado de otro modo que según las más estrictas reglas de una exactitud escolar, después de lo cual es cierto que, con el tiempo, se sigue la popularidad, pero jamás se puede hacer de ella el principio. Solamente es justa la queja que se refiere a cierta oscuridad que brota de la prolijidad del plan, por lo cual no se puede abarcar bien con la vista el punto capital, que importa mucho a la investigación; y esto lo remediaré yo con los presentes Prolegómenos.

La obra, que explica la pura facultad racional en su contenido y en sus límites, se constituye siempre, además, como la base a la cual se refieren, sólo como preliminares, estos Prolegómenos, pues aquella crítica debe, como ciencia, mantenerse sistemática y completa hasta en sus más pequeñas partes, antes que se piense en hacer aparecer la metafísica o en concebir sobre ella una esperanza lejana.

Se está desde hace tiempo acostumbrado a ver nuevamente engalanados los viejos y gastados conocimientos, cuando se les separa de sus precedentes enlaces, adaptándoles una vestidura sistemática según el propio corte deseado, pero bajo un nuevo título; y, de antemano, no esperarán otra cosa de aquella crítica la mayor parte de los lectores. Solamente estos Prolegómenos le inclinarán a comprender que se trata de una nueva ciencia, en la cual a nadie se le había ocurrido pensar antes, cuya misma mera idea era desconocida, y para la cual nada podía ser útil sino la simple indicación que podía ofrecer la duda de Hume, el cual, igualmente, no adivinó la ciencia formal, también posible, sino que, para poner en seguridad su nave, la hizo fondear en la costa (del escepticismo) donde podía estacionarse y pudrirse, en vez de lo cual a mí me importa darle un piloto que, provisto de los seguros principios del arte del timonel, los cuales están sacados del conocimiento del globo, con un mapa completo del mar y un compás, pueda dirigir seguramente el barco adonde le parezca bien.

Para una ciencia nueva, que está completamente aislada y es única en su género, proceder con el prejuicio de que se le pueda juzgar con ayuda de sus pretendidos conocimientos, ya antes adquiridos, aunque éstos sean precisamente aquellos cuya realidad debe ser, de antemano, por completo puesta en duda, no produce otro resultado que el creer ver por todas partes lo que le era a uno ya antes conocido, porque quizás suenen las experiencias de un modo semejante; solamente que le debe parecer a uno todo extraordinariamente desfigurado, absurdo y como una jerga, porque no se toma por base el pensamiento del autor, sino

siempre solamente su propia manera de pensar, convertida en naturaleza tras larga costumbre. Pero, en tanto que está fundada en la ciencia misma y no en la exposición, la prolijidad de la obra, la inevitable sequedad y la minuciosidad escolástica, son cualidades que pueden, ciertamente, ser muy ventajosas a la cosa misma, pero, para el libro mismo, se hacen completamente desaprovechables.

No es dable a cualquiera escribir tan sutilmente, y, al mismo tiempo, sin embargo, de modo tan atractivo como a David Hume, o tan fundamentalmente y, por eso, de un modo tan elegante como a Moisés Mendelssohn. Sólo hubiese podido dar popularidad a mi exposición (cosa que me halagaba), si únicamente me hubiese importado trazar un plan y encarecer a otro su desarrollo, y no hubiese yo llevado en el corazón el deseo del bien de la ciencia en la cual me he ocupado durante tanto tiempo; pues, por lo demás, se necesita mucha perseverancia, y aun no poca abnegación, para posponer el atractivo de una pronta aceptación favorable a la perspectiva de una aprobación tardía, aunque más duradera.

Hacer planes es muchas veces una exuberante y jactanciosa ocupación del espíritu, por la cual se da uno a sí mismo una apariencia de genio creador, mientras se postula lo que no se puede hacer efectivo, se censura lo que no se puede hacer mejor y se propone aquello mismo que no se sabe dónde se puede encontrar, aunque sólo para un buen plan de una crítica general de la razón sería necesario ya algo más, que se puede adivinar, si no ha de ser éste, como de costumbre, una mera declamación de devotos deseos. Pero la razón pura es una esfera tan aislada y, en sí misma, tan enlazada por todas partes, que no se puede poner

la mano en ninguna de ellas sin tocar todas las demás, y nada se puede efectuar sin haber determinado previamente la posición de cada una y su influjo sobre las otras; pues no habiendo nada fuera de ella misma que pueda corregir interiormente nuestro juicio, la validez y utilidad de cada parte dependen de la relación en que está en la razón con respecto a las otras, y porque, como en la estructura de un cuerpo organizado, el fin de cada miembro puede solamente ser deducido de la noción completa del todo. De aquí que se pueda decir, de una crítica tal, que nunca puede ser segura si no está completamente acabada hasta en los más pequeños elementos de la crítica de la razón pura, y que, de la esfera de esta facultad, se debe determinar o decidir todo o nada.

Pero aunque pueda ser ininteligible, incierto e inútil el sencillo plan que preceda a la crítica de la razón pura, por el contrario, es muy útil si la sigue. Pues, por este medio, se pone uno en situación de abarcar el todo, de probar, parte por parte, los puntos capitales que importan a la ciencia y, muchas veces, de ordenar la exposición mejor de lo que estaba la primera composición de la obra.

Cabe, pues, un tal plan después de acabada la obra, la cual ahora puede ser expuesta según el método analítico, mientras que la obra misma debió ser redactada absolutamente según el método sintético, a fin de poner ante los ojos la ciencia con todas sus articulaciones, como el organismo de una completa y especial facultad de conocer en sus relaciones naturales. El que encuentre nuevamente oscuro este plan que yo pongo ante toda metafísica del porvenir, como prolegómeno, debe pensar que no es precisamente necesario que todos estudien metafísica, que

hay muchos talentos, los cuales logran completamente su objeto en ciencias fundamentales y muy profundas que se aproximan más a la intuición, pero que no pueden lograrlo en investigaciones acerca de conceptos puramente abstractos, y que, en tal caso, sus dotes espirituales deben ser empleadas en otro objeto; pero debe también pensar que, el que trata de juzgar la metafísica y, aún más de escribirla, debe satisfacer completamente los postulados que aquí han sido establecidos, ya pueda suceder de modo que acepte una solución o que la refute fundamentalmente y la sustituya por otra (pues rechazarla no puede), y que, al fin, la tan ponderada oscuridad (una máscara habitual de su indolencia y miopía) también puede tener su utilidad; porque todos los que, con respecto a las otras ciencias, guardan un prudente silencio, hablan magistralmente de las cuestiones de la metafísica y deciden osadamente porque su ignorancia no contrasta aquí distintamente con la ciencia de otro, sino con los principios críticos, de los cuales se pueden también gloriarse.

Ignavum, fucus, pecus a paersepius arcent. VIRG., *Geórgicas*.

PROLEGÓMENOS

RECUERDO PREVIO

acerca de la característica de todo conocimiento metafísico

1

DE LAS FUENTES DE LA METAFÍSICA

Si se quiere uno representar un conocimiento como ciencia, debe, ante todo, poder determinar exactamente lo diferenciado, lo que en ella no es común a alguna otra y constituye su peculiaridad; de lo contrario, los límites de todas las ciencias se entremezclan, y ninguna puede ser tratada fundamentalmente según su naturaleza.

Esta particularidad puede, pues, depender de la diferencia de los objetos, o de las fuentes del conocimiento, o del modo de conocer, o de algo, o del todo de estas partes juntamente; a eso se refiere, ante todo, la idea de la ciencia posible y de su territorio.

Principalmente, por lo que a las fuentes de un conocimiento metafísico se refiere, está ya implícito en su concepto que no pueden ser empíricas. Los principios de éstas (¡a los cuales corresponden, no solamente sus axiomas, sino también sus conceptos fundamentales) jamás deben ser tomados de la experiencia, pues deben ser conocimientos, no físicos, sino metafísicos; esto es, de más allá de la experiencia. Así, pues, no tendrán por base ni la experiencia externa que constituye la fuente de la física pro-

piamente dicha, ni la interna, que es el fundamento de la psicología empírica. Es, pues, un conocimiento *a priori*, o del entendimiento puro, o de la razón pura.

En eso no se diferenciará, pues, de la pura matemática; se deberá, pues, llamar conocimiento filosófico puro; con respecto al significado de esta expresión, me remito a la *Crítica de la razón pura*, donde ha sido clara y suficientemente expuesta la diferencia entre estos dos modos de usar la razón. Y nada más he de decir con respecto a las fuentes del conocimiento metafísico.

DEL MODO DE RECONOCER QUE PUEDE SOLAMENTE LLAMARSE METAFÍSICA

a) *De la diferencia entre juicios sintéticos y analíticos en general*

El conocimiento metafísico debe solamente contener juicios *a priori*, como exige la naturaleza de sus fuentes. Pero, entre los juicios, cualquiera que sea su origen o la forma lógica que adopten, hay, sin embargo, una diferencia según su contenido, gracias al cual, o son simplemente explicativos y con respecto al contenido nada añaden, o son amplificativos y aumentan el conocimiento dado; los primeros podrán llamarse juicios analíticos; los segundos, juicios sintéticos.

Los juicios analíticos no dicen en el predicado otra cosa que lo que en la noción del sujeto era ya verdaderamente pensado, aunque no tan claro y con igual conciencia. Si

yo digo: todos los cuerpos son extensos, no he ampliado absolutamente nada mi concepto de cuerpo, sino que lo he resuelto, porque la extensión de aquel concepto estaba ya antes del juicio realmente pensada, aunque no declarada expresamente; el juicio es, pues, analítico. Por el contrario, la frase: algunos cuerpos son pesados, contiene algo en el predicado que no estaba realmente pensado en el concepto general de cuerpo; aumenta, pues, mi conocimiento, porque añade algo a mi concepto y debe llamarse, por esto, un juicio sintético.

b) *El principio común de todos los juicios analíticos es el principio de contradicción*

Todos los juicios analíticos se basan completamente en el principio de contradicción, y son, por naturaleza, conocimientos *a priori*, sean o no sean empíricos los conceptos que le sirvan de materia. Pues, porque el predicado de un juicio analítico afirmativo ya estaba pensado previamente en el concepto del sujeto, es por lo que no puede ser negado de él sin contradicción: igualmente será su contrario necesariamente negado del sujeto en un juicio analítico, pero negativo, y también según el principio de contradicción. Así ocurre, sencillamente, con las frases: todo cuerpo es extenso y ningún cuerpo es inextenso (simple).

Por esto mismo son también las frases analíticas juicios *a priori*, aunque sus conceptos sean empíricos, por ejemplo: el oro es un metal amarillo; pues, para haber esto, no necesito experiencia alguna más amplia, exterior a mi concepto de oro, el cual supone que este cuerpo sea amarillo y metal; pues en esto consiste mi concepto, y no

necesito hacer otra cosa que analizarlo sin buscar cosa alguna fuera del mismo.

c) *Los juicios sintéticos necesitan de otro principio que el de contradicción*

Hay juicios sintéticos *a posteriori*, cuyo origen es empírico; pero los hay también que son ciertamente *a priori* y que brotan del puro entendimiento y de la razón. Pero ambos coinciden en esto: que de ninguna manera pueden brotar del principio del análisis, a saber, del principio de contradicción; exigen, pues, un principio completamente distinto, si bien es verdad que cualquiera que éste sea, debe derivarse de cada axioma, según el principio de contradicción; pues nada puede contradecir a este principio, aunque no todo pueda ser de él deducido. Ante todo, quiero clasificar los juicios sintéticos.

19) Los juicios de la experiencia son siempre sintéticos. Sería absurdo fundar en la experiencia un juicio analítico, puesto que no me es lícito salir de mis conceptos para formar el juicio, y, por tanto, para esto no tengo necesidad de ningún testimonio de la experiencia. Que un cuerpo es extenso, es una proposición que subsiste *a priori*, no es juicio alguno de experiencia. Pues antes de recurrir a la experiencia tengo ya todas las condiciones para mi juicio en el concepto, del cual solamente, según el principio de identidad, puedo extraer el predicado, y por eso, al mismo tiempo, puedo adquirir conciencia de la necesidad del juicio que la experiencia jamás me hubiera enseñado.

2º) Los juicios matemáticos son todos sintéticos. Esta proposición parece haber escapado, hasta ahora, a todas las observaciones de los analizadores de la razón humana, y

ser aún precisamente opuesta a todas sus suposiciones, aunque sea inequívocamente cierta y muy importante para después. Pues por haber encontrado que las conclusiones de los matemáticos todas siguen el principio de contradicción, en lo cual se equivocaron mucho, ya que una proposición sintética puede, ciertamente, ser reconocida según el principio de contradicción, pero solamente en tanto que se supone otra proposición sintética de la cual puede derivarse, pero nunca en sí misma.

Ante todo, debe notarse que las proposiciones matemáticas propiamente dichas, son siempre juicios *a priori* y no empíricos, porque traen consigo necesidad, la cual no puede ser tomada de la experiencia. Si no se me quiere conceder esto, entonces yo limito mi afirmación a la matemática pura, en cuya noción está ya comprendido que no contiene conocimientos empíricos, sino puros conocimientos *a priori*.

Se debió, primeramente, pensar que la proposición $7 + 5 = 12$ es una proposición puramente analítica, la cual se deriva del concepto de una suma de 7 y 5, según el principio de contradicción. Sólo si se la considera más de cerca, se encuentra que el concepto de la suma de 7 y 5 no contiene nada más que la reunión de los dos números en uno solo, por lo cual no se piensa, en modo alguno, cuál es el número particular que reúne los dos. El concepto de 12 no es, en modo alguno, pensado sencillamente porque yo piense la reunión de 7 y 5, y, por largo tiempo que analice el concepto de una suma posible, no encontraré en ella el concepto 12. Se debe pasar más allá de este concepto, tomando por ayuda la intuición que corresponde a uno de los dos; por ejemplo, los cinco dedos, o (como Segner en

su *Aritmética*)¹ cinco puntos y así sucesivamente, tomando por ayuda y añadiendo las unidades del número cinco dado en la intuición al concepto de siete. Se amplía, pues, verdaderamente su concepto por esta proposición $7 + 5 = 12$, y se añade al primer concepto uno nuevo, el cual, en modo alguno, estaba concebido en aquél; esto es, la proposición aritmética es siempre sintética, lo cual se apreciará más claramente si se toman números algo mayores; de donde resulta manifiesto que, por muchas vueltas que demos a nuestro concepto, sin valemos de la intuición, mediante la pura descomposición de nuestro concepto, jamás podremos encontrar la suma.

Del mismo modo, no es analítico axioma alguno de la geometría. Que la línea recta es la más corta entre dos puntos, es un juicio sintético. Pues el concepto de recta nada contiene relativo a la magnitud, sino solamente una cualidad. El concepto de la más corta, es, por completo, un concepto añadido, y no puede obtenerse por descomposición alguna del concepto de línea recta. Aquí, pues, debe ser tomada como ayuda la intuición, por medio de la cual es solamente posible la síntesis.

Algunos otros axiomas que suponen los géómetras, son, ciertamente, analíticos y están fundados en el principio de contradicción; pero sirven solamente como proposiciones idénticas, de cadena del método, y no como principios; por ejemplo: $a = a$, el todo es igual a sí mismo, o $(a + b) > a$; esto es, el todo es mayor que la parte. Y, sin embargo, éstas mismas, aunque se sigan inmediatamente de puras nociones, son admitidas en la matemática solamente, porque pueden ser representadas en la intuición. Lo que nos hace

1 Segner, *Anfangsgründe der Mathematik*, 2a. edición, Halle, 1773.

aquí comúnmente creer que el predicado de tales juicios apodícticos está ya dado en nuestra noción, y que el juicio es, pues, analítico, es sencillamente la ambigüedad de la expresión. Es decir, que debemos añadir mentalmente un cierto predicado a un concepto dado, y esta necesidad existe ya en el concepto. Pero la cuestión no es qué debemos añadir mentalmente al concepto dado, sino qué pensamos de él en efecto, aunque de un modo oscuro, y de aquí que parezca que el predicado está dado juntamente con aquellos conceptos de un modo necesario, en verdad, pero no inmediatamente, sino por medio de una intuición, la cual debe ser añadida.

Lo esencial y característico del puro conocimiento matemático con respecto a todos los otros conocimientos *a priori*, es que, en absoluto, no debe proceder de los conceptos, sino siempre mediante la construcción de éstos. Pues dado que, en sus proposiciones, ésta debe pasar sobre la noción hasta lo que contiene la intuición correspondiente a ella, no pueden ni deben jamás sus proposiciones brotar de la descomposición del concepto, esto es, nacer analíticamente, y de ahí que sean todas sintéticas.

No puedo menos de notar el perjuicio que ha acarreado a la filosofía el olvido de esta observación que, por lo demás, parece ligera e insignificante. Como Hume sintiera una digna vocación filosófica a tender su mirada sobre todo el campo del puro conocimiento *a priori*, en el cual el entendimiento humano presume de tan grandes posesiones, seccionó inconsideradamente toda una región, y, en verdad, precisamente la más importante de él, a saber, la matemática pura, en la presunción de que, su naturaleza y, por decirlo así, su constitución, se fundan en un prin-

cipio completamente distinto, a saber, solamente en el principio de contradicción, y aunque no haya hecho la división de las proposiciones tan formalmente y de un modo tan general o nominativo como yo lo he hecho aquí, es justamente como si hubiera dicho: la matemática pura contiene meras proposiciones analíticas; pero la metafísica contiene proposiciones sintéticas *a priori*. Ahora bien, en esto se engañaba por completo, y ese error tuvo, decididamente, fatales consecuencias para su concepción total. Pues si no le hubiese sucedido esto, hubiera ampliado su pregunta acerca del origen de nuestros juicios sintéticos más allá de su concepto metafísico de causalidad, y la hubiese extendido también a la posibilidad de la matemática *a priori*, pues a ésta la debió igualmente considerar como sintética. Pero entonces no hubiese podido, en modo alguno, fundar sus proposiciones metafísicas en la mera experiencia, porque, de lo contrario, hubiese tenido que someter igualmente a la experiencia los axiomas de la pura matemática, para hacer lo cual era demasiado perspicaz. La buena compañía en la cual hubiese llegado entonces a estar la metafísica, la hubiese asegurado contra el peligro de una despreciativa ofensa, puesto que los golpes que fueran destinados a la última hubiesen debido alcanzar a la primera; lo cual, sin embargo, no era su opinión ni podía serlo; y así se habría sumido el perspicaz escritor en profundas meditaciones, las cuales hubieran podido llegar a ser parecidas a las que ahora acabamos de hacer, pero que hubieran ganado infinitamente por su inimitablemente hermosa expresión.

3º) Los juicios metafísicos propiamente dichos son en su totalidad, sintéticos. Se debe distinguir los juicios corres-

pondientes a la metafísica, de los juicios metafísicos propiamente dichos. Entre aquéllos hay muchos analíticos, pero constituyen sólo el medio para los juicios metafísicos, a los cuales se adapta completamente el fin de esta ciencia, y que son todos sintéticos. Pues si los conceptos pertenecen a la metafísica, por ejemplo, el concepto *cíe* sustancia, así también pertenecen necesariamente a la metafísica los juicios que brotan de la mera descomposición de los mismos, por ejemplo, sustancia es aquello que existe solamente como sujeto, etc., y por medio de varios juicios analíticos semejantes tratamos de acercarnos a la definición del concepto. Pero, porque el análisis de un puro concepto del entendimiento (tal como se encuentra en la metafísica), no procede de otro modo que la descomposición de cualquier otro, y también un concepto empírico que no pertenece a la metafísica (por ejemplo: el aire es un fluido elástico, cuya elasticidad no puede ser destruida por ningún grado de frío conocido), el concepto es, pues, en efecto, propiamente metafísico, pero no lo es el juicio; pues esta ciencia tiene algo especial y característico en la formación de sus conocimientos *a priori*, lo cual debe ser distinguido de lo que tiene en común con todos los otros conocimientos del entendimiento; así, v. gr., la proposición: todo lo que en la cosa es sustancia es permanente, es una proposición sintética y propiamente metafísica.

Si, primeramente, se han reunido, según ciertos principios, los conceptos *a priori*, los cuales constituyen la materia y los medios de construcción de la metafísica, la descomposición de estos conceptos es de gran valor; así, pues, ésta puede exponerse separadamente de todas las proposiciones sintéticas que constituyen la metafísica, como

una parte especial (por decirlo así, como la *philosophia definitiva*), que contiene solamente proposiciones analíticas pertenecientes a la metafísica. Pues, de hecho, aquellos análisis no tienen en ninguna otra parte una utilidad tan considerable como en la metafísica: esto es, en relación a las proposiciones sintéticas, las cuales, primeramente, deben ser formadas de aquellas nociones analizadas.

La conclusión de este párrafo es, pues: la metafísica se ocupa propiamente en proposiciones sintéticas *a priori*, y éstas constituyen solamente su fin, para lo cual necesita ciertamente muchos análisis de sus conceptos, esto es, muchos juicios analíticos, pero donde el método no es otro que en cualquier otra forma del conocimiento, en el cual se trata de poner, sencillamente, en claro sus conceptos por medio del análisis. Solamente la producción del conocimiento *a priori*, así según la intuición como según las nociones, finalmente, también, la producción de proposiciones sintéticas *a priori* y, ciertamente, en el conocimiento filosófico, forma el contenido esencial de la metafísica.

NOTA ACERCA DE LA DIVISIÓN GENERAL DE LOS JUICIOS EN ANALÍTICOS Y SINTÉTICOS

Esta división, en lo que respecta a la crítica del entendimiento humano, es indispensable y merece por esto ser, en ella, clásica; por lo demás, ya no sé que tenga alguna utilidad en cualquier otra parte. Y en esto, encuentro también la causa por la cual los filósofos dogmáticos, que buscaban, sobre todo, las fuentes de los juicios metafísicos

siempre en la metafísica misma y no fuera de ella, en las puras leyes de la razón, descuidaron esta división, que parece ofrecerse por sí misma, y de que, como el célebre Wolff o el perspicaz Baumgarten, que siguió sus huellas, hayan podido buscar la prueba del principio de razón suficiente, que manifiestamente es sintética, en el principio de contradicción. Por el contrario, en los *Ensayos sobre el entendimiento humano*, de Locke, encuentro ya indicada esta división. Pues en el libro 4^o, parte 3a, párrafo 2^o y siguientes, después de haber hablado ya de los varios enlaces de las representaciones en los juicios y de las fuentes de éstos, poniendo la una en la identidad o contradicción (juicios analíticos), y la otra en la existencia de las representaciones en un sujeto (juicios sintéticos), confiesa, en el párrafo 10, que nuestro conocimiento (*a priori*) de la última es muy estrecho y casi nulo. Solamente que, lo que dijo de este modo conocer, es tan poco preciso y está tan poco sujeto a las reglas, que no debe admirarnos que nadie, ni el mismo Hume, haya encontrado en esto ocasión de hacer observaciones sobre proposiciones de este género. Pues tales principios generales, y, sin embargo, determinados, no se aprenden fácilmente de otros que han sido presentados sólo de un modo oscuro. Se debe llegar a esto, primero, por propia reflexión; después, se los encuentra también en otra parte, donde ciertamente, al principio, no hubieran sido encontrados, porque los mismos autores no supieron que, en el fondo de sus propias observaciones, existe tal idea. Los que no piensan nunca por sí mismos, poseen, empero, la sagacidad de buscar todo lo que les muestra en lo que ya ha sido dicho, y en lo cual, no obstante, nadie pudo verlo antes.

PREGUNTA GENERAL DE LOS PROLEGÓMENOS

¿Es, en general, posible la metafísica?

4

Si fuese real la metafísica, que pretende ser ciencia, si se pudiera decir: aquí está la metafísica, no necesitáis más que estudiarla, y os convenceréis irresistible e invariablemente de su verdad, sería, pues, la pregunta innecesaria, y quedaría otra, que correspondería más bien al examen de nuestra sagacidad que a la prueba de la existencia de la cosa misma, a saber: cómo es posible la metafísica, y cómo deberá proceder la razón para llegar a ella. Ahora bien, en este caso, la razón humana no ha sido tan feliz. No se puede presentar un solo libro, como se puede presentar un libro de Euclides, y decir: ésta es la metafísica, aquí tenéis el objeto más noble de esta ciencia, el conocimiento de un ser más alto y de un mundo futuro, probados por el principio de la razón pura. Pues se nos puede, en efecto, mostrar muchas proposiciones, las cuales son ciertas apodócticamente y nunca serán contradichas; pero éstas son todas analíticas y conciernen más a los materiales y a los medios de construcción de la metafísica que a la ampliación del conocimiento, la cual, pues, debe ser, en ella, nuestro propio designio. Pero si mostráis también proposiciones sintéticas (por ejemplo, el principio de ra-

zón suficiente), las cuales jamás habéis probado por la mera razón, por tanto, *a priori*, como era vuestro deber, pero que os son gustosamente concedidas, entonces, si queréis servir de ellas para vuestro principal objeto, incurrís en tan impropias e inseguras afirmaciones que, Con ellas, ha contradicho para siempre una metafísica a la otra, ya sea con relación a las afirmaciones mismas o a sus pruebas, y por esto, ha destruido ella misma su aspiración a la aprobación duradera. Además, sin duda, los intentos de fundar tal ciencia, han sido la causa primera del escepticismo tan pronto nacido, modo de pensar, en el cual, la razón actúa tan violentamente sobre sí misma que jamás hubiera podido nacer de otro modo que por completa desesperación de aquietarse respecto a sus principales intenciones. Pues mucho antes de que se empezase a interrogar metódicamente a la Naturaleza, se interrogó simplemente a la razón aislada, la cual estaba ejercitada ya, en cierto modo, por la experiencia común; porque la razón está siempre presente ante nosotros, pero las leyes de la Naturaleza deben ser comúnmente investigadas con trabajo; y esta metafísica, nació en la superficie como la espuma, pero de tal modo que, cuando se disipaba la que había sido recogida, se mostraba inmediatamente otra en la superficie, la cual recogían siempre algunos celosamente, mientras otros en vez de buscar en la profundidad la causa de esta apariencia, se creían sabios porque se reían de los vanos esfuerzos de los primeros.

Así, pues, disgustados del dogmatismo, que no nos enseña nada, e igualmente del escepticismo que, en todas partes, nada nos promete, ni aun el descanso en una ignorancia lícita; invitados por la importancia del conocimiento,

del cual necesitamos, y desconfiando, tras larga experiencia, con relación a cada uno de los que creemos poseer, o de los que se nos ofrecen con el título de la razón pura, nos resta solamente una pregunta crítica, según cuya contestación podemos organizar nuestra conducta futura: *¿Es, en general, posible la metafísica?* Pero esta pregunta no debe ser respondida por objeciones escépticas contra ciertas afirmaciones de una metafísica verdadera (pues por ahora no admitimos ninguna), sino por el concepto, sólo aún problemático, de una ciencia tal.

En la crítica de la razón pura he llegado yo, de propósito, a esa pregunta sintéticamente; esto es, que he investigado en la razón pura misma y he tratado de determinar, en esta fuente misma, los elementos, así como también las leyes de su puro empleo según principios. Este trabajo es difícil y exige un lector decidido, para pensar constantemente en un sistema que no pone como base nada dado fuera de la razón misma, y, por tanto, que trata de desarrollar el conocimiento desde sus gérmenes originarios sin apoyarse en *factum* alguno. Los prolegómenos deben, por el contrario, ser ejercicios previos; deben más bien mostrar lo que se debe hacer para traer una ciencia a la realidad, como sea posible, que exponer la ciencia misma. Deben, pues, apoyarse en algo que se conozca ya como cierto, desde lo cual se pueda proceder con confianza y subir a la fuente, la cual no se conoce todavía, y cuyo descubrimiento, no solamente nos explicaría lo que deseásemos, sino que, igualmente, nos manifestaría un contenido de muchos conocimientos que, todos ellos, brotan de la misma fuente. Los procedimientos metódicos de los prolegómenos, particularmente aquellos que deben

preparar para una metafísica del porvenir, serán, pues, analíticos.

Pero sucede, por fortuna, que, aunque por el momento no podemos aceptar que la metafísica sea verdadera como ciencia, podemos, sin embargo, decir con seguridad que existen, verdaderamente, ciertos puros conocimientos sintéticos *a priori*, a saber: la pura matemática y la pura ciencia natural; pues ambas contienen proposiciones las cuales, en parte, son de certeza apodíctica por la mera razón; en parte, por la unanimidad general de la experiencia y, no obstante, son generalmente reconocidas como independientes de la experiencia. Tenemos, pues, por lo menos, algunos indiscutibles conocimientos sintéticos *a priori*, y no debemos preguntar si son posibles (puesto que son reales), sino solamente cómo son posibles, para poder deducir, también, del principio de la posibilidad de los conocimientos dados, la posibilidad de todos los demás.

PREGUNTA GENERAL

¿Cómo es posible el conocimiento de la razón pura?

5

Ya hemos visto la gran diferencia que existe entre los juicios analíticos y los sintéticos. La posibilidad de las proposiciones analíticas podía comprenderse muy fácilmente, pues se funda únicamente en el principio de contradicción. La posibilidad de las proposiciones sintéticas *a posteriori*, es decir, aquellas que han sido sacadas de la experiencia, no necesita tampoco explicación alguna especial, pues la experiencia misma no es otra cosa que una continua reunión (síntesis) de percepciones. No nos quedan, pues, más que las proposiciones sintéticas *a priori*, cuya posibilidad debe ser buscada o investigada, porque se refieren a otro principio que el principio de contradicción.

Pero no debemos, primeramente, buscar aquí la posibilidad de tales proposiciones, es decir, preguntar si son posibles. Pues hay bastantes de aquéllas que están dadas realmente y, en verdad, con indiscutible certeza y, porque el método que ahora seguimos debe ser analítico, partiremos de esto: que tales conocimientos sintéticos, pero de la razón pura, son reales; pero entonces, sin embargo, debemos buscar la base de esta posibilidad y preguntar cómo son posibles estos conocimientos, a fin de que, des-

de el principio de su posibilidad, seamos capaces de determinar las condiciones de su uso, su extensión y sus límites. La cuestión precisa, de la cual dependen todas, expresada con precisión, es, pues:

¿Cómo son posibles los juicios sintéticos A PRIORI?

Para satisfacción de la popularidad, he expuesto antes esta cuestión de un modo algo distinto, es decir, como una cuestión acerca del conocimiento de la razón pura, lo cual, esta vez, podía hacerlo sin peligro para el examen deseado, porque, si aquí nos referimos solamente a la metafísica y sus fuentes, se recordará siempre, empero, después de las advertencias hechas anteriormente, que, si hablamos aquí del conocimiento de la razón pura, nunca nos referimos a la analítica, sino simplemente a la sintética.¹

1 Es imposible evitar que, si el conocimiento progresa cada vez más, ciertas expresiones que se han hecho ya clásicas, y que persisten desde la infancia de la ciencia, deban ser encontradas, en lo sucesivo, insuficientes y mal adaptadas, y un cierto uso nuevo y más proporcionado de las viejas debe entrañar algún peligro de confusión. Método analítico, en tanto que es opuesto al sintético, es algo completamente distinto a un conjunto de proposiciones analíticas; significa solamente que se parte de lo que se investiga, como si fuese dado, y se asciende a las condiciones bajo las cuales es solamente posible. En este modo de enseñar se sirve uno con frecuencia de proposiciones sintéticas, de lo cual se puede ver un ejemplo en el análisis matemático, y podría mejor llamarse el *método regresivo* para distinguirlo del sintético o *progresivo*. Todavía aparece el analítico como una parte principal de la lógica, y se refiere a la lógica de la verdad, en oposición a la dialéctica, sin tener en cuenta, por esto, si los conocimientos que pertenecen a cada uno de ellos son analíticos o sintéticos.

De la solución de este tema depende, pues, completamente, la persistencia o el ocaso de la metafísica, y, por tanto, su existencia. Cualquiera puede, aun con tan gran convicción, exponer sus afirmaciones acerca de la misma, y acumular, hasta la sofocación, consecuencias sobre consecuencias; pero si, primero, no ha podido responder suficientemente a aquella pregunta, yo tengo el derecho de decir: todo eso es vana e infundada filosofía y sabiduría falsa. Tú hablas por boca de la razón pura, y te atreves, por decirlo así, a crear conocimientos *a priori*, no solamente descomponiendo conceptos dados, sino fingiendo nuevas conexiones, las cuales no atañen al principio de contradicción, y las cuales así, pues, crees concebir de un modo completamente independiente de toda experiencia; ¿cómo llegas a este extremo, y cómo quieres justificarte de tales pretensiones? No puede serte permitido apelar a las aprobaciones de la razón común humana, pues ésta es un testigo cuya autoridad sólo se refiere al rumor público.

*Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi*¹

Pero esta respuesta es tan indispensable como difícil de contestar; y si la causa principal por la cual no se ha tratado de contestarla desde hace ya tiempo está en que no se ha comprendido que tal cosa pudiera ser puesta en cuestión, existe también otra causa segunda, a saber: que una contestación apropiada a tal pregunta exige una reflexión más largamente sostenida, más profunda y más fatigosa que la más minuciosa obra de metafísica que, desde el momento de su aparición, promete la inmortalidad

1 Horacio. *Epist.* II, 4, 188.

al autor. Además, todo lector perspicaz, si medita cuidadosamente acerca de este problema, según sus propias exigencias, debe, en un principio, asustarlo por sus dificultades, considerarle como insoluble y tenerle por absolutamente imposible, si no existiesen realmente tales conocimientos sintéticos *a priori*; lo cual ocurrió en realidad a David Hume, si bien no se representó la cuestión, ni mucho menos, con la generalidad con que aquí se ha planteado y debe plantearse, si la respuesta ha de ser decisiva para toda la metafísica. Pues, ¿cómo es posible, decía el perspicaz autor, que si me es dado un concepto, me pueda elevar sobre él, y pueda enlazar con él otro que no está en él contenido, y de tal manera como si éste perteneciera necesariamente a aquél? Solamente la experiencia puede poner en nuestras manos tales enlaces (así concluía él de aquella dificultad que tenía por imposibilidad) y toda aquella supuesta necesidad, o, lo que es lo mismo, el supuesto conocimiento *a priori*, no es más que una larga costumbre de encontrar algo verdadero y, por esto, de considerar como objetiva la necesidad subjetiva.

Si el lector se queja de las molestias y el esfuerzo que le ocasionase con la realización de este trabajo, debe solamente hacer el intento de resolverlo él mismo de un modo más cómodo. Quizá se mantendrá entonces adicto al que ha tomado sobre sí un trabajo de tan profunda investigación, y más bien expresará alguna admiración sobre la facilidad que, según la naturaleza de la cosa, ha podido dar a la solución; también ha costado largos años de trabajo resolver este problema en toda su generalidad (respecto del entendimiento en el sentido que los matemáticos aceptan esta palabra, suficiente para todos los casos), y poder-

lo presentar también, en fin, en forma analítica, como el lector puede encontrarlo aquí.

Todos los metafísicos habrán de suspender, según eso, solemne y regularmente, su actividad, hasta tanto que hayan contestado suficientemente a la pregunta: *¿Cómo son posibles los conocimientos sintéticos A PRIORI?* Pues, en esta respuesta, están dadas solamente las credenciales que deben presentar si han de ofrecernos algo en nombre de la razón pura; pero, a falta de éstas, no pueden esperar otra cosa que ver rechazados sus ofrecimientos, sin más amplia investigación, por las personas sensatas que ya han sido tan frecuentemente engañadas.

Si, por el contrario, quisiesen ejecutar su obra, no como ciencia, sino como un arte de convicciones saludables y más acomodadas al entendimiento general humano, entonces no se les puede, en justicia, prohibir la práctica de su oficio. Emplearán, entonces, el lenguaje modesto de una creencia racional, confesarán que no les es permitido conjeturar, mucho menos saber, algo de lo que está sobre las fronteras de toda experiencia posible, sino solamente suponer algo (no para usos especulativos, pues a esto deben renunciar, sino simplemente prácticos), que es posible y hasta indispensable para la dirección del entendimiento y de la voluntad en la vida. Así solamente podrán ser llamados hombres útiles y sabios, y tanto más cuanto más renuncien al nombre de metafísicos; pues éstos pretenden ser filósofos especulativos y, dado que, cuando se trata de juicios *a priori*, no se les puede hacer depender de la verosimilitud superficial (pues lo que se supone como reconocido *a priori* ha de ser, por lo mismo, declarado como necesario), no les puede ser permitido jugar

con suposiciones, sino que sus afirmaciones deben ser ciencia, o no ser nada. Se puede decir que toda la filosofía trascendental, que precede necesariamente a toda metafísica, no es otra cosa que la pura solución completa de la pregunta planteada aquí previamente, sino que con desarrollo y orden sistemático y, por tanto, que, hasta ahora, no ha existido filosofía trascendental alguna. Pues lo que lleva el nombre de tal es propiamente una parte de la metafísica; pero aquella ciencia debe decidir, ante todo la posibilidad de la última; debe, pues, preceder a toda metafísica. No debe causar admiración que sea necesaria, sólo para responder completamente a una cuestión única, una ciencia entera despojada del auxilio de todas las obras, por tanto, completamente nueva en sí, si la solución de tal cuestión implica esfuerzo y dificultad y hasta una cierta oscuridad.

En tanto que ahora procedemos a esa solución, y procedemos según el método analítico, en el cual presuponemos que tales conocimientos de la razón pura son reales, podemos solamente apelar a dos ciencias del conocimiento teórico (tal como aquí nos referimos a él), a saber: la matemática pura y la ciencia natural pura; pues solamente éstas pueden presentarnos en la intuición los objetos, por consiguiente, si acaso en ellas se presentase un conocimiento *a priori*, mostrar la verdad o armonía de los mismos con el objeto *in concreto*, es decir, su realidad, de la cual entonces se podría proceder por el camino analítico al fundamento de su posibilidad. Esto aligera mucho el trabajo, en el cual las consideraciones generales no están solamente enlazadas a los hechos, sino que hasta proceden de ellos, mientras que, en el procedimiento sintético, tie-

nen que ser deducidas de conceptos completamente *in abstracto*.

Pero, para ascender desde este puro conocimiento *a priori*, real e igualmente fundado, a un conocimiento posible que buscamos, a saber: a una metafísica como ciencia, necesitamos esto: que lo que la ocasiona y está en el fondo de ella como conocimiento *a priori*, dado de un modo natural, aunque, por lo que respecta a su verdad, no exento de sospecha, y cuyo tratamiento, sin investigación crítica alguna de su posibilidad, generalmente es denominado ya metafísica, en breves palabras, las disposiciones naturales para tal ciencia, sean comprendidas bajo nuestra cuestión capital, y así, el gran problema fundamental, subdividido en otros cuatro problemas, será sucesivamente contestado:

19 *¿Cómo es posible la matemática pura?*

29 *¿Cómo es posible la ciencia natural pura?*

39 *¿Cómo es, en general, posible la metafísica?*

4° *¿Cómo es posible la metafísica en cuanto ciencia?*

Se ve que, aunque la solución de este problema debe expresar fundamentalmente el contenido esencial de la crítica, no obstante tiene aún algo peculiar, lo cual también es, por sí solo, digno de consideración, a saber: el buscar en la razón misma las fuentes de las ciencias dadas y, por medio de esto, medir e investigar, por la acción misma, la facultad de reconocer algo *a priori*; con lo cual, pues, estas ciencias mismas ganan, ya que no en cuanto a su contenido, en cuanto concierne a su justo uso, y al hacer luz en una pregunta acerca de los orígenes comunes, dan ocasión para esclarecer más su propia naturaleza.

DE LA PRINCIPAL CUESTIÓN TRASCENDENTAL

PRIMERA PARTE

¿Cómo es posible la matemática pura?

Aquí tenemos, pues, un conocimiento grande y probado, que es ya de admirable extensión y promete, para el porvenir, una ampliación ilimitada que trae consigo una certeza completamente apodíctica, esto es, una necesidad absoluta que no se refiere, pues, a base alguna de experiencia, que es, por consiguiente, un producto puro de la razón, a más de lo cual es totalmente sintético. "¿Cómo es posible, pues, a la razón humana, producir tal conocimiento completamente *a priori*?" Esta facultad, que no se funda en la experiencia ni puede fundarse en ella, ¿no presupondrá, acaso, algún principio de conocimiento *a priori*, que esté profundamente oculto, pero que se pueda manifestar por su acción, si se investigan diligentemente sus primeros principios?

Encontramos que todos los conocimientos matemáticos tienen esta propiedad: que deben presentar sus conceptos de antemano en la intuición y, ciertamente, *a priori*; por lo tanto, en una intuición tal, que no es empírica, sino

intuición pura, sin cuyo medio no puede dar ni un solo paso; por esto, sus juicios son siempre intuitivos, mientras que la filosofía se debe conformar con juicios discursivos de meros conceptos y aclarar su enseñanza apodíctica por medio de la intuición, pero nunca derivarlos de ella. Esta observación, con respecto a la naturaleza de la matemática, nos conduce ya a la primera y superior condición de su posibilidad, a saber: debe haber en su fondo alguna intuición en la cual pueda presentar todos sus conceptos *in concreto*, y, sin embargo, *a priori*, o, como se dice, construirlos. Si podemos descubrir esta intuición pura y su posibilidad, esto esclarecerá cómo sean posibles proposiciones sintéticas *a priori* en la matemática pura y, por esto, también, cómo es posible esta ciencia misma; pues así como la intuición empírica hace posible, sin dificultad, que el concepto que nos formamos de un objeto de la intuición se amplíe sintéticamente en la experiencia por nuevos predicados que ofrece la intuición misma, así puede hacerlo también la intuición pura, solamente con esta diferencia: que, en último caso, los juicios sintéticos habrán de ser *a priori*, ciertos y apodícticos; pero, en el primero, solamente *a posteriori* y empíricamente ciertos, porque la experiencia contiene solamente lo dado en la intuición empírica contingente, pero la matemática lo que está dado en la intuición necesaria pura, por lo cual, como intuición *a priori*, está indisolublemente ligada a los conceptos antes de toda experiencia o toda percepción individual.

8

Sólo que la dificultad parece que, en este momento, más bien crece que disminuye. Pues ahora se presenta la

cuestión: *¿cómo es posible contemplar algo A PRIORI?* La intuición es una representación, en tanto que puede depender de la presencia inmediata del objeto. Según esto, parece imposible intuir originariamente *a priori*, porque, entonces, la intuición debería verificarse sin la presencia previa o actual de un objeto al cual se relacionara, y, así, no podría ser intuición. Los conceptos son, en verdad, de tal naturaleza, que algunos de ellos, especialmente los que, en general, contienen sólo el pensamiento de un objeto, pueden ser realizados completamente *a priori*, sin que nos encontremos en una relación inmediata con los objetos; por ejemplo: el concepto de magnitud, de causa, etc. Pero, aun éstos, necesitan, para alcanzar sentido y significación, un cierto uso *in concreto*, esto es, aplicación a alguna intuición, por medio de la cual sea ofrecido a los mismos algún objeto. Pero, *¿cómo puede la intuición de los objetos preceder a los objetos mismos?*

Si fuese preciso que nuestra intuición fuese de tal modo que representase cosas *tal como son en sí mismas*, no existiría intuición alguna *a priori*, sino que todas serían empíricas. Pues lo que esté contenido en el objeto mismo puede saberlo solamente si está presente ante mí y me es dado. Sin duda es también, entonces, incomprendible cómo, la intuición de una cosa presente, debe dárme la a conocer tal como en sí es, puesto que sus propiedades no pueden transportarse a mi capacidad de representación; aunque se me conceda la posibilidad de esto, no pueden efectuarse *a priori* semejantes intuiciones, esto es, antes de que se me haya representado el objeto, pues sin esto no

se puede concebir ninguna base de la relación de mi representación con él, exceptuando el caso de que se apoye en la inspiración. Solamente de un modo es posible que mi intuición preceda a la realidad del objeto y se efectúe como conocimiento *a priori*, a saber: *si no contiene otra cosa que la forma de la sensibilidad que precede en mi sujeto a toda impresión real por medio de la cual soy afectado por el objeto*. Que los objetos de los sentidos sólo pueden ser contemplados según esta forma de la sensibilidad, puedo yo saberlo *a priori*. De aquí se sigue: que proposiciones que se refieran meramente a esta forma de la intuición sensible habrán de ser posibles y válidas acerca de objetos de los sentidos, e igualmente a la inversa, que las intuiciones que son posibles *a priori* no pueden nunca concernir a otra cosa que a objetos de nuestros sentidos.

10

Así, es solamente por medio de la forma de la intuición sensible como podemos contemplar cosas *a priori*, por lo cual, pues, también reconocemos sólo los objetos tal como a nosotros (a nuestros sentidos) pueden *aparecer*, no como puedan ser en sí; y esta suposición es completamente necesaria si se concede como posible la existencia de proposiciones sintéticas *a priori*, o, en caso de que se las encuentre realmente, si se ha de comprender y determinar previamente su posibilidad.

Ahora bien, tiempo y espacio son las intuiciones que establece la matemática pura como base de todos los conocimientos y juicios, los cuales se presentan igualmente como apodícticos y necesarios, pues la matemática debe

presentar todos sus conceptos, primero, en la intuición, y la matemática pura en la intuición pura; esto es, construirlos, sin lo cual (porque no puede proceder analíticamente, es decir, por descomposición de los conceptos, sino sólo sintéticamente) le es imposible dar un paso en tanto que le falta la intuición pura, en la cual solamente puede estar dada la materia de los juicios sintéticos *a priori*. La geometría toma por base la intuición pura del espacio. La aritmética misma hace efectivo su concepto de número por la adición sucesiva de la unidad en el tiempo; pero, particularmente, la mecánica pura puede hacer efectivo su concepto de movimiento sólo por medio de la representación de tiempo. Pero ambas representaciones son meramente intuiciones; pues si se prescinde de la intuición del cuerpo y de su cambio (movimiento), de todo lo empírico, esto es, lo que pertenece a la sensibilidad, subsisten todavía tiempo y espacio, que son, pues, intuiciones puras que existen *a priori* en el fondo de aquélla, y por esto ellas mismas no pueden ser omitidas, pero que, precisamente por ser puras intuiciones *a priori*, prueban que son meras formas de nuestra sensibilidad, que deben preceder a toda intuición empírica, esto es, a la observación de los objetos reales, y según los cuales, los objetos, pueden ser reconocidos *a priori*, pero, sin duda, solamente tal como nos aparecen.

11

El problema de la presente sección está, pues, resuelto. La matemática pura es solamente posible como conocimiento sintético *a priori*, porque no se refiere a otro como puro objeto de los sentidos, en el fondo de cuya intuición

empírica existe una intuición pura (de espacio y de tiempo) y, ciertamente, *a priori*, y puede existir porque, ésta, no es otra cosa que la forma pura de la sensibilidad, la cual precede a la aparición real de los objetos, así como, ante todo, la hace, de hecho, posible. Pues esta facultad de intuir *a priori* no concierne a la materia del fenómeno, esto es, a lo dado en su sensación, ya que esto constituye lo empírico, sino solamente a la forma de la misma, al espacio y al tiempo. Si se quisiese dudar lo más mínimo de que ambas no son determinaciones pendientes de cosa alguna en sí, sino solamente de sus relaciones con la sensibilidad, necesitaría yo saber cómo cabe encontrar posible que se sepa *a priori*, y, por tanto, antes de todo conocimiento de la cosa, esto es, antes de que ella misma sea dada, de qué naturaleza pueden ser las intuiciones, lo cual se sabe con el tiempo y el espacio. Por esto es perfectamente comprensible tan pronto como ambos son tomados no más que como condiciones formales de nuestra sensibilidad, pero, los objetos, meramente como apariencias, pues entonces podemos representarnos la forma del fenómeno, esto es, la intuición pura, sin duda, por nosotros mismos, esto es, *a priori*.

12

A fin de añadir algo para aclaración y confirmación, debemos solamente considerar el proceder ordinaria e indispensablemente necesario del geómetra. Todas las pruebas de la igualdad general de dos figuras dadas (tales que la una, en todas sus partes, pueda ser colocada en el lugar ocupado por la otra), vienen a reducirse a superponerlas; lo cual, manifiestamente, no es otra cosa que una

proposición sintética relativa a la intuición inmediata; y esta intuición debe ser dada puramente y *a priori*, pues, en otro caso, aquella proposición no podría ser tenida por apodóticamente cierta, sino que tendría solamente certeza empírica. Habría que decir: se aprecia siempre así y esto vale solamente hasta el punto al cual se ha extendido nuestra observación. Que todo el espacio (que no es, el mismo, un límite de otro espacio) tiene tres dimensiones, y que, en absoluto, no puede el espacio tener más, será construido sobre el juicio de que sobre un punto no pueden trazarse más que tres líneas en ángulo recto; pero esta proposición no puede, en modo alguno, ser probada por conceptos, sino que se funda, inmediatamente, en la intuición, y en la intuición pura *a priori*, porque es apodóticamente cierta; que se pueda postular que una línea puede ser prolongada hasta el infinito (*in indefinitum*) o que una serie de cambios (por ejemplo, espacios recorridos por medio del movimiento) deba proseguir infinitamente, presupone, pues, una representación del espacio y del tiempo, que sólo puede depender de la intuición, tanto que ella no está en sí misma, en modo alguno, limitada: pues de conceptos no podría ser desprendida. Así, pues, en la base de la matemática, existen, verdaderamente, intuiciones puras *a priori*, las cuales hacen posibles sus proposiciones sintéticas y apodóticamente; y por esto explica nuestra deducción trascendental de los conceptos de espacio y tiempo, igualmente, la posibilidad de una matemática pura que puede ser ciertamente admitida, **pero**, en modo alguno, comprobada, sin una deducción tal y sin que aceptemos que, todo lo que puede ser dado a nuestros sentidos (a los externos en el espacio, a los in-

ternos en el tiempo) será por nosotros contemplado tal como nos parece, no tal como en sí es.

13

Aquellos que todavía no pueden libertarse del concepto de que el espacio y el tiempo son propiedades reales que dependen de las cosas en sí mismas, pueden ejercitar su ingenio en la siguiente paradoja y, si han intentado en vano su solución, al menos, en algún momento libre de prejuicios, presumir que, quizá, el rebajamiento del espacio y del tiempo a puras formas de nuestra intuición sensible, puede tener fundamento.

Si dos cosas en todas las partes, una por una, que en ambas encontramos (en todas sus propiedades pertenecientes al tamaño y la cualidad), son completamente iguales, debe seguirse que la una en todos los casos y relaciones puede ser puesta en el lugar de la otra, sin que este cambio haya de ocasionar la menor diferencia cognoscible. De hecho ocurre esto también con las figuras iguales en geometría; sólo muestran tal diversidad, abstracción hecha de la plena correspondencia interna, en las relaciones exteriores, diferentes figuras esféricas que no pueden, en modo alguno, ser puestas la una en el lugar de la otra; por ejemplo, los triángulos esféricos de ambos hemisferios, que tienen por base común un arco del ecuador, pueden ser completamente iguales en consideración a los lados así como a los ángulos, de modo que, en ninguno de ellos, si es completamente descrito, aislada y simultáneamente, no está contenido lo que no está dado al mismo tiempo, en la descripción del otro, y, sin embargo, no puede el uno ser colocado en el lugar del otro

(esto es, en el hemisferio opuesto); y, en esto, existe otra diversidad interna de los dos triángulos que ningún entendimiento puede aceptar como tal y que sólo se manifiesta por las relaciones exteriores en el espacio. Yo deseo solamente citar los casos más corrientes que pueden ser tomados de la vida común.

¿Qué puede ser más semejante a mi mano o a mi oreja y más igual en todas sus partes que su imagen en el espejo? Y, sin embargo, yo no puedo colocar la mano que se ve en el espejo en el lugar del original: pues si éste es una mano derecha, aquella es, en el espejo, una izquierda, y la imagen de la oreja derecha es una izquierda también, que jamás puede ocupar el lugar de la primera. Ahora bien, aquí no existe diferencia interna alguna concebible por cualquier entendimiento, y, no obstante, las diferencias son internas, como enseñan los sentidos; pues la mano izquierda, prescindiendo de toda igualdad y semejanza por ambas partes, no puede ser encerrada dentro de los mismos límites que la derecha (no pueden ser congruentes); el guante de una mano no puede ser usado en la otra. ¿Cuál es, pues, la solución? Estos objetos no son, tal vez, representaciones de las cosas tales como en sí mismas son y como las reconocería el entendimiento puro, sino que son intuiciones sensibles, esto es, fenómenos, cuya posibilidad se funda en las relaciones de ciertas cosas, en sí desconocidas, con algo distinto, a saber: nuestra sensibilidad. En ésta, el espacio es la forma de la intuición externa, y la determinación interior de cada espacio se efectúa solamente por la determinación de las relaciones externas con el espacio todo, del cual aquél es una parte (con las relaciones con los sentidos internos), esto es, la

parte es solamente posible por el todo, lo cual, en cosas en sí mismas, como objetos del entendimiento puro, jamás ocurre, pero sí cuando se trata de puros fenómenos. Por esto, tampoco podemos hacer inteligible, por concepto alguno único, la diferencia entre cosas semejantes e iguales, pero, sin embargo, incongruentes (por ejemplo, caracoles enlazados en sentido contrario), sino solamente por relaciones como la de la mano derecha a la izquierda, que proceden inmediatamente de la intuición.

PRIMERA OBSERVACIÓN

La matemática pura, y, especialmente, la pura geometría, puede tener realidad objetiva con la condición de que solamente concierne a objetos de los sentidos, con respecto a los cuales subsiste el principio de que, nuestra representación sensible, en ningún modo, es una representación de las cosas en sí mismas, sino solamente una representación de ellas tal como nos aparecen. De aquí se sigue que, las proposiciones de la geometría, no son determinaciones de un puro ente de nuestra fantasía creadora, que, por tanto, no podrían ser referidas con seguridad a objetos reales, sino que valen de un modo necesario para el espacio, y, por esto, también para todo lo que puede encontrarse en el espacio, porque el espacio no es otra cosa que la forma de todas las apariencias externas, bajo la cual sólo pueden sernos dados los objetos de los sentidos. La sensibilidad, cuya forma constituye el fundamento de la geometría, es aquello sobre lo cual se cimenta la posibilidad de los fenómenos exteriores; éstos, pues, no pueden contener jamás algo distinto de lo que la geome-

tría les prescribe. Una cosa completamente distinta sería si los sentidos hubieran de representarse los objetos tales y como son en sí mismos. Pues, en este caso, de la representación del espacio, que el geómetra establece *a priori* con todas las propiedades de la misma, no se seguiría aún, en modo alguno, que todo esto, incluso lo que de ello se deduce, hubiera de estar así precisamente dado en la Naturaleza. Se tendría el espacio de los geómetras por pura invención y no se le prestaría validez objetiva alguna, porque no se comprende cómo habrían de concordar necesariamente las cosas con la imagen que, por nosotros mismos, y de antemano, nos formamos de ellas. Pero si esta imagen, o aún más, esta intuición formal, es la propiedad esencial de nuestra sensibilidad, no se representa cosas en sí mismas, sino solamente sus fenómenos, es muy fácil comprender e igualmente probar de un modo irrefutable, que todo objeto exterior de nuestro mundo de los sentidos debe concordar necesariamente, con toda exactitud, con las proposiciones de la geometría, porque la sensibilidad, por su forma de intuición externa (el espacio), de la cual se ocupa el geómetra, hace, ante todo, ella misma, posibles aquellos objetos como puros fenómenos. Siempre será un caso digno de notarse en la historia de la filosofía, que ha habido un tiempo en el cual los mismos matemáticos, que también eran filósofos, empezaron a dudar, no ciertamente de la exactitud de sus proposiciones geométricas, en cuanto conciernen puramente al espacio, sino de la validez objetiva y del empleo de estos mismos conceptos y de todas las aplicaciones geométricas de los mismos a la Naturaleza; pues tropezaban con la dificultad de que, una línea, en la Naturaleza, debe

estar constituida por puntos físicos; por consiguiente, el espacio verdadero, en el objeto, por partes simples, aunque el espacio, que el geómetra tiene en el pensamiento, no puede, en modo alguno, consistir en esto. No reconocían que este espacio del pensamiento hace posible el espacio físico, esto es, la extensión de la materia misma; que ésta no es, en modo alguno, una creación de la cosa en sí, sino sólo una forma de nuestro poder de representación sensible; que todo objeto en el espacio es puro fenómeno, es decir, no es cosa en sí misma, sino representación *de* nuestra intuición sensible que encontramos en nosotros *a priori*, y que contiene la razón de la posibilidad de todos los fenómenos externos (según su forma); que ésta debe concordar de un modo necesario y el más preciso con las proposiciones del geómetra, las cuales no obtiene éste de concepto alguno inventado, sino de los fundamentos subjetivos de todo fenómeno externo, a saber: de la sensibilidad misma. De este modo, y de ningún otro, puede el geómetra asegurarse frente a los embrollos de una metafísica superficial contra la indudable realidad objetiva de sus proposiciones, por sorprendentes que aquéllos le puedan parecer porque no se ha remontado hasta la fuente de sus conceptos.

SEGUNDA OBSERVACIÓN

Todo lo que nos haya de ser dado como objeto, es preciso que nos sea dado en la intuición. Pero todas nuestras intuiciones se producen solamente, por medio de los sentidos; el entendimiento no contempla, sino que refleja solamente. Ahora bien: puesto que los sentidos, según

acabamos de probar, nunca, y en parte alguna singular, nos dan a conocer las cosas en sí mismas, sino solamente sus fenómenos, pero éstos son puras representaciones de la sensibilidad, "todos los cuerpos juntos en el espacio, dentro del cual se encuentran, no deben tampoco ser tenidos por otra cosa que por meras representaciones en nosotros, y no deben existir en parte alguna más que en nuestro pensamiento". ¿No es éste, pues, el idealismo manifiesto?

El idealismo consiste en la afirmación de que no hay otros seres que seres pensantes; las otras cosas que creemos observar en la intuición, serán solamente representaciones de seres pensantes, a los cuales, de hecho, fuera de ellos, no corresponde objeto alguno existente. En contra de esto, yo digo: nos son dadas cosas, como objetos de nuestra sensibilidad, existentes fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí, nada sabemos, sino que conocemos sólo sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros en tanto que afectan nuestros sentidos. Según esto, confieso, ciertamente, que fuera de nosotros hay cuerpos, esto es, cosas, las cuales conocemos por medio de las representaciones que nos proporciona su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque, con respecto a lo que puedan ser en sí, nos son completamente desconocidas, y a las cuales damos la denominación de cuerpo, cuya palabra, pues, significa meramente la apariencia de objetos para nosotros desconocidos, pero no menos verdaderos. ¿Se puede llamar a esto idealismo? Es precisamente lo contrario.

Que, sin perjuicio de la existencia real de las cosas exteriores, se pueda decir, de multitud de su predicados, que no pertenecen a estas cosas en sí mismas, sino solamente

a sus apariencias, y que no tienen existencia propia alguna fuera de nuestra representación, es algo que, ya mucho antes de los tiempos de Locke, pero principalmente después de éste, se ha aceptado y confesado generalmente. A estos predicados pertenecen el calor, el color, el gusto, etcétera. Pero si yo, aparte de estas cualidades, aún cuento entre los meros fenómenos, por razones de importancia, las cualidades restantes de los cuerpos que se llaman *primarias*: la extensión, el lugar, y, sobre todo, el espacio, con todo lo de él dependiente (impenetrabilidad o materialidad, forma, etcétera), contra esto no se puede alegar el menor fundamento de inadmisibilidad; y del mismo modo que, el que sostiene que el color no es una propiedad que dependa del objeto mismo, sino sólo de la modificación del sentido de la vista, no puede ser, por esto, llamado un idealista, del mismo modo mi doctrina no puede llamarse idealista sencillamente, porque yo encuentro que, aún más, *todas las propiedades que completan la intuición de un cuerpo*, pertenecen meramente a su fenómeno; pues la existencia de la cosa que aparece no es de este modo suprimida, como en el verdadero idealismo, sino que se indica solamente que, por medio de los sentidos, no podemos, en modo alguno, conocer lo que esta existencia de las cosas sea en sí misma.

Quisiera saber cómo deberían ser hechas mis afirmaciones a fin de que no contuvieran una tesis idealista. Sin duda, debería yo decir, no sólo que la representación del espacio es completamente conforme a las relaciones que nuestra sensibilidad tiene con el objeto, pues esto lo he dicho, sino que es completamente semejante al **objeto**, afirmación a la cual no puedo atribuir sentido alguno,

así como tampoco a la de que la sensación de rojo tiene una semejanza con la propiedad del cinabrio, que despierta en mí esa sensación.

TERCERA OBSERVACIÓN

Después de esto, se puede rechazar ahora una objeción fácil de prever, pero fútil, a saber: "que por la idealidad del espacio y del tiempo, todo el mundo de los sentidos se cambiaría en pura apariencia". Según esto, se habría destruido primeramente toda apreciación filosófica de la naturaleza del conocimiento sensible, porque se hace consistir la sensibilidad solamente en una representación embrollada, por la cual, sin embargo, reconoceríamos siempre las cosas como son, pero sin tener la capacidad de traer todo a clara conciencia en esa representación nuestra; en contra, hemos probado que la sensibilidad no se funda en esa distinción lógica de la claridad y la oscuridad, sino en la distinción genética del origen del conocimiento mismo, pues el conocimiento sensible no representa, en modo alguno, las cosas como son, sino solamente el modo como afectan a nuestros sentidos, y así, que por ellas, solamente son dados a reflexión al entendimiento los fenómenos, no las causas mismas. Después de esta rectificación necesaria, nace una objeción que brota de una interpretación falsa imperdonable y casi premeditada, como si mi doctrina convirtiese todas las cosas del mundo de los sentidos en pura apariencia.

Si nos es dado el fenómeno, todavía somos libres de juzgar por él la cosa como queramos. Aquél, es decir, el fenómeno, se funda en los sentidos, pero este juicio se fun-

da en el entendimiento, y lo que se pregunta es solamente si, en esta determinación del objeto, puede haber verdad o no. Pero la diferencia entre verdad y ensueño no se decide por la cualidad de las representaciones que se refieren a los objetos, pues ellas son en ambos iguales, sino por el enlace de las mismas según las reglas, que determinan la conexión de las representaciones en el concepto de un objeto y por el grado hasta el cual puede o no coexistir en una experiencia. Y no depende para nada de los fenómenos que nuestro conocimiento tome la apariencia por verdad, esto es, que la intuición, por la cual nos es dado un objeto, sea tenida como concepto del objeto, o también de la existencia del mismo lo cual solamente el entendimiento puede concebir. El curso de los planetas nos lo representan los sentidos, ya hacia la derecha, ya hacia la izquierda, y en ello no hay ni verdad ni falsedad, pues, en cuanto nos informamos de que esto es, ante todo, solamente un fenómeno, no juzgamos aún absolutamente nada acerca de la cualidad objetiva del movimiento. Pero si el entendimiento no procura evitar que ese modo subjetivo de representación sea tomado por objetivo, puede fácilmente nacer un juicio falso; por eso se dice que el movimiento del planeta parece regresivo; pero la apariencia no puede imputarse a los sentidos, sino al entendimiento, al cual concierne únicamente pronunciar un **juicio** objetivo acerca del fenómeno.

De este modo, si no reflexionando tampoco sobre el origen de nuestras representaciones, enlazamos nuestras intuiciones de los sentidos, contengan lo que quieran, en el espacio y en el tiempo, según las reglas de la conexión de todos los conocimientos en una experiencia, puede, sin

embargo, según que seamos imprudentes o precavidos, nacer una apariencia engañosa o una verdad; esto se refiere solamente al uso de las representaciones sensibles en el entendimiento, y no a su origen. Igualmente, si todas las representaciones de los sentidos, con su forma, a saber: el espacio y el tiempo, no las considero más que como fenómenos, y las últimas como una pura forma de la sensibilidad que, fuera de ella, no se encuentra, en modo alguno, en el objeto, y si utilizo las representaciones mismas sólo en la relación a la experiencia posible, no hay el menor motivo de error, o una apariencia de que yo las tenga por puros fenómenos, pues pueden, empero, conexionarse justamente en la experiencia según las reglas de la verdad. De tal modo, todas las proposiciones de la geometría valen tanto con respecto al espacio como con respecto a todos los objetos de los sentidos, por consiguiente, con respecto a toda la experiencia posible, ya considere yo el espacio como una pura forma de la sensibilidad o como algo que responde a las cosas mismas, aunque sólo en el primer caso puedo comprender cómo sea posible conocer *a priori* aquellas proposiciones de todos los objetos de la intuición externa; en otro caso, con respecto a toda experiencia posible, permanece todo tal como si no hubiese emprendido ese descuido de la opinión pública.

Pero si me atrevo a pasar, con mis conceptos de espacio y tiempo, sobre toda experiencia posible, lo cual es inevitable, si los considero como propiedades que dependen de las cosas mismas (pues, ¿qué me podía impedir hacerlos valer por las cosas mismas aunque mis sentidos estuviesen constituidos de otro modo y ya se acomodasen

o no a ellas?), entonces puede nacer un importante error, que se funda en una apariencia, puesto que lo que era una mera condición de la intuición de la cosa dependiente de mi sujeto y segura para todos los objetos de los sentidos, por consiguiente, válida sólo para toda la experiencia posible, la tenía por válida en general porque la refería a las cosas en sí mismas y no la limitaba a las condiciones de la experiencia.

Así, pues, es igualmente falso que mi doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo convierta en puras apariencias todo el mundo de los sentidos, puesto que, más bien, es el único medio de asegurar sobre objetos verdaderos el empleo de uno de los conocimientos más importantes, a saber, aquel que desarrolla la matemática *a priori*, e impedir que pueda ser tenido por pura apariencia, porque, sin esta observación, sería completamente imposible decidir si las intuiciones de espacio y tiempo, que no las tomamos de experiencia alguna, y que, por tanto, están dadas *a priori* en nuestra representación, son puras quimeras que nos forjamos nosotros mismos, a las cuales no corresponde objeto alguno, a lo menos de un modo adecuado, y, por tanto, si la geometría misma es una simple apariencia; por el contrario, nosotros hemos probado su indiscutible validez con respecto a los objetos del mundo de los sentidos, precisamente porque éstos son puros fenómenos.

Es igualmente falso que estos mismos principios, por hacer meros fenómenos de las representaciones de los sentidos, convierten la experiencia en simple apariencia, en vez de Verdad, puesto que son más bien el medio propio de precaver la apariencia trascendental, con la cual se ha engañado la metafísica en todos los tiempos, y por la cual ha sido

arrastrada a los intentos infantiles de precipitarse tras pompas de jabón, por tomar, por cosas en sí, apariencias que, sin embargo, son meras representaciones; de donde resultan todos aquellos admirables grados de la antinomia de la razón, que mencionaré más adelante y que son rechazados por esta observación sola: que el fenómeno, en tanto que empleado en la experiencia, y la verdad, en tanto que sale de los límites de ella misma y es trascendente, no se producen más que como simples apariencias.

Así, puesto que yo dejo su realidad a las cosas que nos representamos por medio de los sentidos, y solamente limitado aquí nuestra intuición sensible de estas cosas, de tal modo que ella no representa, en ninguna de sus partes, ni aun en las intuiciones puras del espacio y del tiempo, algo más que meros fenómenos de aquellas cosas, pero nunca las propiedades de las mismas en sí, esto no es apariencia alguna general de las cosas inventadas por mí, y mi protesta contra toda pretensión de idealismo es tan concluyente y clara, que hasta parecería superflua si no hubiese jueces incompetentes que, mientras necesitan para cada desviación de sus opiniones falsas, aunque comunes, un nombre viejo, y nunca juzgan por el espíritu de las denominaciones filosóficas, sino que están solamente pendientes de la letra, se hallan dispuestos a sustituir por sus propios errores los conceptos precisos, y a falsar éstos y deformarlos por este medio. Puesto que yo mismo he dado a mi teoría el nombre de idealismo trascendental, nadie tiene derecho a confundirla con el idealismo empírico de Descartes (aunque éste era solamente un problema, por cuya insolubilidad todo el mundo es libre, según la opinión de Descartes, de negar la existencia del mundo corporal,

porque este problema nunca puede ser suficientemente contestado), o con el idealismo místico y exaltado de Berkeley (frente al cual y contra otras quimeras semejantes, nuestra crítica contiene más bien el verdadero remedio). Pues esto que yo llamo mi idealismo no se refiere a la existencia de la cosa, y la duda de la misma determina propiamente el idealismo en su sentido comúnmente aceptado, puesto que, dudar de ella, no se me ha ocurrido nunca, sino sólo de la representación sensible de la cosa a la cual pertenecen, ante todo, el espacio y el tiempo; y de éstos y, con ellos, en general, de todos los fenómenos, he indicado solamente que no son cosas (sino solamente modos de representación), ni tampoco son determinaciones pertenecientes a las cosas en sí mismas. La palabra trascendental, que no significa jamás para mí una relación de nuestro conocimiento con la cosa, sino solamente con la *facultad del conocimiento*, debía evitar esa falsa interpretación. Pero antes de que esta determinación ocasione, en el porvenir, esa interpretación falsa, la retiro y quiero sustituirla por la de idealismo crítico. Mas, si es de hecho un idealismo recusable convertir cosas reales (no fenómenos) en puras representaciones, ¿con qué nombre se querrá denominar aquel que, por el contrario, convierte puras representaciones en cosas? Yo creo que se le puede llamar idealismo *soñador*, para diferenciarlo del anterior, que puede llamarse *exaltado*, los cuales deben ser ambos reprimidos por el mío, llamado, en otro tiempo, trascendental y, mejor, *crítico*.

DE LA PRINCIPAL CUESTIÓN TRASCENDENTAL

SEGUNDA PARTE

¿Cómo es posible la CIENCIA NATURAL pura?

14

Naturaleza es el ser de las cosas, en tanto que está determinado por leyes naturales generales. Si la Naturaleza hubiese de significar el ser de las cosas *en sí mismas*, no podríamos conocerla jamás, ni *a priori*, ni *a posteriori*. *A priori*, no, pues ¿cómo queremos nosotros saber lo que corresponde a las cosas en sí mismas, puesto que esto no puede nunca verificarse por descomposición de nuestros conceptos (proposiciones analíticas), dado que yo no quiero saber lo que en mi concepto de una cosa está contenido (pues esto corresponde a su ser lógico), sino lo que de la realidad de la cosa se añade al concepto y, por medio de lo cual, sea determinada la cosa misma en su ser, fuera de mi concepto? Mi entendimiento y las condiciones por las cuales puede relacionar las determinaciones de las cosas en su ser, no prescribe regla alguna a las cosas mismas; éstas no se regulan según mi entendimiento, sino que mi entendimiento deberá regularse según ellas; deberían, pues, serme dadas de antemano, para desprender de ellas estas determinaciones, pero entonces no serían reconocidas *a priori*.

También *a posteriori* será imposible tal reconocimiento

de la naturaleza de las cosas en sí mismas. Pues si la experiencia me debe enseñar las *leyes* mediante las cuales está dado el ser de las cosas, estas leyes, en cuanto corresponden a las cosas en sí mismas, deberán corresponder también *necesariamente* a ellas, fuera de mi experiencia. Mas la experiencia me enseña lo que es y como es, pero jamás que necesariamente deba ser así y no de otro modo. Así, pues, jamás puede enseñar la naturaleza de las cosas en sí mismas.

15

Ahora bien: nosotros estamos, sin embargo, verdaderamente en posesión de una ciencia natural pura, la cual, *a priori* y con toda aquella necesidad que es exigible a las proposiciones apodícticas, expone leyes bajo las cuales está dada la Naturaleza. Debo solamente poner aquí por testigo aquella propedéutica de la ciencia de la Naturaleza que, con el título de ciencia natural general, precede a toda física (la cual está fundada sobre principios empíricos). En ella se encuentra la matemática aplicada a los fenómenos, y también puras proposiciones discursivas (de conceptos), las cuales constituyen la parte filosófica del conocimiento natural puro. Solamente que hay también en ella mucho que no es puro e independiente de la fuente de la experiencia, tal como el concepto de *movimiento*, de *impenetrabilidad* (en el cual se funda el concepto empírico de materia), de *inercia*, y otros que impiden que pueda llamarse ciencia natural pura; además, se refiere solamente a los objetos de los sentidos exteriores; así, pues, no ofrece ejemplo alguno de una ciencia natural general en el sentido más estricto, pues ésta debe presentar la Naturaleza mediante leyes generales, ya se refiera al objeto de los sentidos ex-

temos o al del sentido interno (al objeto de la física como al de la psicología). Pero entre las proposiciones de la física general se encuentran algunas que poseen verdaderamente la generalidad que exigimos, como las proposiciones: la substancia permanece y subsiste; todo lo que sucede debe estar siempre predeterminado por una causa, según leyes permanentes. Éstas son, en verdad, leyes naturales generales que valen plenamente *a priori*. Hay, pues, de hecho, una ciencia natural pura; y ahora cabe preguntar: ¿cómo es posible esta ciencia natural pura?

16

Aún toma la palabra Naturaleza otro sentido que determina el objeto, mientras que, en el sentido anteriormente mencionado, designa solamente la regularidad de las determinaciones del ser de las cosas en general. La Naturaleza, pues, considerada *materialiter*, es la totalidad de los objetos de la experiencia. A éstos tenemos únicamente que referirnos aquí, pues fuera de ellos, las cosas que nunca pueden ser objeto de nuestra experiencia, si han de ser reconocidas según su naturaleza, producen en nosotros conceptos cuya significación jamás podrá ser dada *in concreto* (en ejemplo alguno de experiencia posible) y de cuya naturaleza deberíamos formarnos, pues, puros conceptos, acerca de cuya realidad, esto es, si se refieren verdaderamente a objetos, o son meros pensamientos, nada podríamos decidir. El conocimiento de lo que no podría ser objeto de la experiencia, sería hiperfísico, y con tal conocimiento no tenemos absolutamente nada que ver, sino con el conocimiento natural, cuya realidad puede ser confirmada por la expe-

rienda, aunque sea igualmente posible *a priori* y preceda a toda experiencia.

17

Lo formal de la Naturaleza en este sentido estricto es, pues, la regularidad de todos los objetos de la experiencia, y hasta tanto que es reconocida *a priori* la regularidad necesaria de los mismos. Pero está precisamente demostrado que las leyes de la Naturaleza no pueden ser jamás reconocidas *a priori* en los objetos, en tanto que son consideradas no en relación a la experiencia posible, sino como cosas en sí mismas. Pero nosotros no tenemos nada que ver aquí tampoco con las cosas en sí mismas (cuya propiedad ponemos aparte), sino solamente con las cosas como objeto de una experiencia posible, y la totalidad de las mismas es lo que llamamos propiamente aquí Naturaleza. Y ahora pregunto yo, si se trata de la posibilidad de un conocimiento natural *a priori*, si será mejor proponer así el tema: ¿cómo es posible reconocer en general *a priori* la regularidad necesaria de las cosas como objeto de la experiencia o la regularidad necesaria de la experiencia misma en relación con todos sus objetos?

Bien mirada, la solución de esta pregunta, ya sea formulada en la una o en la otra forma, con relación al conocimiento natural puro (que constituye precisamente el punto esencial de la cuestión), será completamente la misma. Pues las leyes subjetivas, mediante las cuales es sólo posible un conocimiento experimental de las cosas, valen también para estas cosas como objeto de una experiencia posible (pero, sin duda, no para ellas como cosas en sí mismas, las cuales tampoco son tomadas aquí en conside-

ración). Es completamente **indiferente** decir: sin la ley que establece que si un hecho es percibido, debe ser siempre referido a algo que precede, de lo cual se sigue según una regla general, jamás puede ser tenido como experiencia un juicio de percepción; o expresarse de este modo: todo aquello de lo cual la experiencia enseña que sucede, debe tener una causa.

Sin embargo, es más conveniente elegir la primera fórmula. Pues en ella podremos tener *a priori*, y antes que todos los objetos dados, un conocimiento de aquellas condiciones bajo las cuales es sólo posible una experiencia con respecto a ellos; pero jamás de a qué leyes están en sí mismos sometidos, sin relación con la experiencia posible; así, no podremos estudiar de otro modo la naturaleza de las cosas *a priori*, que como investigamos las condiciones y leyes generales (aunque subjetivas), merced a las cuales es solamente posible un conocimiento tal como experiencia (según la pura **forma**), y, consecuentemente, podremos determinar la posibilidad de las cosas como objeto; pues si eligiese el segundo modo de expresión y buscase las condiciones *a priori* según las cuales es posible la Naturaleza como objeto de la experiencia, incurriría fácilmente en errores y me imaginaría que se trata de la Naturaleza como una cosa en sí, y entonces me quedaría vagando en infructuosos e interminables esfuerzos, por cosas de las cuales no me es dado buscar leyes.

Así, pues, nos referiremos aquí puramente a la experiencia y a las condiciones generales y dadas *a priori* de su posibilidad, y según ellas determinaremos la Naturaleza como el objeto total de toda experiencia posible. Supongo que se me entenderá que yo no trato aquí de las reglas

de la observación de una Naturaleza que está ya dada, las cuales presuponen ya la **experiencia**, así, **pues**, no trato de cómo (por la experiencia) podremos aprender las leyes de la Naturaleza, pues éstas no serían entonces leyes *a priori* y no darían lugar a ciencia natural pura alguna, sino de cómo las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia, son igualmente las fuentes de las cuales deberían derivarse todas las leyes naturales generales.

18

Debemos, pues, notar ante todo, que, aunque todos los juicios de experiencia son empíricos, esto es, tienen su base en la observación inmediata de los sentidos, sin embargo, no son por eso, al contrario, juicios de experiencia todos los juicios empíricos, sino que, sobre lo empírico, y preferentemente, sobre lo dado en la intuición sensible, todavía deben existir conceptos especiales que tienen su origen completamente *a priori* en el entendimiento puro, bajo los cuales se subsumirá, ante todo, aquella observación y, entonces, por medio de los mismos, puede ser transformado en experiencia.

Los juicios empíricos, en cuanto tienen validez objetiva, son juicios DE EXPERIENCIA; pero aquellos que solamente son válidos de un modo subjetivo, los llamo yo puramente juicios DE PERCEPCIÓN. Los últimos no necesitan de concepto alguno puro del entendimiento, sino sólo del enlace lógico de la observación en un sujeto pensante. Pero los últimos exigen siempre, sobre las representaciones de la intuición sensible, aun, de un modo especial, conceptos originariamente formados en el entendimiento, los cuales

hacen precisamente que el juicio de la experiencia tenga valor objetivo.

Todos nuestros juicios son, **primero**, juicios de percepción; valen puramente para nosotros, es decir, para nuestro sujeto, y sólo después les damos una nueva relación, a saber: una relación con un objeto, y les hacemos valer también para nosotros en todo tiempo, e igualmente para cualquier otro; pues si un juicio concuerda con un objeto, deben todos los juicios sobre el mismo objeto **concordar** también, y así la validez objetiva de los juicios de experiencia no significa otra cosa que la necesaria validez general de los mismos. Pero también, por el contrario, si encontramos causas para tener un juicio por necesario y generalmente válido (lo cual jamás se funda en la percepción, sino en los conceptos puros del entendimiento, bajo los cuales está subsumida la percepción), debemos tenerle, pues, por objetivo; esto es, que no expresa solamente una relación de la percepción con un sujeto, sino una propiedad del objeto; pues no habría fundamento alguno para que otro juicio hubiese de convenir necesariamente con el mío, si no fuese la unidad del objeto, al cual se refieren todos, con la cual convienen y por la cual, también, todos deben concordar los unos con los otros.

19

Según esto, la validez objetiva y la validez general necesaria (para todo el mundo), son conceptos equivalentes, y si bien no conocemos el objeto en sí, al considerar un juicio como generalmente válido, y, por consiguiente, necesario, entendemos, pues, precisamente con esto que es válido objetivamente. Reconocemos por este juicio el objeto (aun-

que, por otra parte, siga siendo desconocido cómo pueda ser en sí mismo), por el enlace generalmente válido y necesario de la observación dada; y puesto que esto ocurre con todos los objetos de los sentidos, los juicios de la experiencia no recibirán su validez objetiva del reconocimiento inmediato de los objetos (pues esto es imposible), sino solamente de la condición de la validez general de los juicios empíricos, los cuales, como queda dicho, no se fundan jamás en las condiciones empíricas y, en general, sensibles, sino en un concepto puro del entendimiento. El objeto permanece siempre desconocido en sí mismo; pero si, por el concepto del entendimiento, es determinado como válido en general el enlace de las representaciones que le es dado por él a nuestra sensibilidad, será determinado el objeto por esta relación, y el juicio es objetivo.

Aclararemos esto. Que el cuarto está caliente, que el azúcar es dulce, que el ajeno es agradable ¹, son sólo juicios subjetivamente válidos. No exige en modo alguno que, yo mismo, en todo momento, o cualquiera otra, haya de juzgarlo igual que yo; expresan solamente una rela-

¹ Confieso gustoso, que estos ejemplos no representan juicios de **percepción** tales que, alguna vez, pudieran convertirse en juicios de experiencia, si se añadiera también un concepto del entendimiento, porque se refieren sólo al sentimiento que todo el mundo reconoce como meramente subjetivo, y que, por consiguiente, jamás deben ser atribuidos al objeto, y, por tanto, tampoco pueden convertirse nunca en objetivos; quería yo sólo anteriormente, ofrecer un ejemplo del juicio que es, no más, subjetivamente válido; y no contiene en sí base alguna para la validez general necesaria, y, por medio de esto, para una relación con el objeto. Un ejemplo de juicios de observación que se convierten en juicios de experiencia por medio del concepto del entendimiento añadido, se encuentra en la próxima nota.

ción de dos estados de sensibilidad en el mismo sujeto, a saber: en mí mismo y aun solamente en mi actual estado de percepción, y no deben, por tal razón, tampoco, hacerse valer para el objeto; a éstos los llamo yo juicios de percepción. Otra cosa completamente distinta ocurre con los juicios de experiencia. Lo que me enseña la experiencia en ciertas circunstancias, me lo debe enseñar siempre y también a los demás, y la validez de lo mismo no se limita al sujeto o a su estado actual. Por eso declaro todos estos juicios como objetivamente válidos; como, por ejemplo, si digo, el aire es elástico, este juicio es, ante todo, solamente un juicio de percepción; relaciono solamente dos estados de sensibilidad en mis sentidos; si quiero que se pueda llamar juicio de experiencia, exijo que este enlace se haga bajo una condición que le convierta en general válido; exijo que, yo mismo, en todo tiempo, y también todos los demás, hayan de enlazar necesariamente la misma observación en las mismas circunstancias.

20

Deberemos, según eso, descomponer la experiencia en general, para ver lo que está contenido en ese producto de los sentidos y del entendimiento, y cómo es posible este mismo juicio de experiencia. En la base está la intuición, de la cual soy consciente, esto es, la percepción (*perceptio*), que solamente pertenece a los sentidos. Pero, en segundo lugar, pertenece también a la experiencia el juicio (que solamente corresponde al entendimiento). Ahora bien: este juicio puede ser de dos clases: primera, en la cual solamente comparo las observaciones, y las enlazo en una conciencia de mi estado; segunda, en la cual las enlazo en una

conciencia en general. El primer juicio es, sencillamente, un juicio de percepción, y, como tal, tiene sólo validez subjetiva; es solamente un enlace de las observaciones en mi estado de ánimo, sin relación al objeto. Según eso, no es bastante para la experiencia, como se cree generalmente, comparar observaciones y enlazarlas en una conciencia por medio de juicios; de aquí no nace validez general sin necesidad alguna de los juicios, merced a los cuales pueden sólo ser objetivamente válidos y constituir experiencia.

Precede, pues, un juicio completamente distinto cuando la observación se convierte en experiencia. La intuición dada debe ser subsumida bajo un concepto que determine la forma del juicio en general con respecto a la intuición, que enlace la conciencia empírica de la última en una conciencia general y, de este modo, proporcione validez general al juicio empírico; el mismo concepto es un puro concepto del entendimiento *a priori*, el cual no hace más que determinar el modo general cómo una intuición puede servir para el juicio. Sea tal concepto el concepto de causa; determina la intuición que está subsumida en él, por ejemplo, la del aire, con respecto al juicio en general, esto es que, el concepto de aire en relación con la dilatación, sirve, en un juicio hipotético, a la relación del antecedente al consecuente. El concepto de causa es, pues, un puro concepto del entendimiento, el cual se distingue completamente de toda percepción posible y sirve solamente para determinar, en general, aquella representación que está contenida bajo él en relación al juicio, y, con esto, para hacer posible un juicio generalmente válido.

Ahora bien: antes de que un juicio de observación pueda convertirse en un juicio de experiencia, se exige, primero,

que la percepción esté subsumida bajo un semejante concepto del entendimiento; por ejemplo, el aire está subsumido bajo el concepto de causa, el cual determina como hipotético el juicio sobre el mismo con respecto a la dilatación. ¹ Por eso esa dilatación no es ahora representada como puramente perteneciente a mi percepción del aire en mi estado, o en varios de mis estados, o en el estado de la observación de otro, sino como perteneciente a él *necesariamente*, y este juicio, el aire es elástico, se convierte en válido en general, y, ante todo, en juicio de experiencia, porque preceden ciertos juicios que subsumen la intuición de aire bajo los conceptos de causa y efecto, y por esto determinan las percepciones, no solamente las unas respecto de las otras en mi sujeto, sino con respecto a la forma del juicio en general (aquí lo hipotético), y, de este modo, hacen válido en general el juicio empírico.

Si se descomponen todos sus juicios sintéticos, en tanto que valen objetivamente, se encuentra que nunca consisten en puras intuiciones enlazadas meramente, como, por lo común, se pretende, por comparación en un juicio, sino que serían imposibles si no se hubiese añadido aún a los conceptos sacados de la intuición un puro concepto del

¹ Para presentar un ejemplo más claro, tomemos el siguiente: *si un rayo de sol cae sobre la piedra, ésta se calienta*. Éste es un juicio puramente de percepción, y no contiene necesidad alguna; puedo haber hecho frecuentemente esta observación, cualquier otro puede también haberla hecho; las percepciones se encuentran solamente enlazadas de este modo comúnmente. Pero si digo: *el sol calienta la piedra*, entonces a la observación se añade el concepto de causa, el cual enlaza necesariamente el concepto de rayo de sol con el de calor, y el juicio sintético se hace necesariamente válido en general, por consiguiente objetivo, y de una percepción se cambia en una experiencia.

1 entendimiento, bajo el cual aquellos conceptos están subsu-
 1 midos, y así ante todo, son enlazados en un juicio de va-
 lidez objetiva. Aun los juicios de la matemática pura, en
 sus axiomas más simples, no están excluidos de esta condi-
 ción. El principio, la línea recta es la más corta entre dos
 puntos, presupone que la línea está subsumida bajo el con-
 cepto de magnitud, el cual ciertamente no es, en modo
 alguno, una intuición pura, sino que tiene solamente su
 asiento en el entendimiento y sirve para determinar la in-
 tuición (de línea), con el fin del juicio que se puede for-
 mular acerca de ella, en consideración a la cantidad de la
 misma, a saber, de la pluralidad (como *judicia plurati-
 va*)¹, en tanto que por ella entendemos que, en una in-
 tuición dada, está contenido mucho de la misma cualidad.

21

Ahora bien: para explicar la posibilidad de la experien-
 cia, en tanto que se funda en puros conceptos del enten-
 dimiento *a priori*, debemos presentar previamente, en un
 cuadro completo, lo que corresponde a los juicios en ge-
 neral y a los diversos momentos del entendimiento en los
 mismos; pues los puros conceptos del entendimiento, que
 no son otra cosa que conceptos de intuiciones en general,
 en tanto que éstas están determinadas, en razón del uno

¹ Así quisiera yo que se denominaran los juicios que se llaman en *lógica particularia*. Pues la última expresión, contiene ya el pensamiento de que no son generales. Pero si parto de la unidad (en juicios individuales) y paso así a la totalidad, no puedo mezclar relación alguna a la totalidad; pienso sólo en la pluralidad sin totalidad, no en la exclusión de la misma. Esto es necesario, si ha de suponerse el momento lógico del puro concepto del entendimiento; en el uso lógico, puede seguirse la denominación antigua.

o del otro de estos momentos, por juicios en sí mismos, por tanto necesariamente y con validez general, se ofrecerán exactamente de un modo paralelo. Por este medio, también las proposiciones fundamentales *a priori* de la posibilidad de toda experiencia como un conocimiento objetivo empíricamente válido, serán determinadas de un modo completamente exacto. Pues éstas no son otra cosa que proposiciones que subsumen toda observación (según ciertas condiciones generales de la intuición) bajo aquellos puros conceptos del entendimiento.

CUADRO LÓGICO DE LOS JUICIOS

1

De cantidad

Generales.

Particulares.

Individuales.

De cualidad

Afirmativos.

Negativos.

Infinitos.

De relación

Categoricos.

Hipotéticos.

Disyuntivos.

De modalidad

Problemáticos.

Asertóricos.

Apodícticos.

CUADRO TRASCENDENTAL DE LOS CONCEPTOS DEL ENTENDIMIENTO

1

De cantidad

Unidad (medida).

Pluralidad (cantidad).

Totalidad (todo).

De cualidad

Realidad.

Negación.

Limitación.

De relación

Sustancia.

Causa.

Relación.

De modalidad

Posibilidad.

Existencia.

Necesidad.

CUADRO FISIOLÓGICO PURO DE LOS
PRINCIPIOS GENERALES DE LA
CIENCIA NATURAL

1

Axiomas
De la intuición.

2

Anticipaciones
De la observación.

3

Analogías
De la experiencia.

Postulados
Del pensamiento empí-
rico en general.

21 a

Para comprender en un concepto todo lo dicho hasta aquí, es, ante todo, necesario recordar al lector que aquí no se trata del origen de la experiencia, sino de lo que en ella esté dado. Lo primero pertenece a la psicología empírica, y aun ello mismo no podría jamás ser convenientemente desarrollado sin lo segundo, que pertenece a la crítica del conocimiento, y, especialmente, del entendimiento.

La experiencia consiste en intuiciones que pertenecen a la **sensibilidad**, y en juicios que solamente son asuntos del entendimiento. Pero aquellos juicios que el entendimiento forma solamente de intuiciones sensibles, no son ya, ni mucho menos, juicios de experiencia. Pues, en aquel caso, el juicio enlazaría solamente las percepciones, tales como están dadas en la intuición sensible; pero, en último caso, los juicios deben expresar lo que contiene la experiencia en general, por consiguiente, no lo que contiene la mera percepción, cuya validez es puramente subjetiva. El juicio de experiencia debe, pues, añadir algo todavía sobre la intuición sensible y, al enlace lógico de la misma (después que ésta, por comparación, se ha hecho general) en un juicio, debe añadir algo que determina el juicio sintético como necesario y, por eso, como válido en general; y esto no puede ser otra cosa que aquel concepto que representa como determinada en sí la intuición con respecto a una forma del juicio más bien que a otra, esto es, un concepto de aquella unidad sintética de la intuición, que solamente puede ser representada por una función lógica dada del juicio.

22

En suma: la función de los sentidos es contemplar; la del entendimiento, pensar. Pero pensar es relacionar representaciones en una conciencia. Esta relación, o procede sólo relativamente del sujeto, y es casual y subjetiva, o se verifica simplemente y es necesaria u objetiva. La unión de las representaciones en una conciencia es el juicio. Así, pues, pensar es lo mismo que juzgar o relacionar representaciones por juicios en general. Por eso, los juicios son, o

puramente **subjetivos**, si son relacionados solamente representaciones en una conciencia de un sujeto y reunidas en ella, u **objetivos**, si las representaciones son relacionadas en una conciencia en general; esto es, en ella necesariamente. Los momentos lógicos de todo juicio son tantos como modos posibles de reunir representaciones en una conciencia. Pero si sirven igualmente como conceptos, son conceptos de la reunión necesaria de los mismos en una conciencia; por consiguiente, principios de juicios objetivamente válidos. Esa reunión en una conciencia es, o analítica, por la identidad, o sintética, por la composición o adición de unas representaciones a otras. La experiencia consiste en el enlace sintético de los fenómenos (percepciones) en una conciencia, en tanto que éste es necesario. Por eso son puros conceptos del entendimiento aquellos bajo los cuales deben ser subsumidas todas las observaciones, antes de que puedan servir a los juicios de la experiencia, en los cuales la unidad sintética de la percepción se representa como necesaria y **general**.¹

¹ **¿Cómo** concuerda esta frase: la necesidad de los juicios de la experiencia debe estar contenida en la síntesis de las percepciones, con la proposición sobre la cual he insistido muchas veces anteriormente: la experiencia como conocimiento *a posteriori*, puede ofrecer sólo juicios contingentes? Si yo digo: la **experiencia** me enseña algo, me refiero siempre sólo a la percepción que en ella está dada; por ejemplo, que cuando el sol cae sobre la piedra la caliente siempre, y así, la proposición de experiencia es siempre contingente. Que el calor sigue necesariamente a la iluminación por el sol, está ciertamente contenido en el juicio de experiencia (por medio del concepto de causa), pero esto no lo aprendo por la experiencia, sino que, al contrario, la experiencia es producida, ante **todo**, por la adición del concepto del entendimiento (causa) a la observación. Cómo logra la observación llegar a este adita-

23

Los juicios, en tanto que son puramente considerados como las condiciones de la reunión en una conciencia de representaciones dadas, son reglas. Estas reglas, en tanto que representan la reunión como necesaria, son reglas *a priori*, y en tanto que no hay otra alguna sobre ellas de la cual sean deducidas, son principios. Ahora bien: puesto que, con respecto a la posibilidad de toda experiencia, si se considera en ella puramente la forma del pensamiento, no hay condición alguna de los juicios de experiencia sobre aquellas que colocan los fenómenos, según las formas distintas de su intuición, bajo puros conceptos del entendimiento, los cuales hacen objetivamente válido el juicio empírico, estos principios son los principios *a priori* de la experiencia posible.

Los principios de la experiencia posible son, pues, igualmente leyes generales de la Naturaleza, las cuales pueden ser reconocidas *a priori*. Y, así, está resuelto el problema ofrecido en la segunda de las cuestiones propuestas: *¿cómo es posible la ciencia natural pura?* Pues lo sistemático, que es exigido para la forma de una ciencia, se halla aquí completamente, porque, sobre las llamadas condiciones formales de todo juicio en general, que ofrece la lógica, no hay otra alguna posible, y éstas constituyen un sistema lógico; pero los conceptos sobre ellas fundados, que contienen las condiciones *a priori* de todo juicio sintético y necesario, constituyen, por tanto, un sistema trascenden-

mento, debe estudiarlo la crítica en el capítulo dedicado a la facultad del juicio trascendental.

tal; finalmente, los principios por medio de los cuales todos los fenómenos son subsumidos bajo estos conceptos, determinan un sistema fisiológico, esto es, natural empírico, que hace a éste, ante todo, posible y, por eso, puede ser llamado propiamente ciencia natural, general y pura.

24

El primero ¹ de aquellos principios fisiológicos subsume todos los fenómenos, como intuiciones en el espacio y en el tiempo, bajo el concepto de cantidad y es, en tanto, un principio de la aplicación de la matemática a la experiencia. El segundo, subsume lo empírico propiamente dicho, a saber, la sensación, que designa lo real de la intuición, no precisamente bajo el concepto de cantidad, porque la sensación no es una intuición que contenga el espacio o el tiempo, aunque ponga en ambos sus correspondientes objetos; pero entre realidad (representación de la sensación) y cero, esto es, vacío completo de intuición, hay, pues, en el tiempo, una diferencia que tiene una cantidad, pues así como entre un cierto grado de luz y las tinieblas, entre un cierto grado de calor y el frío completo, entre un cierto grado de gravedad y la falta absoluta de peso, entre un cierto grado de plenitud del espacio y el vacío absoluto, siempre pueden ser aún concebidos grados más pequeños, así también entre una conciencia y la inconsciencia completa (oscuridad psicológi-

¹ Estos tres párrafos subsiguientes podrán ser difícilmente entendidos de un modo adecuado, si no se tiene en cuenta lo que dice la crítica acerca de los principios; pero pueden ofrecer la utilidad de comprender más fácilmente la parte general de la misma y fijar la atención sobre el momento principal.

ca) se encuentran siempre aún grados menores; por eso no es posible *percepción* alguna que *manifieste* una carencia absoluta, por ejemplo, no puede haber una oscuridad psicológica, la cual no puede ser considerada sino como una conciencia, que sólo puede ser sobrepujada por otras más fuertes, y así en todos los casos de la sensación; a causa de esto, el entendimiento, hasta puede anticipar sensaciones, las cuales constituyen la cualidad propiamente dicha de las representaciones sensibles (fenómenos), por medio del axioma de que, todas ellas, por consiguiente lo real del fenómeno, tienen grados, lo cual constituye la segunda aplicación de la matemática (*mathesis intensorum*) a la ciencia natural.

Con respecto a las relaciones de los fenómenos, y también solamente en consideración a su existencia, la determinación de estas relaciones no es matemática sino dinámica, y jamás puede tener validez objetiva y, por consiguiente, ser utilizable para una experiencia, si no está dada bajo principios *a priori* que hacen posible, ante todo, el conocimiento experimental con relación a los mismos. Por eso los fenómenos deben ser subsumidos bajo el concepto de sustancia, el cual está dado en el fondo de todas las determinaciones del ser, como un concepto de las cosas mismas; o, en segundo lugar, en tanto que entre los fenómenos se encuentra un espacio de tiempo, esto es, un acontecimiento, deben ser subsumidos bajo el concepto de un efecto en relación a una causa; o, si la simultaneidad debe ser reconocida objetivamente, esto es, por medio de un juicio de experiencia, bajo el concepto de comuni-

dad (acción recíproca); y así están dados en el fondo de los juicios objetivamente válidos, aunque empíricos, principios *a priori*, esto es, de la posibilidad de la experiencia, en tanto que deben enlazar los objetos en la Naturaleza, según la existencia. Estos principios son las leyes naturales propiamente dichas, las cuales se pueden llamar dinámicas.

Por último, pertenece también a los juicios de la experiencia el conocimiento de la conformidad y de la relación, no sólo de los fenómenos los unos con los otros en la experiencia, sino más bien de su relación con la experiencia en general, lo cual reúne en un concepto su concordancia con las condiciones formales, que reconoce el entendimiento, o la conexión con los materiales de los sentidos y de la percepción, o ambas cosas; por consiguiente, contiene la posibilidad, la realidad y la necesidad según las leyes naturales, lo cual constituiría la metodología fisiológica (diferenciación de la verdad y de la hipótesis, y de los límites de la confianza en la última).

26

Aunque el tercero de los cuadros de los principios, sacado, según el método crítico, *de la naturaleza del entendimiento mismo*, muestra cierta perfección por la cual se eleva en esto considerablemente sobre aquel otro que, aunque en vano, ha sido siempre intentado o puede serlo solamente en el porvenir, *de las cosas mismas* según el método dogmático, a saber que, en él, todos los axiomas sintéticos *a priori* son desarrollados completamente y según un principio, esto es, según la facultad de juzgar en general, lo cual constituye la esencia de la experiencia con

designio al entendimiento, de tal manera que se puede estar cierto de que no hay otro axioma semejante alguno (satisfacción que el método dogmático no puede crear nunca), sin embargo, éste no es, ni mucho menos, su mayor merecimiento.

Se debe prestar atención al argumento que presenta la posibilidad de este conocimiento *a priori* y limita todos estos principios, igualmente, a una condición que nunca puede ser omitida, si no se los quiere interpretar mal y si no se les ha de dar en el uso mayor extensión que la del sentido original que les da el entendimiento; a saber: que sólo contienen en general condiciones de la experiencia posible, en tanto que está sometida a leyes *a priori*. Así, no digo: la cosa en sí misma contiene una magnitud, su realidad un grado, su existencia el enlace del accidente con una sustancia, y así sucesivamente; pues esto no puede probarlo nadie, porque es absolutamente imposible un enlace sintético tal de meros conceptos, donde falta, de una parte, toda relación a la intuición sensible, y, de otra parte, todo enlace de la misma en una experiencia posible. La limitación esencial, pues, del concepto en este principio es: que toda cosa está sólo dada necesariamente *a priori* como objeto de la experiencia bajo las condiciones expresadas.

De aquí se sigue, pues, también, en segundo lugar, un modo de prueba específicamente propio del mismo: que los principios dichos tampoco se refieren directamente a los fenómenos y su relación, sino a la posibilidad de la experiencia, de la cual los fenómenos constituyen solamente la materia, esto es, que se refieren a principios sintéticos, objetivos y de validez general, en lo cual se distinguen

precisamente los juicios de experiencia de los meros juicios de percepción. Esto sucede porque **loss** fenómenos, como puras intuiciones, *que reciben una parte del espacio y del tiempo*, están dados bajo el concepto de cantidad, el cual reúne *a priori* la diversidad de los mismos, según reglas sintéticas; porque, en cuanto la percepción, aparte de la intuición, contiene también sensaciones, entre las cuales y cero, esto es, la desaparición total de la misma, se halla siempre un tránsito por minoración lo real de los fenómenos debe tener un grado, en tanto que la sensación misma no recibe parte alguna del espacio o del tiempo ¹; pero, el tránsito a ella, desde el tiempo y el espacio vacíos, solamente es posible en el tiempo; por consiguiente, aunque la sensación, como la cualidad de la intuición sensible, nunca puede ser reconocida *a priori*, en relación con lo que la distingue específicamente de otras sensaciones, puede, sin embargo, en una experiencia posible, ser distinguida, en general, intensivamente, como cantidad de percepción, de toda otra semejante; con lo cual, pues, se

1 El calor, la luz, etcétera, son tan grandes (según el grado) en un espacio pequeño como en uno grande; **igualmente** las representaciones internas, el dolor, la conciencia en general, no son más pequeñas, según el grado, porque duren un tiempo corto o largo. Por esto, es la cantidad aquí en un punto y en un momento tan grande como en cualquier otro espacio y tiempo, por grande que sea. Grandes son, pues, las cantidades; pero no en la intuición, sino según la mera sensación o, también, la cantidad del fundamento de una intuición, y pueden solamente ser estimadas por la relación de 1 a 0, esto es, porque cada una de ellas pueda desarrollarse por infinitas disminuciones hasta desaparecer, o desde cero, por infinitos momentos de aumento hasta una sensación determinada en un cierto tiempo. (*Quantitas qualitatis est gradus. La cantidad de la cualidad es el grado.*)

hace, ante todo, posible y se determina la aplicación de la matemática a la Naturaleza en consideración a la intuición sensible por la cual nos es dada.

Pero, preferentemente, debe prestar atención el lector al modo de prueba de los principios que se ofrecen bajo el nombre de analogías de la experiencia. Pues, dado que éstos, así como los principios de la aplicación de la matemática a la ciencia natural en general, no se refieren a la producción de la intuición, sino al enlace de su existencia en una experiencia, pero esto no puede ser otra cosa que la determinación de la existencia en el tiempo según leyes necesarias, bajo las cuales sólo es objetivamente válida y, por consiguiente, es experiencia, la prueba no se refiere a la unidad sintética en el enlace de las cosas en sí mismas, sino de las percepciones y, ciertamente, no de éstas con respecto a su contenido, sino a la determinación del tiempo y a las relaciones de la existencia en él según leyes generales. Estas 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 es que la determinación empírica, en el tiempo relativo, ha de ser objetivamente válida y, por tanto, experiencia. Con respecto al lector que ha adquirido la larga costumbre de considerar la experiencia como una pura composición empírica de las percepciones y, por lo mismo, no se le ocurre que va más allá de ellas, a saber, que da validez general a los juicios empíricos y, para esto, requiere una pura unidad del entendimiento, que precede *a priori*, no puedo hacer otra cosa, en estos Prolegómenos, que recomendarle que se fije en esta distinción de la experiencia del mero agregado de percep-

ciones y que juzgue el argumento desde este punto de vista.

27

Éste es el lugar adecuado para resolver fundamentalmente la duda de Hume. Hume afirma, con razón, que la posibilidad de la causalidad, es decir, de la relación de la existencia de una cosa con la existencia de cualquier otra que es dada necesariamente por aquella, no podemos en modo alguno comprenderla por medio de la razón. Yo añado todavía, que tampoco comprendemos el concepto de subsistencia, es decir, de la necesidad de que, en el fondo de la existencia de las cosas, esté dado un sujeto que, él mismo, no pueda ser, en modo alguno, predicado de cualquiera otra cosa, y, aún, que no nos podemos formar concepto alguno de la posibilidad de tal cosa (aunque podamos designar en la experiencia ejemplos de su uso), y que, igualmente, esta incomprendibilidad se refiere también a la totalidad de las cosas, puesto que no se puede comprender cómo, del estado de una cosa, puede desprenderse una consecuencia para el estado de otra completamente distinta fuera de ella y recíprocamente, y cómo las sustancias, aunque cada una tiene su propia existencia, deben depender la una de la otra, y depender necesariamente. Del mismo modo estoy muy lejos de considerar estos conceptos como puramente tomados de la experiencia, y de concebir la necesidad que en ellos se ofrece como supuesta y como una mera apariencia simulada por una larga costumbre; más bien he mostrado suficientemente que ellos y sus principios son ciertos *a priori* antes de toda experiencia, y que tienen indudable realidad ob-

jetiva, pero, sin duda, solamente con relación a la experiencia.

28

Así, pues, si no tengo el menor concepto de un enlace tal de las cosas en sí mismas, tal como pueden existir en cuanto a sustancia, o tal como pueden obrar como causa o estar dadas con otras en comunidad (como partes de un todo real), menos aún puedo concebir tales propiedades en los fenómenos como fenómenos (porque aquellos conceptos no contienen lo que está dado en los fenómenos, sino lo que el entendimiento solamente puede pensar); así, de tal enlace de las representaciones en nuestro entendimiento y, ciertamente, en nuestros juicios en general, tenemos, pues, este concepto: que las representaciones, en una clase de juicios, se constituyen como sujetos en relación con predicados, en otra como razones en relación con las consecuencias y, en una tercera, como partes que, juntas, constituyen un conocimiento total posible. Además, reconocemos *a priori* que, sin considerar la representación de un objeto como determinada en relación a uno u otro de estos momentos, no podríamos tener ningún conocimiento que valiese por los objetos; y, si nos ocupásemos del objeto en sí mismo, no habría indicio alguno posible, por el cual pudiésemos reconocer que estuviese determinado en relación con uno u otro de los momentos dichos, esto es, que correspondiese al concepto de sustancia, o de causa, o (en relación con otras sustancias), al concepto de comunidad; pues de la posibilidad de tal enlace de la existencia no tengo concepto alguno. Así, pues, la cuestión no es cómo están determinadas las cosas

en sí, sino cómo son determinados en general los conocimientos experimentales de las cosas con relación a los momentos dichos, es decir, cómo pueden y deben ser subsumidas las cosas, como objeto de experiencia, bajo aquellos conceptos del entendimiento. Y aquí es claro que, no sólo concibo plenamente la posibilidad, sino también la necesidad de subsumir todos los fenómenos bajo estos conceptos, esto es, de usarlos como principios de la posibilidad de la experiencia.

29

Para dar una prueba acerca del concepto problemático de Hume (*su crux metaphysicorum*), a saber, del concepto de causa, se me ofrece primeramente *a priori*, por medio de la lógica, la forma de un juicio condicional en general, esto es, la forma consistente en emplear un conocimiento dado como razón y el otro como consecuencia. Pero es posible que se encuentre en la percepción una regla de la relación que diga: que a un cierto fenómeno siga constantemente otro (aunque no a la inversa); y, en este caso, puedo servirme del juicio hipotético y decir, por ejemplo: si un cuerpo es iluminado durante suficiente tiempo por el sol, se calienta. Aquí no hay, pues, sin duda, una necesidad del enlace, por consiguiente, el concepto de causa. Solamente que yo prosigo y digo: si la proposición anterior que es solamente un enlace subjetivo de la percepción, ha de ser una experiencia, debe ser considerada como necesaria y generalmente válida. Tal frase sería: el sol es, por su luz, la causa del calor. La mencionada regla empírica será considerada, en adelante, como ley y, sin duda, no como meramente válida para los fenó-

menos, sino para éstos relativamente a una experiencia posible, la cual requiere reglas generales y, por tanto, necesariamente válidas. Concibo, pues, muy bien, el concepto de causa, como un concepto que pertenece necesariamente a una mera forma de la experiencia su posibilidad, como un enlace sintético de las observaciones en una conciencia en general; pero la posibilidad de una cosa, en general, como una causa, no la concibo en modo alguno, precisamente porque el concepto de causa no denota para nada una condición pendiente de las cosas, sino solamente la condición que depende de la experiencia, a saber, que ésta solamente puede ser un conocimiento objetivamente válido de los fenómenos y de su sucesión, en tanto que puede ser enlazado el precedente con el siguiente, según la regla del juicio hipotético.

30

Por eso, tampoco tienen absolutamente sentido alguno los puros conceptos del entendimiento, si se pretende apartarlos de los objetos de la experiencia y referirlos a las cosas en sí mismas (*noumena*). Sirven, sólo, por decirlo así, para deletrear los fenómenos, para poderlos leer como experiencia; los principios que brotan de la relación de los mismos con el mundo de los sentidos, sirven solamente a nuestro entendimiento para el uso de la experiencia; aparte de eso, son relaciones arbitrarias sin realidad **objetiva**, cuya realidad ni se puede reconocer *a priori*, ni se puede confirmar su relación con los objetos por ejemplo alguno o hacerla sólo inteligible, porque todo ejemplo es solamente tomado de alguna experiencia posible; por consi-

guiente, los objetos de aquellos conceptos no pueden tampoco ser encontrados sino en una experiencia posible.

Esta solución completa del problema de Hume, aunque contradictoria de la opinión de este autor, salva, pues, el origen *a priori* de los puros conceptos del entendimiento; pero de tal modo, que limita su uso solamente a la experiencia, porque su posibilidad sólo tiene su fundamento en la relación del entendimiento con la experiencia; pero no de tal manera que ellas se deriven de la experiencia, sino que la experiencia se deriva de ellas, modo de relación opuesto que nunca se le ocurrió a Hume.

De todas las investigaciones hechas hasta aquí se desprende, pues, el siguiente resultado: "todas las proposiciones fundamentales sintéticas *a priori* no son otra cosa que principios de experiencia posible", y nunca pueden ser referidas a las cosas en sí mismas, sino solamente a los fenómenos como objetos de la experiencia. Por eso también, la pura matemática, como la ciencia natural pura, no pueden referirse jamás a otra cosa que a puros fenómenos y sólo pueden representar lo que hace posible, en general, la experiencia o lo que, puesto que se deriva de los principios, debe ser representado siempre en alguna experiencia posible.

31

Y así se posee algo preciso y a qué atenerse en todas las investigaciones metafísicas que, hasta aquí, se han realizado de un modo bastante atrevido, pero siempre a ciegas, por todas partes sin distinción. A los pensadores dogmáticos no se les ha ocurrido nunca que el objeto de sus esfuerzos debiera tener tan poca extensión, ni aun a aque-

llos que, tercamente, según su pretendida sana razón, con conceptos justos y naturales, pero destinados al mero uso de la experiencia, y con principios de la razón pura, proceden a conocimientos para los cuales no conocían ni pueden conocer límite alguno preciso, por no haber meditado nunca o podido meditar sobre la Naturaleza, ni aun sobre la posibilidad de tal entendimiento puro.

Más de un naturalista de la pura razón (por tales comprendo yo los que confían en decidir, sin ciencia alguna, sobre todas las cosas de la metafísica), podría perfectamente suponer que, lo que aquí se ha expuesto con tanto preparativo, o, si lo prefiere, con prolija y pedantesca pompa, mucho antes, no sólo lo ha supuesto, sino también sabido, y que ha comprendido, por la sabiduría adivina de su sana razón, que "nosotros mismos, con nuestra razón, no podemos elevarnos sobre el campo de la experiencia". Sólo que si se le pregunta a continuación por sus principios de la razón, debe confesar que, entre ellos, hay muchos que no ha sacado de la experiencia, que por tanto son independientes de ella y válidos *a priori*, y entonces, pues, ¿cómo y con qué razones pondrá limitaciones al dogmático, y se las pondrá a sí mismo, si se sirve de estos conceptos y principios sobre toda experiencia posible, precisamente porque son reconocidos como independientes de ella? Y él mismo, ese adepto de la sana razón, no está, así, seguro, a pesar de su presumida y fácilmente conquistada sabiduría, de no extraviarse insensiblemente, sobre los objetos de la experiencia, en el campo de las quimeras. Se embrolla también con bastante profundidad en ellas, aunque precisamente por el lenguaje popular, puesto que llama a todo verosimilitud, suposi-

ción racional o analogía, de alguna apariencia a sus infundadas pretensiones.

32

Ya, desde los tiempos más antiguos de la filosofía, han concebido los investigadores de la razón pura, fuera de los seres de los sentidos (*phaenomena*), los cuales constituyen el mundo sensible, todavía seres especiales del entendimiento (*noumena*), los cuales deberían constituir un mundo inteligible, y, puesto que identificaban el fenómeno con la apariencia (cosa bien perdonable en una antigüedad todavía inadecuada), concedían sólo realidad a los seres del entendimiento.

De hecho, si los objetos de los sentidos los consideramos justamente como puros fenómenos, confesamos por esto, igualmente, que en el fondo de ellos está dada una cosa en sí misma, aunque no conozcamos cómo es en sí, sino solamente su manifestación, esto es, el modo como nuestros sentidos son afectados por ese algo desconocido. El entendimiento, pues, precisamente por lo mismo que admite fenómenos, confiesa también la existencia de cosas en sí mismas y, en tanto, podemos decir que la representación de tales seres, que están dados en el fondo de los fenómenos y, por tanto, son meros seres inteligibles, no sólo es admisible sino también inevitable.

Nuestra deducción crítica no excluye, en modo alguno, tampoco, tales cosas (*noumena*), sino que limita más bien los principios de la estética de tal manera, que no se deben extender a todas las cosas, por lo cual se trocaría todo en puros fenómenos, sino que deben valer solamente para objetos de una experiencia posible. Así, pues, serán

admitidos, por este medio, seres inteligibles, solamente con la recomendación expresa de esta regla, que no admite excepción alguna: que de estos seres inteligibles no sabemos, ni podemos saber, absolutamente nada preciso, porque nuestros puros conceptos del entendimiento, en tanto que intuiciones puras, no se refieren a otra cosa que a objetos de experiencia posible, por consiguiente, a meros seres sensibles y, en tanto que se les aparta de éstos, no les queda a estos conceptos la menor significación.

33

Hay en nuestros puros conceptos del entendimiento algo capcioso respecto de su atracción para un uso trascendental, que así llamo a aquello que se eleva sobre toda experiencia posible. No sólo porque nuestros conceptos de sustancia, de fuerza, de acción, de realidad, etcétera, son completamente independientes de la experiencia, e igualmente no contienen fenómeno alguno de los sentidos y, por tanto, parecen referirse de hecho a cosas en sí mismas (*noumena*), sino (cosa que fortalece aún más la suposición) porque contienen en sí una necesidad de determinación a la cual no iguala nunca la experiencia. El concepto de causa contiene una regla según la cual, de un estado, se sigue necesariamente otro; pero la experiencia nos puede mostrar solamente que, con frecuencia y, en el caso mejor, generalmente a un estado de cosas sigue otro y no puede, pues, producir estricta generalidad, ni necesidad, etcétera.

Según eso, parece que los conceptos del entendimiento tienen mucho más significado y contenido, de tal modo que, el gran uso de la experiencia, no puede agotar su

misión completa, y así, el entendimiento, edifica insensiblemente, al lado de la morada de la experiencia, aún, un edificio mucho más vasto, que llena con puras concepciones, sin notar que, con sus conceptos, en otro caso justo, se ha elevado sobre las fronteras de su uso.

34

Serán, pues, necesarias dos importantes y aun imprescindibles, aunque áridas, investigaciones que ha establecido la *Crítica* (pág. 137 y sig. y 235 y sig.), por la primera de las cuales se indicará que los sentidos no ofrecen puros conceptos del entendimiento *in concreto*, sino sólo esquemas para el uso de los mismos, y los objetos correspondientes a ellos sólo se encuentran en la experiencia (como productos del entendimiento con materiales de la sensibilidad). En la segunda investigación (*Crítica*, pág. 235) se muestra que, a pesar de la independencia de nuestros puros conceptos del entendimiento y de los principios de la experiencia y aun de la extensión aparentemente mayor de su uso, nada puede ser pensado por medio de los mismos fuera del campo de la experiencia, porque no pueden hacer otra cosa sino determinar simplemente la forma lógica del juicio en relación con las intuiciones dadas; pero, puesto que fuera del campo de la sensibilidad no hay, en absoluto, intuición alguna, aquellos conceptos puros carecen por completo de significación en cuanto no pueden ser expresados *in concreto* por medio alguno; por consiguiente, todos estos *noumena* con su contenido, de un modo inteligible ¹, no son otra cosa que representaciones

¹ No (como comúnmente se dice) de un modo intelectual. Pues intelectuales son los conocimientos de nuestro entendimiento, y los

de un problema, cuyo objeto en sí es, sin duda, posible, pero cuya solución, según la naturaleza de nuestro entendimiento, es completamente imposible, puesto que nuestro entendimiento no es propiedad alguna de la intuición, sino solamente del enlace de intuiciones dadas en una experiencia, y que éstas deben contener, por tanto, todos los objetos de nuestros conceptos, pero, fuera de ellas, todos los conceptos, bajo los cuales no puede estar dada intuición alguna, carecerán de significación.

35

Puede perdonársele a la fantasía que desvaríe a veces, esto es, que no se mantenga prudentemente dentro de los límites de la experiencia; pues, al menos, se vivificará y fortalecerá por medio de este vuelo libre y será siempre más fácil moderar su atrevimiento que remediar su laxitud. Pero que el entendimiento, que debe pensar, en vez de hacerlo, desvaríe, esto no puede nunca serle perdonado; pues en él se fundan todos los medios para poner límites a los desvarios de la fantasía, donde esto es necesario.

Empieza, sin embargo, a hacer esto de un modo inocente y reservado. Primero, resuelve los conocimientos elementales que coexisten en él antes de toda experiencia,

mismos se refieren también a nuestro mundo de los sentidos; pero inteligibles se llaman los objetos, en tanto que sólo se pueden representar por el entendimiento, y no puede referirse a ellos ninguna de nuestras instituciones sensibles. Pero puesto que a cada objeto debe corresponder alguna experiencia posible, sería preciso representar un entendimiento capaz de contemplar inmediatamente las cosas; pero de tal entendimiento no tenemos idea alguna; por consiguiente, tampoco de los seres del entendimiento a que debe referirse.

pero que deben tener, no obstante, su aplicación en ella. Poco a poco rechaza estas limitaciones, y ¿qué podría impedirle hacerlo, puesto que el entendimiento, de un modo completamente libre, ha tomado sus principios de sí mismo? Entonces se eleva, primeramente, a nuevas fuerzas inventadas de la Naturaleza, poco después a seres fuera de ella, en una palabra, a un mundo para cuya construcción no nos puede faltar materia, porque es espléndidamente procurada por la invención fecunda y, si no ha de ser nunca confirmado por la experiencia, tampoco ha de ser refutado. Ésta es también la causa por la cual los jóvenes pensadores aman tanto la metafísica en su modo propiamente dogmático, y le sacrifican frecuentemente su tiempo y su talento que, de otro modo, sería utilizable.

De nada puede servir querer moderar todo intento infructuoso de la razón pura por todo género de recuerdos acerca de la dificultad de la solución de cuestiones tan confusas, por lamentaciones acerca de la limitación de nuestra inteligencia y por el rebajamiento de las afirmaciones a la categoría de puras conjeturas. Pues si no se expone claramente la imposibilidad de los mismos y no se hace del propio conocimiento de la razón una verdadera ciencia, en la cual se distinga, por decirlo así, con certeza geométrica, el campo propio y el vano e infructuoso de su uso, aquellos vanos esfuerzos no cesarán nunca.

36

¿Cómo es posible la Naturaleza misma?

Esta cuestión que constituye el punto más elevado al cual, en todo caso, puede llegar la filosofía trascendental

y por la cual también debe ser ella conducida como a su límite y conclusión, contiene propiamente dos cuestiones.

Primera: ¿Cómo es, en general, posible la Naturaleza en su sentido material, es decir, según la intuición como contenido de los fenómenos; cómo es posible el espacio, el tiempo y lo que llena ambos, el objeto de la sensación? La contestación es: por medio de la propiedad de nuestra sensibilidad, según la cual, es impresionada por la clase de objetos propios suyos, los cuales, en sí mismos, le son desconocidos y que son completamente distintos de sus manifestaciones. Esta respuesta ha sido dada en el libro mismo en la estética trascendental, pero aquí, en los Prolegómenos, ha sido ofrecida por medio de la solución de la cuestión fundamental primera.

Segunda: ¿Cómo es posible la Naturaleza en sentido formal, como el contenido de las reglas bajo las cuales deben estar dados todos los fenómenos, si han de ser concebidos como ensalzados en una experiencia? La contestación no puede ser otra que ésta: es solamente posible por medio de la propiedad de nuestro entendimiento, según la cual, todas las representaciones de la sensibilidad deben ser referidas necesariamente a una conciencia, y por lo que, ante todo, es posible el modo propio de nuestro pensamiento, a saber, por reglas; y, por medio de éstas, es posible la experiencia, que se debe distinguir perfectamente de la percepción del objeto. Esta respuesta se ha dado en el libro mismo, en la Lógica trascendental, pero aquí, en los Prolegómenos, se ha ofrecido en el curso de la solución de la segunda cuestión fundamental.

Pero, como es posible esta peculiar propiedad de nuestra sensibilidad misma, o de nuestro entendimiento y de

la apercepción que está dada necesariamente en él y en todo pensamiento, no se puede resolver y contestar más **ampliamente**, porque necesitamos siempre de nuevo de ella para toda contestación y para todo pensamiento de los objetos.

Hay muchas leyes de la Naturaleza que sólo podemos conocer por medio de la experiencia; pero la regularidad en el enlace de los fenómenos, esto es, la Naturaleza en general, no la podemos aprender por medio de experiencia alguna, porque la experiencia misma necesita de tales leyes, en las cuales está dada *a priori* su posibilidad.

La posibilidad de la experiencia, en general, es, pues, igualmente, la ley general de la Naturaleza, y los principios de la primera son también las leyes de la última. Pues no conocemos la Naturaleza como el contenido de los fenómenos, esto es, de las representaciones en nosotros, y no podemos, pues, sacar las leyes de su enlace de ninguna otra parte que de los principios del enlace de los mismos en nosotros, esto es, de las condiciones del enlace necesario en una conciencia, la cual constituye la posibilidad de la experiencia.

Aun, la proposición principal expuesta en todo este capítulo, a saber, que las leyes generales de la Naturaleza pueden ser reconocidas *a priori*, conduce ya, por sí misma, a esta otra proposición: que la regularización superior de la Naturaleza debe estar dada en nosotros mismos, esto es, en nuestro entendimiento, y que debemos buscar las leyes generales de la misma, no en la Naturaleza por medio de la experiencia, sino, al contrario, la Naturaleza solamente, según su regularidad general, en las condiciones de la posibilidad de la experiencia dadas en nuestra

sensibilidad y en nuestro entendimiento; pues, ¿cómo sería, en otro caso, posible conocer *a priori* estas leyes, puesto que no son algo así como reglas del conocimiento analítico, sino verdaderas ampliaciones sintéticas del mismo? Una concordancia tal, y concordancia necesaria, de los principios de la experiencia posible con las leyes de la posibilidad de la Naturaleza puede sólo producirse por dos clases de causas: o serán estas leyes tomadas de la Naturaleza por medio de la experiencia o, al contrario, la Naturaleza se deriva de las leyes de la posibilidad de la experiencia en general, y es lo mismo que la mera regularidad general de la última. Lo primero se contradice a sí mismo, pues las leyes generales pueden y deben ser reconocidas *a priori* (esto es, independientemente de toda experiencia), y estar puestas en el fondo de todo uso empírico del entendimiento; por consiguiente, no nos queda más que lo segundo.¹

Pero debemos distinguir las leyes empíricas de la Naturaleza, que presuponen siempre percepciones especiales, de las leyes de la Naturaleza generales y puras, que contienen solamente las condiciones de su reunión necesaria en una experiencia sin tener, en el fondo, percepciones especiales; con respecto a estas últimas, son completamente

1 ténicamente Crusius conocía otro camino medio, a saber: que un espíritu, que no puede ni equivocarse ni engañar, haya establecido en nosotros originariamente tales leyes. Sólo que, puesto que entre ellas se mezclan, sin embargo, con frecuencia reglas falaces, de lo cual no ofrece pocos ejemplos el sistema de este autor, el uso de tales principios es impropio, por la falta de criterio fijo, para distinguir el origen legítimo del ilegítimo, puesto que no se puede saber nunca seguramente qué es lo que puede inspirarnos el espíritu de la verdad o el padre de la mentira.

iguales la naturaleza y la experiencia posibles: y puesto que en ésta, la regularidad se funda en el enlace necesario de los fenómenos en una experiencia (sin la cual no podemos en absoluto reconocer objeto alguno del mundo sensible), y, por consiguiente, en las leyes originales del entendimiento, al principio puede parecer extraño, pero es cierto, sin embargo, que no puedo decir en relación a las últimas: *el entendimiento no toma sus leyes (A PRIORI) de la Naturaleza, sino que las prescribe a ésta.*

37

Esta afirmación, en apariencia atrevida, vamos a aclararla por un ejemplo, el cual debe mostrar que las leyes que descubrimos en los objetos de la intuición sensible, especialmente si son reconocidas como necesarias, son tenidas ya por tales por nosotros, como leyes que el entendimiento ha puesto dentro, aunque, también, son iguales, en todas sus partes, a las leyes naturales que atribuimos a la experiencia.

38

Si se consideran las propiedades del círculo, por las cuales reúne esta figura en una regla general muchas determinaciones arbitrarias del espacio, no se puede por menos de atribuir una naturaleza a esta cosa geométrica. Así, pues, dos líneas que se cortan entre sí y cortan igualmente el círculo, como quiera que estén trazadas, se dividen siempre tan regularmente que, el rectángulo formado por los trozos de cada una de estas líneas es igual al formado por los otros. Ahora bien, yo pregunto: "esta ley, ¿está dada en el círculo o en el entendimiento?"; esto es,

¿contiene esta figura, independientemente del entendimiento, la base de esta ley en sí, o pone dentro de la misma el entendimiento, puesto que éste ha construido, él mismo, la figura según su concepto (a saber, el de la igualdad de los radios) igualmente, la ley de las cuerdas que se cortan en proporción geométrica? Si se procede a la prueba de esta ley, se comprenderá pronto que sólo puede ser derivada de la condición que *el* entendimiento pone en el fondo de la construcción de esta figura, a saber, de la igualdad de los radios. Ampliemos ahora más este concepto para conseguir la unidad de las diversas propiedades de las figuras geométricas bajo leyes comunes y consideremos el círculo como una sección cónica, la cual, pues, está dada, con las otras secciones cónicas, en las mismas condiciones fundamentales de construcción; entonces, encontramos que los senos que se cortan dentro de las últimas, de la elipse, la parábola, la hipérbola, lo hacen siempre de modo que los rectángulos de sus partes, si no son iguales, sin embargo, están siempre dados en las mismas relaciones recíprocas. Si pasamos ahora más allá, a saber, a los principios de la astronomía física, se presenta una ley física extendida sobre toda la naturaleza material, la ley de atracción recíproca, cuya regla es que disminuye en razón inversa del cuadrado de la distancia de cada punto de atracción, en el mismo grado en que aumenta la superficie de la esfera, en la cual se extiende esa fuerza, lo cual parece estar dado necesariamente en la naturaleza de la cosa misma, y por eso debe ser también expresado como reconocible *a priori*. Mas, por sencillas que sean las fuentes de esta ley, puesto que sólo descansa en la relación de las superficies de esferas de distinto radio,

las consecuencias de ellas son, empero, tan útiles, en consideración a la variedad de su concordancia y regularidad, que no solamente se deducen de ella todas las órbitas posibles de los cuerpos celestes en secciones cónicas, sino también las relaciones recíprocas de los mismos, y que ninguna otra ley de la atracción puede concebirse como más adecuada para un sistema del mundo que la ley de la relación inversa del cuadrado de las distancias.

Tenemos aquí, pues, la Naturaleza, la cual descansa sobre leyes que el entendimiento reconoce *a priori* y, sin **duda**, principalmente según los principios generales de la determinación del espacio. Ahora, pregunto: ¿están dadas estas leyes naturales en el espacio y las aprende el entendimiento en tanto que trata solamente de investigar el sentido rico de contenido que en ellas existe, o están dadas en el entendimiento y del modo como éste determina el espacio según las condiciones de la unidad sintética a la cual se refieren todos sus conceptos? El espacio es algo tan uniforme y tan indeterminado en relación con todas las propiedades especiales, que, en él, no hay, ciertamente, que buscar tesoro alguno de leyes naturales. Por el contrario, lo que determina la forma circular de la figura del cono y de la esfera en el espacio, es el entendimiento, en tanto que contiene la base de la unidad de construcción de estas figuras. La mera forma general de la intuición, que se llama espacio, es, pues, el substrato de todas las intuiciones determinables para objetos especiales y, en ella, está dada, sin duda, la condición de la posibilidad y variedad de los últimos; pero la unidad del objeto será determinada, pues, simplemente, por el entendimiento y, ciertamente, según condiciones que están dadas en su

propia naturaleza; y, así, es el entendimiento el origen del orden general de la Naturaleza, en tanto que concibe todos los fenómenos bajo sus propias leyes y, por eso, realiza, *a priori*, ante todo, la experiencia según su forma y, en virtud de estas leyes, todo lo que debe ser reconocido sólo por la experiencia, está sometido necesariamente a ellas. Pues nada tenemos que ver con la *naturaleza de las cosas en sí mismas*, que es igualmente independiente de las condiciones de nuestra sensibilidad que de las de nuestro entendimiento, sino con la Naturaleza como un objeto de experiencia posible y, así, el entendimiento, en tanto que hace a ésta posible, hace, igualmente, que el mundo de los sentidos no sea objeto de la experiencia o una naturaleza.

39

Apéndice a la ciencia natural pura. Del sistema de las categorías

Nada puede ser más deseable a un filósofo que poder derivar, de un principio *a priori*, los diversos conceptos o principios que, previamente, por el uso que de ellos haya hecho *in concreto*, se haya representado separados, y reunirlos todos, de este modo, en un conocimiento. Antes, creía él solamente haber reunido por completo lo que le quedaba después de una cierta abstracción y que, por la comparación, parecía construir una clase especial de conocimientos; pero esto era sólo un agregado. Ahora sabe que, precisamente, sólo aquello, ni más ni menos, puede constituir el modo de conocer, y ve la necesidad

de su división, lo cual es concebir, y, entonces, tiene por primera vez, un sistema.

Buscar fuera del conocimiento común los conceptos, que no tienen absolutamente en el fondo experiencia alguna especial e, igualmente, aparecen en todos los conocimientos de experiencia, de los cuales constituyen, al parecer, la mera forma del enlace, no suponía una mayor reflexión o un conocimiento mayor que el buscar, fuera de un lenguaje, las reglas del uso verdadero de las palabras en general y reunir así elementos para una gramática (de Hecho son ambas investigaciones muy próximos parientes la una de la otra), sin poder alegar fundamentos de por qué tal lenguaje tiene precisamente esta propiedad formal y no otra, pero aún menos de que precisamente se pueden encontrar tantas, ni más ni menos, de tales determinaciones formales del mismo en general.

Aristóteles había compilado diez de estos conceptos elementales con el nombre de categorías.¹ A éstos, que también fueron llamados predicamentos, se vió obligado después a añadir, aún, cinco postpredicamentos ² que están dados aún, en parte, en aquellos (como *prius*, *simul*, *motus*); sólo que esta rapsodia podía valer y merecer ser aprobada, más como una indicación para los investigadores futuros que como una idea expuesta regularmente; por eso, también, tras varios esclarecimientos de la filosofía, fué rechazada como completamente inútil.

En una investigación de los elementos puros (que no contienen elementos empíricos) del conocimiento humano,

1 I», *substantia*; 2ª, *qualitas*; 3ª, *quantitas*; 4ª, *relatio*; 5ª, *actio*, 6ª, *passio*; 7ª *quando*; 8ª, *ubi*; 9ª, *situs*; 10ª, *habitus*.

2 *Oppositum*, *prius*, *simul*, *motus*, *habere*.

conseguí, por primera vez, después de larga **meditación**, distinguir y separar con seguridad los conceptos elementales puros de la sensibilidad (espacio y tiempo) de los del entendimiento. Por este medio fueron excluidas de aquel registro las categorías 7ª, 8ª y 9ª. Las restantes no podían servirme para nada, porque no existía principio alguno según el cual pudiese ser el entendimiento completamente medido y determinadas totalmente y con precisión todas las funciones del mismo, de las cuales nacen sus conceptos puros.

Pero para encontrar tal principio, busqué una acción del entendimiento que contuviera todas las restantes, y que se distinguiese solamente por diversas modificaciones o momentos, según los cuales trae la diversidad de la representación bajo la unidad del pensamiento en general, y entonces encontré que esta acción del entendimiento consiste en el juicio. Había aquí, pues, ya hecho, un trabajo de los lógicos, aunque no libre de faltas, por lo cual me fué posible exponer un cuadro completo de las funciones puras del entendimiento, las cuales, sin embargo, eran completamente indeterminadas en relación al objeto. Relacioné, finalmente, estas funciones del juicio con los **objetos** en general, o, mejor, con la condición para determinar los juicios como objetivamente válidos, y nacieron puros conceptos del entendimiento, en los cuales no me podía caber duda de que precisamente sólo ellos, ni más ni menos, podían constituir nuestro conocimiento total de las cosas del mero entendimiento. Los denominé, como es justo, con su antiguo nombre, categorías, con lo cual me reservé el derecho de añadir completamente todos los conceptos derivados de éstos, sea por el enlace de unos

con otros, o con la forma pura de los fenómenos (espacio y tiempo), o con su materia, en tanto que no está empíricamente determinada (objeto de la sensibilidad en general), con la denominación de *predicabilia*, tan pronto como hubiese de realizarse un sistema de la filosofía trascendental, a cuyo fin no tenía ya que ocuparme ahora más que de la crítica de la razón misma.

Pero lo esencial en este sistema de las categorías, por lo cual se puede distinguir de aquella vieja rapsodia que procedía sin principio alguno, y por lo cual, también, solamente merece ser estimado como filosofía, consiste en que, por medio de él, el significado verdadero de los puros conceptos del entendimiento y la condición de su uso, podrían ser exactamente determinados. Pues aquí se muestra que, por sí mismos, no son otra cosa que funciones lógicas, pero, como tales, no constituyen el menor concepto de un objeto en sí, sino que necesitan que esté dada en el fondo la intuición sensible, y, entonces, sólo sirven para determinar, con relación a ellos mismos, los juicios empíricos que, en otro caso, son indeterminados e indiferentes con relación a todas las funciones del juicio, dotándolos por esto de validez general y haciéndolos, en general, posibles por medio de sus juicios de experiencia.

Un examen semejante de la naturaleza de las categorías, que se limita igualmente al mero uso experimental, no se le ocurrió, ni a su primer autor, ni a otro alguno después de él; pero, sin este examen (que depende exactamente de la derivación o deducción de las mismas), son completamente inútiles, y un pobre registro de nombres sin explicación ni regla de su uso. Si algo semejante se le hubiera ocurrido a alguno de los antiguos, es indudable que todo

el estudio del conocimiento puro racional que, con el nombre de metafísica, ha trastornado muchas buenas cabezas durante siglos, hubiese llegado a nosotros en una forma completamente distinta, y hubiese esclarecido el entendimiento del hombre, en vez de agotarle en oscuras y vanas sutilezas, como en realidad ha ocurrido, y hacerle inútil para la ciencia verdadera.

Este sistema de las categorías hace, pues, sistemático todo tratamiento de cada uno de los objetos de la razón pura misma, y da una indicación y guía indudable acerca de cómo y por qué puntos de la investigación debe ser conducida toda consideración metafísica, si ha de realizarse completamente; pues agota todos los momentos del entendimiento, bajo los cuales debe ser puesto cualquier otro concepto. Así ha nacido también el cuadro de las proposiciones fundamentales, de cuya integridad no se puede estar cierto sino por el sistema de las categorías y, aun en la división de los conceptos, que debe elevarse sobre el uso fisiológico del entendimiento (*Crítica*, págs. 244 y 415) ¹, es siempre la misma guía, la que puesto que debe conducir siempre por los mismos puntos fijos determinados *a priori* en el entendimiento humano, constituye siempre un círculo cerrado que no deja duda alguna de que el objeto de un concepto puro del entendimiento o de la razón, en tanto que debe ser considerado filosóficamente y según principios *a priori*, puede ser reconocido completamente de este modo. No me he podido dispensar ni aun de hacer uso de esta dirección con respecto a una de las más abstractas divisiones ontológicas, a saber, de la varia diferenciación de *los conceptos de*

¹ Segunda edición, págs. 402 y 443.

algo y nada y de establecer, según eso, un cuadro regular y necesario.¹

Este mismo sistema muestra su uso, nunca bastante ponderado, como todo verdadero sistema fundado en un principio general, también en esto: que elimina todos los conceptos de naturaleza extraña que pudieran encerrarse, en otro caso, entre aquellos puros conceptos del entendimiento y determina el puesto de cada conocimiento. Aquellos conceptos que igualmente, bajo la dirección de las categorías, he incluido en el cuadro con el nombre de *conceptos de la reflexión*, se mezclan en la ontología,

1 Sobre el cuadro propuesto de las categorías pueden hacerse toda clase de preciosas observaciones, tales como: 1^a, que la tercera nace de la primera y de la segunda, enlazadas en un concepto; 2^a, que en las de cantidad y cualidad se realiza solamente un progreso de la unidad a la totalidad, o de algo a nada (a cuyo fin, las categorías de cualidad deben colocarse de este modo: realidad, limitación, negación plena), sin *correlata* u *opposita*; por el contrario, las de relación y modalidad traen consigo estas últimas; 3^a, que así como, en la *lógica*, los juicios categóricos están dados en el fondo de todos los otros, así la categoría de substancia está dada en el fondo de todos los conceptos de las cosas reales; 4^a, que así como la modalidad en los juicios no es predicado alguno especial, así también los conceptos modales no añaden determinación alguna a la cosa, etcétera. Semejantes consideraciones tienen todas ellas la mayor utilidad. Si se cuenta, además, todos los *predicabilia* que se pueden tomar de un modo bastante complejo de toda buena ontología (por ejemplo, la de Baumgarten) y se los ordena por clases bajo las categorías, con lo cual no se puede menos de añadir un análisis tan completo como es posible de todos estos conceptos, nacerá una parte puramente analítica de la metafísica, la cual todavía no contiene ninguna proposición sintética y que podría preceder a la segunda (la sintética) y podría contener, no sólo utilidad, por su precisión e integridad, sino, por lo sistemático de ella, una cierta belleza.

sin privilegio ni demanda justa, con los **putos** conceptos del entendimiento, aunque éstos son conceptos de la relación y por ella del objeto mismo, pero aquéllos son conceptos de la mera comparación de otros ya dados y por eso tienen una naturaleza y un uso completamente distintos; mediante mi división legítima (*Crítica*, pág. 260) ¹, se desprenden de esta mezcla. Todavía aparece más clara la utilidad de aquel cuadro aislado de las categorías, si separamos, como haremos inmediatamente, el cuadro de los conceptos del entendimiento que son de una naturaleza y un origen completamente distintos (y, por consiguiente, deben tener también una forma completamente diferente), cuyo aislamiento, tan necesario, no se ha realizado, sin embargo, jamás en sistema alguno de metafísica, donde aquellas ideas de la razón se entremezclan sin diferenciarse con los conceptos del entendimiento como si perteneciesen, como hermanos, a una misma familia, mezcla que jamás pudo evitarse a falta de un sistema especial de categorías.

1 Segunda edición, pág. 516.

DE LA PRINCIPAL CUESTIÓN TRASCENDENTAL

TERCERA PARTE

¿Cómo es, en general, posible la metafísica?

40

La matemática pura y la ciencia natural pura no habrían necesitado, en consideración a su propia certeza y a su seguridad, deducción alguna semejante a la que hemos realizado hasta aquí de ambas; pues la primera se apoya en su propia evidencia; pero la segunda, aunque brota de las fuentes puras del entendimiento, se funda, sin embargo, en la experiencia y su comprobación general; este último testimonio no puede omitirse y prescindir de él, porque, a pesar de toda su certeza, como filosofía, no se puede comparar nunca con la matemática. Ambas ciencias no necesitarían, pues, la investigación mencionada para sí, sino para otra ciencia, a saber, la metafísica.

La metafísica, aparte de los conceptos naturales, que encuentran siempre su aplicación en la experiencia, se ocupa también de conceptos puros de la razón que jamás han sido dados en experiencia alguna posible siempre, por consiguiente, de conceptos y de afirmaciones, cuya realidad objetiva, para que no sean puras quimeras, y cuya verdad o falsedad no pueden ser confirmadas o reveladas por experiencia alguna; y esta parte de la metafísica es,

por lo demás, aquella que constituye el objeto principal de la misma, del cual todo lo otro es medio y, así, necesita esta ciencia de una tal deducción en sí misma. La tercera cuestión que ahora nos es propuesta, corresponde, pues, igualmente a la médula y a lo más propio de la metafísica, a saber, al estudio de la razón con la razón misma, y, puesto que medita acerca de sus propios conceptos, al conocimiento de los objetos que, según la apariencia, brota de ella sin necesitar la mediación de la experiencia y sin poder, en general, por ella conseguirlos ¹.

Sin la solución de este problema no se satisface nunca la razón misma. El uso de la experiencia, al cual la razón limita al entendimiento puro, no satisface su propia y total determinación. Cada experiencia especial es solamente una parte de la esfera total de su dominio, pero *el todo absoluto de toda experiencia posible*, no es, por sí mismo, experiencia alguna, y, sin embargo, es un problema necesario para la razón, para cuya mera representación necesita ella otros conceptos completamente distintos de aquellos puros conceptos del entendimiento cuyo uso sólo *es inmanente*, esto es, se refiere a la experiencia en cuanto puede ser dada, mientras que los conceptos de la razón se refieren a la totalidad, esto es, a la unidad colectiva

¹ Si se puede decir que, al menos, una ciencia sea real, en la idea de todos los hombres, en tanto que está decidido que los problemas que a ella conducen están dados para todos por la naturaleza de la razón humana, y por esto también son inevitables muchos, aunque defectuosos, ensayos acerca de ellos, se deberá entonces decir que la metafísica es **subjétivamente** (y, sin duda, de un modo necesario) real, y, entonces, preguntamos con razón cómo puede ser (objetivamente) posible.

de toda la experiencia posible, y por eso se elevan sobre toda experiencia dada y se convierten en trascendentes.

Así, pues, como el entendimiento necesita de las categorías para la experiencia, la razón contiene en sí la base para las ideas, por las cuales entiendo conceptos ordinarios, cuyo objeto no puede, igualmente, ser dado en experiencia alguna. Las últimas se encuentran en la naturaleza de la razón, igualmente que las primeras en la naturaleza del entendimiento, y si aquéllas traen consigo una apariencia que fácilmente puede seducir, esta apariencia es inevitable, aunque puede impedirse "su seducción".

Puesto que toda apariencia consiste en que la base subjetiva del juicio sea considerada como objetiva, será el conocimiento propio de la razón pura en su uso trascendente (superabundante) el único medio preventivo contra los extravíos en los cuales incurre la razón si interpreta mal su misión y refiere, de un modo trascendente, al objeto en sí mismo, lo que solamente se refiere a su propio sujeto y a la dirección del mismo en todo uso inmanente.

41

La diferenciación de las *ideas*, esto es, de los conceptos puros de la razón, de las categorías o conceptos puros del entendimiento, de naturaleza, origen y uso completamente distintos, es una parte tan importante de la fundamentación de una ciencia que debe contener el sistema de todos estos conocimientos *a priori*, que, sin tal distinción, la metafísica es completamente imposible, o, a lo más, es un ensayo tosco y sin reglas, sin conocimiento de los materiales de los cuales se ocupa, ni de su capacidad para componer a pedazos, con éste o el otro fin, una especie de

castillo de naipes. Si la crítica de la razón pura hubiese conseguido sólo poner de manifiesto esta diferencia, hubiese ya contribuido más, por este medio, al esclarecimiento de nuestro concepto y a la guía de nuestra investigación en el campo de la metafísica, que todos los esfuerzos *infructuosos* que, por dar satisfacción a los temas de la razón pura, se han emprendido en todo tiempo, sin imaginar jamás que se pudiera estar en un campo completamente distinto al del entendimiento, por lo cual se alineó bajo una denominación misma los conceptos del entendimiento y de la razón, como si fuesen de una misma clase.

42

Todos los conocimientos puros del entendimiento tienen como propio que, sus conceptos, se pueden dar en la experiencia y sus principios pueden confirmarse por medio de ella; por el contrario, los conocimientos trascendentales de la razón, ni se pueden dar en la experiencia, en cuanto conciernen a sus ideas, ni sus proposiciones pueden nunca ser confirmadas o contradichas por ella; por eso, el error incorporado quizás aquí, no puede ser descubierto por otro medio que por la razón pura misma, lo cual, sin embargo, es muy difícil, porque precisamente esta razón se hace dialéctica naturalmente por medio de sus ideas, y esta apariencia inevitable no puede ser limitada por investigación alguna objetiva dogmática de las cosas, sino puramente por la razón subjetiva misma, como fuente de las ideas.

Siempre ha consistido mi mira principal en la *Crítica*, no sólo en cómo había de distinguir cuidadosamente las clases de conocimiento, sino cómo podía derivar cada concepto perteneciente a las mismas de su fuente común, a fin de que, no sólo pudiese determinar con seguridad su uso, por conocer de dónde se derivan, sino que también tuviese la ventaja, no supuesta pero inapreciable, de reconocer la totalidad en la enumeración, clasificación y especificación de los conceptos *a priori*, por consiguiente, según principios. Sin esto, en la metafísica todo es pura rapsodia, en la cual jamás se sabe si lo que se posee es bastante o si puede aún faltar algo y dónde. Sin duda, esta ventaja sólo se puede conseguir en la filosofía pura, de la cual constituye también ésta la esencia.

Puesto que yo había encontrado el origen de las categorías en las cuatro funciones lógicas del juicio del entendimiento, era completamente natural buscar el origen de las ideas en las tres funciones de las conclusiones de la razón; pues si están dados tales conceptos puros de la razón (ideas trascendentales), no se les podría encontrar, a no querer-seles tener por algo innato, en alguna otra parte que en la misma acción de la razón, la cual, en tanto que concierne puramente a la forma, constituye lo lógico de las conclusiones de la razón, pero, en tanto que representa como determinados los juicios del entendimiento en relación a una u otra forma *a priori*, constituye conceptos trascendentales de la razón pura.

La diferencia formal de las conclusiones de la razón,

hace necesaria la división de las mismas en categorías, hipotéticas y disyuntivas. Los conceptos de la razón, fundados sobre ellas, contienen, pues, primeramente, la idea de sujeto completo (sustancia); en segundo lugar, la idea de la serie completa de condiciones; en tercer lugar, la determinación de todos los conceptos en la idea de un contenido total de lo posible ¹. La primera idea era psicológica, la segunda cosmológica, la tercera teológica; y puesto que las tres dan ocasión para una dialéctica, aunque cada una a su modo, se fundaba sobre ellas la división de la dialéctica de toda la razón pura: en el paralogismo, la antinomia y, finalmente, el ideal de la misma; por cuya división puede establecerse, de un modo completamente seguro, que están aquí totalmente representadas las exigencias de la razón pura, y que no puede faltar alguna, porque la facultad misma de la razón, como aquello en lo cual tienen todas su origen, es medida completamente por ellas.

¹ En los juicios disyuntivos consideramos toda la posibilidad respectiva a un cierto concepto como dividida. En el fondo del principio ontológico de la determinación común de una cosa en general (de todos los predicados opuestos posibles corresponde uno a cada cosa) que es al mismo tiempo, el principio de todo juicio disyuntivo, está dado el contenido de toda posibilidad, en **el** cual es considerada la posibilidad de toda cosa en general como determinable. Esto sirve como una pequeña explicación de la frase mencionada: que la acción de la razón en las conclusiones racionales disyuntivas es, según la forma, la misma que aquella por la cual realiza la idea de un contenido de toda la realidad, la cual contiene en sí lo positivo de todos los **predicados** recíprocamente opuestos.

En esta consideración es, aún, digno de notarse, en general, que las ideas de la razón no nos son útiles para algo, como las categóricas, en el uso del entendimiento, con relación a la experiencia, sino que, en relación con la misma, son completamente excusables, y hasta completamente opuestas y perturbadoras en relación con las máximas del conocimiento racional de la Naturaleza, pero son igualmente necesarias en otro respecto aún por determinar. Si el alma es una sustancia simple o no, nos puede ser completamente indiferente para la explicación de los fenómenos mismos; pero no hay experiencia alguna por la cual podamos hacer sensible, y, por tanto, comprensible *in concreto* el concepto de un ser simple; y, así, es este concepto completamente vano con relación a todo conocimiento esperado de la causa de los fenómenos, y no puede servir como principio alguno de la explicación de lo que proporciona la experiencia interna o externa. Igualmente, no podemos utilizar las ideas cosmológicas del principio o de la eternidad del mundo (*a parte ante*), para esclarecer acontecimiento alguno mundial. Finalmente, según una máxima justa de la filosofía natural, debemos alejarnos de todas las explicaciones de la organización del mundo tomadas de la voluntad de un ser superior, porque esto no es filosofía natural, sino una confesión de que ésta no nos puede decir una palabra más. Tienen, pues, estas ideas una misión completamente distinta en su uso que la de aquellas categorías por las cuales, y por los principios sobre ellas edificados, era ante todo, posible la experiencia misma. Por tanto, nuestra analítica, tan

trabajosa, del entendimiento, sería también, pues, completamente superflua, si nuestros propósitos no se dirigieran a otra cosa que al puro conocimiento natural, tal como puede ser dado en la experiencia, pues la razón cumple, también, su cometido, de un modo completamente seguro y bueno, tanto en la matemática como en la ciencia natural, sin toda esta deducción sutil; así, pues, se une nuestra *Crítica* del entendimiento con las ideas de la razón pura, en un intento que está puesto más allá del uso experimental del entendimiento, del cual hemos dicho, sin embargo, antes que, en este respecto, es completamente imposible y carece de objeto o de significado. Sin embargo, debe haber conformidad entre lo que pertenece a la naturaleza de la razón y del entendimiento y aquélla debe contribuir a la perfección del último, y no puede extraviarle.

La solución de este problema es la siguiente: la razón pura no tiene por fin, en sus ideas, objetos especiales que se encuentren sobre el campo de la experiencia, sino que exige la totalidad del uso del entendimiento en conexión con la experiencia. Pero, esta totalidad, puede solamente ser una totalidad de los principios, no de las intuiciones y de los objetos. Sin embargo, para representarse aquéllos determinadamente, los considera como conocimientos de un objeto, cuyo conocimiento es totalmente determinado en consideración a aquellas reglas, pero cuyo objeto es solamente una idea para aproximar lo más posible el conocimiento del entendimiento a la integridad que aquella idea designa.

Observación previa para la dialéctica de la razón pura

Ya hemos mostrado antes —33 y 34—, que la pureza de las categorías de toda mezcla de determinación sensible, puede inducir a la razón a extender su uso, completamente, sobre toda experiencia, a las cosas en sí mismas, aunque, puesto que no encuentra intuición alguna que le pueda procurar significado y sentido *in concreto*, representa, como pura función lógica, ciertamente, una cosa en general, pero no puede ofrecer, por sí sola, un concepto determinado de cosa alguna. Tales objetos hiperbólicos son, pues, los que se llaman noúmenos o seres del entendimiento puro (mejor, seres del pensamiento), como, por ejemplo, sustancia, pero pensada sin persistencia en el espacio, o causa, pero que no ha obrado en el tiempo, etcétera, y entonces se les atribuye predicados que sólo sirven para hacer posible la regularidad de la experiencia, y que, igualmente, excluyen todas las condiciones de la intuición, con las cuales es sólo la experiencia posible, por lo cual aquellos conceptos pierden de nuevo toda significación.

Sin embargo, no hay peligro alguno en que el entendimiento por sí mismo, sin ser forzado por leyes extrañas, divague tan atolondradamente sobre sus límites, en el campo de los seres puros del pensamiento. Pero si la razón, que con ningún uso experimental de las reglas del entendimiento, el cual es aún siempre condicionado, puede darse completamente por satisfecha, exige la perfección de esta cadena de condiciones, el entendimiento será expulsado fuera de su círculo, en parte para representarse objetos de

la experiencia en una extensión tan vasta que no puede abarcarla experiencia alguna, también, en parte (con el fin de perfeccionarse), para buscar, completamente fuera de aquélla, *noúmenos* a los cuales puede enlazar aquella cadena y, por esto, hacer igualmente completa su posición, por último, de un modo totalmente independiente de las condiciones de la experiencia. Esto constituye, pues, las ideas trascendentales que, aunque sean preformadas según el fin verdadero, pero oculto, de la misión natural de nuestra razón, no para conceptos trascendentales, sino sólo para la aplicación ilimitada del uso de la experiencia, sin embargo, por una apariencia inevitable, atraen astutamente al entendimiento a un uso trascendente que, aunque engañoso, no obstante, no está llamado a subsistir por designio alguno dentro de los límites de la experiencia, sino solamente a ser limitado con trabajo y por medio de la instrucción científica.

46

I. IDEAS PSICOLÓGICAS (*Crítica*, pág. 341 y sig.)

Hace tiempo que se ha notado ya que, en toda sustancia, el sujeto propiamente dicho, a saber, lo que persiste después de separados todos los accidentes (como predicados), por consiguiente, lo sustancial mismo, nos es desconocido, y, sobre este límite de nuestra percepción, se han producido lamentaciones de muchas clases. Pero, acerca de esto, conviene notar que el entendimiento humano no debe ser culpado por no conocer lo sustancial de las cosas, es decir, por no poderlo determinar por sí mismo, sino más bien, porque exija reconocerlo de un modo preciso como una

mera idea igualmente que como un objeto dado. La razón pura exige que, para cada predicado de una cosa, busquemos un sujeto correspondiente, pero para éste que, de nuevo, de un modo necesario, es solamente predicado, se debe buscar ulteriormente su sujeto, y así, en lo sucesivo, hasta el infinito (o hasta donde podamos llegar). Pero de aquí se sigue que no debemos considerar algo como un sujeto último, porque lo podamos alcanzar, y que lo sustancial mismo jamás puede ser concebido aun por nuestro entendimiento tan profundamente penetrante; ni aun en el caso de que abarcase toda la Naturaleza. Porque la naturaleza específica de nuestro entendimiento consiste en pensar todo discursivamente, esto es, por conceptos, por consiguiente, con meros predicados, por lo cual, pues, el sujeto absoluto debe faltar siempre. Por eso, todas las propiedades reales, por las cuales reconocemos los cuerpos, son meros accidentes, hasta la impenetrabilidad, que se debe representar siempre sólo como la acción de una fuerza en la cual nos falta el sujeto.

Ahora bien: parece como si tuviésemos esto sustancial en la conciencia de nosotros mismos (el sujeto pensante) y, ciertamente, en una intuición inmediata; pues todos los predicados del sentido interno se refieren al yo como sujeto, y éste no puede ser ya concebido como predicado de algún otro sujeto. Así, pues, la totalidad en la relación de los conceptos dados como predicados con respecto a un sujeto, no parece aquí ser una mera idea, sino que el objeto, a saber, el sujeto absoluto mismo, parece estar dado en la experiencia. Pero esta esperanza se frustra. Pues el yo no es concepto alguno¹, sino solamente la

¹ Si la representación de la apercepción, el yo, fuese un con-

designación del objeto del sentido interno, en tanto que no le conocemos ya por medio de predicado alguno; por consiguiente, no puede, sin duda, ser, en sí, predicado alguno de otra cosa, pero tampoco un concepto determinado de un sujeto absoluto, sino solamente, como en todos los otros casos, la relación de los fenómenos internos con el sujeto mismo desconocido. Igualmente, esta idea (que, como principio regulativo, sirve muy bien para anular por completo todas las explicaciones materialistas de los fenómenos internos de nuestra alma), ocasiona, por medio de un error perfectamente natural, un argumento de gran apariencia, para deducir, de este supuesto conocimiento de lo sustancial de nuestro ser pensante, su naturaleza, en tanto que el conocimiento de la misma cae completamente fuera del contenido de la experiencia.

47

Este yo pensante (el alma), como el último sujeto del pensamiento, que, él mismo, no puede ser representado como predicado de otra cosa, puede, pues, también llamarse sustancia; sin embargo, permanece este concepto completamente vacío y sin consecuencias, si no se puede probar su permanencia, como aquello que hace fructífero en la experiencia el concepto de sustancia.

Pero la permanencia no puede, en caso alguno, ser pro-
cepto por el cual pudiese ser algo pensado, podría ser usado también como predicado de otras cosas o contener en si tales predicados. En suma: no es otra cosa que el sentimiento de un ser sin el menor concepto y solamente representación de un concepto de aquello sobre lo cual están todos los pensamientos en relación (*relatione accidentis*).

bada del concepto de una sustancia como una cosa en sí; sino con el fin de la experiencia. Esto está suficientemente probado en la primera analogía (*Crítica*, pág. 182, 2ª ed., pág. 224 y sig.); y el que no quiera rendirse a esta prueba, debe hacer por sí mismo el intento, si puede lograrlo, de probar del concepto de un sujeto que el mismo no existe como predicado de otra cosa, que su ser sea completamente permanente y que no puede nacer o desaparecer ni por sí mismo ni por cualquier otra causa natural. Tales proposiciones sintéticas *a priori* no pueden jamás ser probadas en sí mismas, sino siempre sólo en relación a las cosas como objetos de una experiencia posible.

48

Así, pues, si queremos concluir del concepto de alma como sustancia a la permanencia de la misma, puede sólo hacerse valer de ella, por tanto, con relación a la experiencia posible y no de ella como una cosa en sí y sobre toda experiencia posible. Ahora bien: la condición subjetiva de toda experiencia posible es la vida; por consiguiente, sólo se puede concluir a la permanencia del alma en la vida, pues la muerte del hombre es el fin de toda experiencia que concierne al alma como un objeto de la misma, a menos que no se pruebe lo contrario, en lo cual consiste precisamente la cuestión. Así, pues, la permanencia del alma sólo puede ser probada en la vida del hombre (cuya prueba nos será concedida), pero no después de la muerte (que es lo que propiamente nos interesa), y, ciertamente, por la razón general de que, en tanto que el concepto de sustancia debe ser considerado como enlazado necesaria-

mente con el concepto de permanencia, éste sólo puede existir según un principio de la experiencia posible y, por tanto, también, solamente con relación a la **misma**.¹

49

Que a nuestras observaciones externas no solamente corresponde algo verdaderamente fuera de nosotros, sino que también debe corresponder, no puede ser, igualmente, jamás probado de la relación de las cosas en sí mismas, sino

¹ Es de hecho, muy notable, que los metafísicos, en todo tiempo, se han dejado arrastrar tan descuidadamente por el principio de permanencia sin intentar jamás una prueba de él; sin duda porque, tan pronto como empiezan a tratar del concepto de sustancia, se ven abandonados cíe todo medio de prueba. El entendimiento común, que pronto comprendió que, sin esta suposición, no era posible reunir de modo alguno la observación en una experiencia, suplió la falta de ésta por un postulado; pues, de la experiencia misma, no podía jamás sacar este principio, en parte, porque no podía seguir a la materia (sustancia) en todas sus transformaciones y particiones hasta encontrar el elemento no susceptible de disminución; en parte, porque el principio contiene *necesidad*, que es siempre el signo de un principio *a priori*. Ahora bien: aplicaban este principio confiadamente al concepto de alma como una *sustancia* y concluían a una persistencia de la misma después de la muerte del hombre (especialmente porque la simplicidad de esta sustancia, que era deducida de la indivisibilidad de la conciencia, se aseguraba contra el aniquilamiento por disolución). Si hubiesen encontrado la fuente propia de este principio, lo cual, empero, exigía más profundas investigaciones que las que ellos gustaban de emprender, habrían visto que, aquella ley de la permanencia de las sustancias, sólo se da en relación con la experiencia y, por eso, sólo puede valer para las cosas en tanto que deben ser reconocidas en la experiencia y enlazadas con otras, pero nunca para ellas abstracción hecha de experiencia alguna posible, por consiguiente, tampoco para el alma después de la muerte.

por el contrario, con el fin de la experiencia. Esto quiere decir: se puede muy bien probar que existe algo fuera de nosotros, de un modo empírico; por tanto, como fenómeno en el espacio, pues nada tenemos que ver con otros objetos que aquellos que pertenecen a una experiencia posible, y precisamente por esto, porque estos otros objetos no nos pueden ser dados en experiencia alguna y, por lo mismo, para nosotros no existen. Empírico fuera de mí es aquello que es contemplado en el espacio; y puesto que todos estos fenómenos juntos, que él contiene, pertenecen a las representaciones, cuyo enlace, según las leyes de la experiencia, prueba su verdad objetiva tanto como el enlace de los fenómenos del sentido interno prueba la realidad de mi alma (como un objeto del sentido interno), soy yo tan consciente, por medio de la experiencia externa, de la realidad de los cuerpos como fenómenos exteriores en el espacio, como, por medio de la experiencia interna, del ser de mi alma en el tiempo, y la reconozco, sin embargo, solamente, como un objeto del sentido interno, por medio de los fenómenos que constituyen un estado interior y cuyo ser en sí mismo, que está dado en el fondo de estos fenómenos, me es desconocido. El idealismo cartesiano distingue, pues, solamente la experiencia externa del ensueño, y la regularidad, como un criterio de la verdad de la primera, de la falta de regla y la falsa apariencia de la última. Supone en ambos espacio y tiempo como condiciones de la existencia de los objetos, y pregunta, sólo, si se puede encontrar verdaderamente, en el espacio, los objetos de los sentidos externos que referimos a él en la vigilia, como el objeto del sentido interno, el alma, existe efectivamente en el tiempo, esto es, si la ex-

perencia trae consigo criterios seguros de diferenciación con respecto a las ilusiones. Aquí se resuelve, pues, fácilmente la duda, y la resolvemos también siempre en la vida común investigando el enlace de los fenómenos en ambos casos según las leyes generales de la experiencia, y si la representación de las cosas exteriores concuerda completamente en esto no podemos dudar de que ellas deben constituir verdadera experiencia. El idealismo material, puesto que los fenómenos son considerados solamente como fenómenos según su enlace en la experiencia, se refuta fácilmente, y es una experiencia tan segura que los cuerpos existen fuera de nosotros (en el espacio) como que yo mismo existo (en el tiempo) según la representación del sentido interno; pues el concepto *fuera de nosotros* significa solamente la existencia en el espacio. Pero, puesto que el yo, en la proposición *yo soy*, significa, no solamente el objeto de la intuición interna (en el tiempo) sino también el sujeto de la conciencia, como el cuerpo significa no solamente la intuición exterior (en el espacio) sino también la *cosa en sí misma* que está dada en el fondo de este fenómeno, la pregunta acerca de si los cuerpos (como fenómenos de los sentidos externos) existen como tales cuerpos, *fuera de mi pensamiento*, en la Naturaleza, puede ser contestada negativamente sin duda alguna; pero aquí no se encuentra nada distinto con respecto a la pregunta de si yo mismo, como *fenómeno del sentido interno* (el alma, según la psicología empírica), existo en el tiempo fuera de mi facultad de representación, pues esta pregunta debe ser, del mismo modo, contestada negativamente. De tal modo es todo decisivo y cierto, si se restringe a su sentido verdadero. El idealismo (llamado

por mí, en otro caso, trascendental), anula realmente el idealismo material o cartesiano. Pues si el espacio no es otra cosa que una forma de mi sensibilidad, es, como representación en mí, tan verdadero como yo mismo, y aun, solamente lo que tiene importancia para mí, es la verdad empírica de los fenómenos en el mismo. Pero si esto no es así, sino que el espacio, y los fenómenos en él, son algo existente fuera de nosotros, los criterios todos de la experiencia, fuera de nuestra percepción, jamás podrán probar la realidad de estos objetos fuera de nosotros.

50

II. IDEAS COSMOLÓGICAS. (*Crítica*, pág. 405 y sig. Cap. "La antinomia de la razón pura", 2ª ed., pág. 432 y siguientes.)

Este producto de la razón pura, en su uso trascendente, es el fenómeno más notable de la misma, el cual actúa, asimismo, más firmemente que todos, para despertar a la filosofía de su adormecimiento dogmático y para moverla hacia el trabajo difícil de la crítica de la razón.

Yo llamo a esta idea cosmológica, porque toma siempre su objeto solamente del mundo de los sentidos y no necesita otro alguno que aquel cuya materia es un objeto de los sentidos; por consiguiente, en cuanto es propio de este mundo y no trascendente, no es idea alguna; al contrario, concebir el alma como una sustancia simple, es tanto como concebir un objeto (el objeto simple) que no puede ser representado, en modo alguno, por los sentidos. Sin embargo, la idea cosmológica extiende tanto el enlace de lo condicionado con su condición (sea matemática o

dinámicamente), que la experiencia no se le puede igualar nunca, y es siempre, en consideración a este punto, una idea cuyo objeto no puede ser jamás dado adecuadamente en experiencia alguna.

51

En primer lugar, la utilidad de un sistema de las categorías, se muestra aquí tan clara y manifiestamente que, si no hubiese más pruebas, esta sola bastaría para probar su condición de indispensable en el sistema de la razón pura. Tales ideas trascendentales no son más que cuatro, tantas como clases de categorías; pero, en cada una de ellas, se refieren solamente a la totalidad absoluta de la serie de condiciones para un condicionado dado. Según estas ideas cosmológicas, hay también sólo cuatro clases de afirmaciones dialécticas de la razón pura que, puesto que son dialécticas, prueban, por esto mismo, que, frente a cada una de ellas, según principios tan aparentes de la razón pura, está dada otra contradictoria, cuya contradicción no puede impedir arte alguno metafísico de la distinción más sutil, sino que obliga al filósofo a retroceder hasta las fuentes primeras de la razón misma. Esta antinomia, que no es algo inventado a capricho, sino fundado en la naturaleza de la razón humana y, por consiguiente, inevitable y sin fin, contiene, pues, las cuatro siguientes proposiciones juntamente con sus contrarias:

1

Proposición:

El mundo posee, según el tiempo y el espacio,
un principio (límite).

Contradicción:

El mundo, según el tiempo y el espacio,
es infinito.

2

Proposición:

Todo en el mundo se compone de lo simple.

Contradicción:

No hay nada simple, sino que todo es compuesto.

3

Proposición:

Hay en el mundo causas libres.

Contradicción:

No hay libertad, sino que todo es Naturaleza.

4

Proposición:

En la serie de las causas del mundo hay algún
ser necesario.

Contradicción:

Nada hay necesario, sino que, en esa
serie, todo es contingente.

52 a

Éste es, pues, el fenómeno más extraordinario de la razón humana, del cual no se puede mostrar ejemplo alguno, en otro caso, en cualquier otro empleo de la misma. Si concebimos, como ocurre ordinariamente, los fenómenos del mundo de los sentidos como cosas en sí mismas, si aceptamos los principios de su relación como principios que valen generalmente para las cosas mismas, no puramente para la experiencia, como ocurre igualmente de ordinario y sin nuestra crítica, se manifiesta un no supuesto antagonismo que nunca puede ser resuelto por el camino dogmático ordinario, porque, tanto la proposición como su contraria, pueden ser demostradas con pruebas de igual evidente claridad e igualmente indiscutibles (pues de la exactitud de todas estas pruebas garantizo) y la razón se ve en lucha consigo misma; estado sobre el cual se regocija el escéptico, pero que al filósofo crítico induce a la reflexión y a la inquietud.

52 b

Se puede, en la metafísica, actuar toscamente de muchos modos, sin sospechar que se puede ser inducido al error. Pues si no se contradice uno a sí mismo, lo cual es muy posible en proposiciones sintéticas aunque completamente inventadas, no podemos ser contradichos por la experiencia en todos aquellos casos en que los conceptos que enlazamos son meras ideas que, en modo alguno (según todo su contenido), pueden estar en la experiencia dadas. Pues ¿cómo podemos decidir por la experiencia si el mundo existe desde la eternidad o tiene un principio,

si la materia es infinitamente divisible o consiste en partes simples? Tales conceptos no pueden ser dados en experiencia alguna, ni aun en la mayor posible; por consiguiente, no descubren por medio de esta piedra de toque la falsedad de las proposiciones afirmadas o supuestas.

El único caso posible en el cual la razón descubriría contra su voluntad la dialéctica íntima que ofrece como dogmática, sería aquel en que, sobre un principio generalmente reconocido, fundase una afirmación y de otro modo, igualmente autorizado, concluyese precisamente lo opuesto con la mayor rectitud en el modo de llegar a la conclusión. Ahora bien: este caso es aquí efectivo, y ciertamente en relación con las cuatro ideas naturales de la razón, en las cuales nacen cuatro afirmaciones de una parte, y otras tantas afirmaciones contrarias de otra, y nacen cada una con perfecta consecuencia *de* los principios generales concedidos y, por eso, en el uso de estas proposiciones, desenmascaran la dialéctica de la razón pura que, en otro caso, permanecería eternamente oculta.

Éste es, pues, un intento decisivo que, necesariamente, debe descubrirnos una falsedad que está escondida en los supuestos de la razón.¹ Dos proposiciones recíprocamente

¹ Deseo, pues, que el lector crítico se ocupe fundamentalmente de esta antinomia, porque parece haberla planteado la Naturaleza misma para desconcertar a la razón en sus orgullosas pretensiones y obligarla a la prueba de sí misma. Yo me obligo a justificar cada una de las pruebas que he dado de la tesis, así como de la antítesis, y por esto a demostrar la certeza de la antinomia inevitable de la razón. Si el lector, pues, es conducido, por este fenómeno extraño, a retroceder hasta la prueba de la suposición dada en el fondo de él, se sentirá obligado a investigar profundamente conmigo el fundamento primero de todo conocimiento de la razón pura.

contradictorias no pueden ambas ser falsas, a menos que el concepto mismo, que está dado en la base de ambas, sea contradictorio; por ejemplo, las dos proposiciones: un círculo cuadrado es redondo, y un círculo cuadrado no es redondo, son ambas falsas. Pues en lo que concierne a la primera, es falso que el llamado círculo sea redondo, porque es cuadrado; pero es falso que no sea redondo, es decir, que sea cuadrado, porque es ridículo. Pues precisamente en esto consiste el signo lógico de la imposibilidad de un concepto, en que, bajo el mismo supuesto, sean igualmente falsas dos proposiciones contrarias, y así no se piensa nada por medio de este concepto, porque no puede concebirse entre ellas una tercera.

52 c

Ahora bien: en el fondo de las dos primeras antinomias, que yo llamo matemáticas porque se ocupan de la adición o división de lo homogéneo, existe un tal concepto contradictorio; y, por eso, explico yo que, en ambas, sean falsas lo mismo la tesis que la antítesis.

Si yo hablo de objetos en el tiempo y en el espacio, no me refiero a las cosas en sí mismas, porque de éstas no sé nada, sino sólo de cosas en la apariencia, esto es, de la experiencia como un modo especial de conocer los objetos, el único que al hombre le es permitido. De lo que yo, pues, pienso en el tiempo o en el espacio, no debo decir que exista en sí mismo en el tiempo y en el espacio también, sin este pensamiento mío; pues, entonces, me contradiría a mí mismo; porque el tiempo y el espacio, con los fenómenos dados en ellos, no son algo existentes en sí y fuera de mi representación, y es manifiestamente

contradictorio decir que existe también un mero modo de representación fuera de nuestra representación. Los objetos, pues, de los sentidos, existen solamente en la experiencia; por el contrario, concederles una existencia propia subsistente por sí, sin la experiencia o antes de ella, es tanto como representarse que la experiencia es posible sin experiencia o antes de ella.

En suma: si yo pregunto por la magnitud del mundo, según el tiempo y el espacio, es para todos mis conceptos igualmente imposible decir que sea infinito como que sea finito. Pues ninguno de los dos casos puede ser contenido en la experiencia, porque ni es posible la experiencia de un espacio infinito o de un tiempo pasado infinito, ni la limitación del mundo por un espacio vacío o un tiempo previo vacío también; éstas son solamente ideas. Así, pues, debería esta cantidad del mundo, determinada de la una o la otra manera, estar contenida en sí misma, abstracción hecha de toda experiencia. Pero esto contradice al concepto de un mundo de los sentidos, el cual es solamente una totalidad de los fenómenos, cuya existencia y enlace sólo tiene lugar en la representación, a saber, en la experiencia, porque no es una cosa en sí, sino meramente un modo de representación. De aquí se sigue que, puesto que el concepto de un mundo de los sentidos existentes por sí es contradictorio consigo mismo, la solución del problema de su magnitud será también siempre falsa, ya se intente afirmativa o negativamente.

Lo mismo puede decirse de la segunda antinomia que se refiere a la división de los fenómenos. Pues éstos son puras representaciones, y las partes existen solamente en la representación de las mismas; por consiguiente, en la

división, esto es, en una experiencia posible dentro de la cual están dadas, y aquélla llega hasta donde ésta alcanza. Aceptar que un fenómeno, por ejemplo, el del cuerpo, contiene en sí, antes de toda experiencia, todas las partes a las cuales solamente, y en todo caso, puede alcanzar la experiencia posible, es tanto como conceder una existencia propia, previa a toda experiencia, a un mero **fenómeno** que solamente en la experiencia puede existir, o decir que meras representaciones están dadas antes de que se hayan encontrado en la facultad de representación, lo que se contradice a sí mismo, como también toda solución del problema mal entendido, ya se afirme en ella que los cuerpos se componen en sí de un número infinito de partes o de un número finito de partes simples.

53

En la primera clase de antinomia (la matemática) la falsedad de la hipótesis consiste en que lo que se contradice a sí mismo (es decir, el fenómeno como cosa en sí misma), era representado como capaz de ser reunido en un concepto. Por lo que respecta a la segunda clase de antinomia, a saber, a la dinámica, la falsedad de la hipótesis consiste en que, lo que puede estar reunido, es representado como contradictorio; por consiguiente, dado que en el primer caso ambas afirmaciones opuestas eran falsas, en el segundo aquéllas que por una mera errónea inteligencia son consideradas como opuestas, pueden ser ambas verdaderas.

La relación matemática misma supone necesariamente la homogeneidad de lo relacionado (en el concepto de cantidad); la relación dinámica no lo exige en modo alguno.

En lo que se refiere a la cantidad de lo extenso, todas

las partes deben ser de la misma clase entre sí y con relación al todo; por el contrario, en el enlace de la causa y el efecto, puede sin duda encontrarse también homogeneidad, pero no es necesaria; pues el concepto de causalidad (mediante el cual por alguna cosa es dado algo completamente diferente) no lo exige, ni mucho menos.

Si se tomase a los objetos de los sentidos por cosas en sí mismas, y por leyes de las cosas en sí mismas las leyes naturales anteriormente mencionadas, la contradicción sería inevitable. Igualmente, si el sujeto de la libertad, como los demás objetos, fuese representado como mero fenómeno, no podría evitarse la contradicción; pues la misma cosa, del mismo objeto y en el mismo sentido, sería igualmente afirmada y negada. Pero si la necesidad de la Naturaleza es meramente referida a los fenómenos, y la libertad meramente a las cosas en sí mismas, no da lugar a contradicción alguna el que aceptemos igualmente ambas clases de causalidad o pretendamos, por difícil o imposible que pueda ser, hacer comprensible la de la última clase.

En el fenómeno, toda acción es un hecho, o algo que sucede en el tiempo; a este hecho, debe preceder, según las leyes naturales generales, una determinación de la causalidad de su causa (un estado de la misma), de la cual se sigue el hecho según las leyes permanentes. Pero esta determinación de la causa para la causalidad, debe ser también algo *que suceda, que acontezca*; la causa debe haber *empezado a obrar*; pues, en otro caso, no se puede concebir sucesión alguna de tiempo entre ella y el efecto. El efecto hubiese existido siempre, como la causalidad de la causa. Así, pues, entre los fenómenos, debe también

haber nacido la *determinación de la causa al efecto*, y, consecuentemente, debe ser un hecho, del mismo modo que su efecto, hecho que debe tener de nuevo su *causa*, y así sucesivamente, y, por consiguiente, la necesidad de la *Naturaleza* debe ser la condición según la cual han de ser determinadas las causas activas. Por el contrario, si la libertad ha de ser una propiedad de cierta causa de los fenómenos, debe ser, con relación a estos últimos como hechos, un poder de empezarlos *por sí misma (sponte)*, esto es, sin que la causalidad de la causa misma necesite empezar, y, desde luego, sin que sea necesario algún otro fundamento que determine su comienzo. Pero, entonces, no debería la causa, según su causalidad, estar dada bajo las determinaciones temporales de su estado, esto es, no debería ser fenómeno, sino que debería ser aceptada como una cosa en sí, pero los efectos sólo como fenómenos.¹ Si

¹ La idea de la libertad existe únicamente en la relación de lo intelectual, como causa, con el fenómeno como efecto. Por eso no podemos atribuir libertad a la materia en consideración a su acción incesante, con la cual llena su espacio, aunque esta acción se produzca por un principio interno. Igualmente, no podemos encontrar concepto alguno adecuado de libertad para los puros seres del entendimiento, por ejemplo, Dios, en tanto que su acción es immanente. Pues su acción, aunque independiente de causas externas determinantes, está, sin embargo, determinada en su *razón* eterna, por consiguiente, en la *naturaleza* divina. Solamente si, por una acción, debe *empezar algo*, por consiguiente, el efecto debe encontrarse en la serie del tiempo y, por tanto, en el *mundo* de los sentidos (como por ejemplo, el comienzo del mundo), surge la cuestión de si la causalidad de la causa misma debería también empezar, o si la causa puede iniciar un efecto sin que su causalidad misma empiece. En el primer caso, el concepto de esta causalidad es un concepto de necesidad natural; en el segundo, de libertad. Por esto verá el lector que, porque yo explicaba la

se puede pensar sin contradicción tal influjo de los seres del entendimiento sobre los fenómenos, se hará depender, ciertamente, todas las relaciones de la causa y el efecto de la necesidad natural del mundo de los sentidos; por el contrario, a aquella causa que, ella misma, no es fenómeno alguno (aunque esté dada en el fondo de ellos), le concederemos la libertad; pues Naturaleza y libertad se pueden atribuir sin contradicción precisamente a la misma cosa, pero en distinta relación, una vez como fenómeno, otra vez como una cosa en sí.

Tenemos, en nosotros mismos, una facultad, que no sólo está en relación con sus principios subjetivos determinantes, que son las causas naturales de su acción, y en tanto es la facultad de un ser que pertenece a los fenómenos, sino que también se relaciona con razones objetivas que son puramente ideas, en tanto que pueden determinar esta facultad; este enlace se expresa por el deber. Tal facultad se llama razón, y en tanto que consideramos un ser (el hombre) solamente según esta razón objetivamente determinable, no se le puede considerar como un ser sensible, sino que la propiedad mencionada es la propiedad de una cosa en sí misma, cuya posibilidad no podemos concebir, a saber, como el *deber*, que, por tanto, aún no ha sucedido, determina la actividad de la misma y puede ser la causa de acciones, cuyo efecto es un fenómeno en el mundo sensible. Sin embargo, la causalidad de la razón, en el mundo de los sentidos, sería libertad, en tanto que los *principios objetivos*, que ellos mismos son

libertad como el poder de empezar por sí mismo un hecho, **toqué** precisamente el concepto al cual se refiere el problema de la metafísica.

ideas, fuesen considerados como determinantes en relación a ella. Pues su acción no depende entonces de condición alguna subjetiva, por tanto temporal, y, por consiguiente, tampoco de la ley natural, que sirve para determinar aquellas, porque los fundamentos de la razón general, como principios, dan la regla a las acciones sin influjo de las circunstancias de tiempo o de lugar.

Lo que aduzco aquí no vale más que como ejemplo para la inteligibilidad y no pertenece necesariamente a nuestra cuestión, la cual debe ser resuelta por medio de meros conceptos, independientemente de las propiedades que encontramos en el mundo real.

Ahora bien, yo puedo decir sin contradicción: todas las acciones de seres racionales, en tanto que son **fenómenos** (**encontrados en cualquier experiencia**), están dadas bajo la necesidad natural; pero las mismas acciones, en relación meramente al sujeto racional y a su facultad de obrar según la mera razón, son libres. Pues ¿qué se exigirá para la necesidad natural? Nada más que la determinabilidad de todo hecho del mundo de los sentidos según leyes permanentes, por consiguiente, una relación con una causa en la apariencia, con lo cual, la cosa en sí misma, que está dada en el fondo, y su cualidad, permanece **desconocida**. Pero yo digo: la *ley natural subsiste*, ya pueda el ser racional, por la razón, y, por tanto, por la libertad, ser causa de los efectos del mundo sensible, o no pueda determinarlos por principios de la razón. Pues, si ocurre lo primero, la acción se produce según **máximas**, cuyo efecto, en la apariencia, será siempre según leyes permanentes; pero, si ocurre lo segundo, y la acción no se produce según principios de la razón, está sometida a las leyes **em-**

píricas del mundo sensible, y, en ambos casos, se unen los efectos según leyes permanentes; más no exigimos para la necesidad natural, ni podemos concebir más. Pero, en el primer caso, la razón es la causa de estas leyes naturales, y, por consiguiente, es libre; en el segundo caso, los efectos se producen según meras leyes naturales del mundo sensible, porque la razón no ejerce influjo alguno sobre ellas; pero, la razón misma, no estará, por esto, determinada por la sensibilidad (lo cual es imposible) y, por eso, aun en este caso, es libre. En consecuencia, la libertad no impide la ley natural de los fenómenos, como ésta no daña a la libertad del uso de la razón práctica que está conexcionada con las cosas en sí mismas como principios determinantes.

Según esto, se salvará, pues, la libertad práctica, a saber: aquella en la cual la razón posee causalidad según principios objetivamente determinantes, sin que se perjudique en lo más mínimo a la necesidad natural respecto de los mismos efectos como fenómenos. Esto último puede ser útil también para aclaración de aquello que teníamos que decir acerca de la libertad trascendental y su conexión con la necesidad natural (¡en el mismo sujeto, pero no tomadas en una y la misma relación). Pues, con respecto a ésta, cada principio de la acción de un ser según causas objetivas, respecto de estos principios determinantes, es siempre un principio *primero*, aunque esta acción, en la serie de los fenómenos, es solamente un principio subalterno, al cual debe preceder un estado de la causa, el cual la determina y el cual es aún, igualmente, determinado por otro próximo; de modo que, en los seres racionales, en general, en los seres, en tanto que su causalidad es determinada en

ellos como cosa en sí misma, se puede concebir una facultad de comenzar por sí mismos una serie de estados, sin ponerse en contradicción con las leyes de la Naturaleza. Pues la relación de la acción con las bases racionales objetivas no es, en modo alguno, una relación temporal; aquí, lo que determina la causalidad, no precede a la acción según el tiempo, porque tales principios determinantes no representan relación de los objetos con los sentidos, por consiguiente, tampoco con las causas en la apariencia, sino causas determinantes como cosas en sí mismas que no están dadas bajo condiciones de tiempo. Así, puede ser considerada la acción, con respecto a la causalidad de la razón, como un comienzo primero, pero con respecto a la serie de los fenómenos, también, pues, como un nuevo principio subordinado, y puede concebirse sin contradicción, en aquel respecto, como libre, y en éste (puesto que es puro fenómeno) como sometida a la necesidad natural.

Por lo que se refiere a la cuarta antinomia, será resuelta de un modo semejante a la oposición de la razón consigo misma en la tercera. Pues si *la causa en la apariencia* solamente se distingue de la *causa* de los fenómenos en tanto que puede ser pensada como *cosa en sí misma*, ambas proposiciones pueden muy bien coexistir, a saber, que no se encuentra, en general, causa alguna del mundo sensible (según semejantes leyes de la causalidad), cuya existencia simplemente sea necesaria, e, igualmente, por otra **parte**, que este mundo está, sin embargo, enlazado con un ser necesario como su causa (pero de otro modo y según otra ley); la desconfianza acerca de esta segunda proposición, se funda solamente en el error de extender a las co-

sas en sí mismas lo que sólo vale para los fenómenos y mezclar las dos cosas en un concepto.

54

Ésta es, pues, la exposición y solución de toda la antinomia en la cual se encuentra enredada la *razón* al aplicar sus principios al mundo de los sentidos, y cuya mera exposición podría constituir ya un servicio considerable para el conocimiento de la razón humana, aun en el caso de que la solución de este antagonismo no satisficiera aún al lector, que tiene que luchar aquí con una apariencia natural, que sólo recientemente ha sido explicada como tal, mientras que, hasta aquí, siempre se ha tenido por verdadera. Pues de esto se desprende una consecuencia inevitable, a saber, que puesto que es completamente imposible salir de esta contradicción de la razón consigo misma, en tanto que se toma los objetos del mundo sensible por cosas en sí mismas y no por lo que son de hecho, esto es, puros fenómenos, el lector se ve forzado a emprender otra vez la deducción de todos nuestros conocimientos *a priori* y la prueba de los mismos, que yo he dado para, sobre esto, llegar a una decisión. No exijo yo más ahora; pues con tal que en este trabajo haya penetrado por primera vez, con bastante profundidad, en la naturaleza de la razón pura, le serán familiares los conceptos por los cuales es sólo posible resolver la contradicción de la razón, sin cuya circunstancia no espero una aprobación completa del lector atento.

III. LA IDEA TEOLÓGICA. (*Crítica*, pág. 571 y sig.
Cap. "De los ideales trascendentales", 2ª ed.,
pág. 599 y siguientes)

La tercera idea trascendental que ofrece materia para el uso más importante de la razón, pero también para su uso superabundante (trascendente) y, por lo mismo, dialéctico, si es ejercitado de un modo puramente especulativo, es el ideal de la razón pura. Puesto que aquí, la razón, no comienza, como en las ideas psicológicas y cosmológicas, en la experiencia, y es inducida, en lo posible, por la elevación de los principios, a dirigirse hacia la absoluta totalidad de su serie, sino que se interrumpe completamente en su serie y desciende a la determinación de la posibilidad y, en consecuencia, también de la realidad de todas las cosas, por puros conceptos de lo que constituiría la totalidad absoluta de una cosa en general, por consiguiente, por medio de la idea de un ser primero soberanamente perfecto, es, aquí, más fácil que en los casos anteriores, distinguir, de los conceptos del entendimiento, la mera suposición de un ser que, aunque no sea concebido en la serie de la experiencia, sin embargo, lo es con relación a ella para la comprensión de su enlace, orden y unidad, esto es, la idea. Por eso podía aquí ponerse fácilmente de manifiesto la apariencia dialéctica que nace de que las condiciones subjetivas de nuestro pensamiento, son consideradas como condiciones de las cosas mismas y, una hipótesis necesaria para el aquietamiento de nuestra razón, como un dogma; y, por esto, acerca de las pretensiones de la teología trascendental, no tengo que

hacer otra cosa sino recordar **que**, lo que acerca de ella ha dicho la *Crítica*, es comprensible, claro y decisivo.

56

Observación general acerca de las ideas trascendentales

Los objetos que nos son dados por medio de la experiencia, nos son, en muchos respectos, incomprensibles y muchas cuestiones, a las cuales nos conduce la ley natural, si son planteadas desde una cierta altura, pero siempre según estas leyes, no pueden en modo alguno ser resueltas; por ejemplo, por qué los cuerpos materiales se atraen recíprocamente. Solamente, si abandonamos por completo la Naturaleza o, en el proceso de su conexión, sobrepujamos toda experiencia posible y, por consiguiente, nos sumimos en meras ideas, entonces no podemos decir que el objeto nos sea incomprensible y que la naturaleza de las cosas nos ofrezca temas insolubles; pues, entonces, no tenemos nada absolutamente que ver con la Naturaleza o, en general, con objetos dados, sino solamente con conceptos que, sin duda, tienen su origen en nuestra razón, y con meros seres pensados, en relación a los cuales deben ser resueltos todos los temas que brotan de los conceptos de ellos, porque la razón puede y debe, ciertamente, dar cuenta completa de su propio proceder.¹ Puesto que las

¹ Platner (Ernst Platner —1744-1818—, Profesor en Leipzig. Filósofo vulgarizador. Sus *Philosophische Aphorismen* aparecieron en dos tomos, Leipzig, 1776-1782), en sus *Aforismos*, 728, 729, decía perspicazmente: "Si la razón es un criterio, no es posible concepto alguno que sea incomprensible a la razón humana. En lo real se encuentra solamente lo incomprensible. Aquí, nace la

ideas psicológicas, cosmológicas y teológicas son puros conceptos de la razón que no pueden ser dados en experiencia alguna, las cuestiones que, en relación con ellas nos presenta la razón, no son ofrecidas por objetos, sino por meras máximas de la razón para su propio quietamiento y deben poder ser contestadas, todas ellas, suficientemente; lo cual ocurre, también, porque se muestra que, estas máximas, son principios para traer el uso de nuestro entendimiento a completa unanimidad, integridad y unidad sintética y que, sólo en tanto, valen para la experiencia, pero en su totalidad. Pero si, igualmente, es imposible un todo absoluto de experiencia, la idea, pues, de un todo de conocimiento según principios es, en general, la única que puede dolarla de un modo especial de unidad, a saber, la del sistema, sin la cual, nuestro conocimiento no es más que una obra fragmentaria y no puede ser utilizada para el fin más alto (que es siempre, **solamente**, el sistema de todos los fines); no me refiero aquí sólo a los fines prácticos, sino también al fin superior del uso especulativo de la razón.

Las ideas trascendentales expresan, pues, la determinación propia de la razón, a saber, como un principio de

incomprensibilidad de la insuficiencia de las ideas adquiridas". Suena, pues, a paradójico, y no deja, por lo demás, de ser extraño decir que, en la Naturaleza, hay mucho que nos es incomprensible (por ejemplo, el poder de procreación); pero si nos elevamos más y ascendemos sobre la Naturaleza, todo nos será, de nuevo, comprensible; pues entonces abandonamos completamente los *objetos*, que nos pueden ser dados, y nos ocupamos puramente de ideas, con las cuales podemos comprender muy bien la ley que, mediante ellas, prescribe la razón al entendimiento para su uso en la experiencia, porque ella es su propio producto.

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

CONCLUSIÓN

DE LA DETERMINACIÓN DEL LÍMITE DE LA RAZÓN PURA

57

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

Pero, por una parte, sería todavía un absurdo mayor que no admitiéramos cosa alguna en sí, o que quisiéramos estimar nuestra experiencia como el único modo de conocimiento posible de las cosas, por tanto, nuestra intuición

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

Nuestros principios, que limitan el uso de la razón puramente a la experiencia posible, podrían, según eso, convertirse en trascendentes y considerar las limitaciones de nuestra razón como limitaciones de la posibilidad de las cosas mismas, cosa para la cual pueden servir, por ejemplo, los *Diálogos* de Hume, si no vela una crítica cuidadosa por los límites de nuestra razón en relación, también, con su uso empírico y se pone un término a sus pretensiones. El escepticismo ha nacido al principio de la metafísica y de su dialéctica falta de policía. Primeramente declaraba, quizá sólo en provecho del uso experimental de la razón, como nulo e ilusorio todo lo que se eleva sobre él; pero, poco a poco, puesto que se descubrió que son los mismos principios *a priori* de los cuales se sirve en la experiencia, los que insensiblemente, y al parecer con el mismo derecho, conducen más allá de lo que la experiencia alcanza, se comenzó a dudar de los principios mismos de la experiencia. Ahora bien, no hay peligro alguno en esto, pues el entendimiento sano mantendrá aquí siempre sus derechos; pero, sin embargo, ha nacido una complicación especial en la ciencia, que no puede determinar hasta qué punto puede confiar en la razón, y por qué puede confiar hasta aquí y no más allá; pero esta complicación puede sólo ser remediada, y prevista toda recaída en el

porvenir, por la determinación formal, sacada de principios, de los límites del uso de nuestra razón.

Es verdad que no podemos producir concepto alguno determinado, sobre toda experiencia posible, de lo que pueda ser la cosa en sí misma. Pero, sin embargo, no somos completamente libres de abstenernos por completo de la demanda relativa a la cosa en sí; pues la experiencia no satisface nunca del todo a la razón; nos aleja cada vez más de la contestación de la pregunta y no nos deja satisfechos con respecto a la plena solución de la misma, como todo el mundo lo puede reconocer suficientemente en la dialéctica de la razón pura que, precisamente en esto, tiene su buena base subjetiva. ¿Quién puede sufrir que lleguemos desde la naturaleza de nuestra alma hasta la clara conciencia del sujeto y que logremos, igualmente, la convicción de que sus fenómenos no pueden ser explicados de un modo materialista, sin preguntar qué es el alma **propiamente**, y si no basta para responder concepto alguno de la experiencia, sin aceptar, en todo caso, solamente con este fin, un concepto de la razón (de un ser simple inmaterial), aunque no podamos, en modo alguno, probar su realidad objetiva? ¿Quién se puede satisfacer con el nuevo conocimiento experimental en todos los problemas cosmológicos acerca de la duración y de la magnitud del mundo, de la libertad o de la necesidad natural, puesto que, emprendámosla como queramos, cada respuesta dada según las leyes de la experiencia, da nacimiento a otra nueva que requiere igualmente ser contestada, y, por lo cual, demuestra claramente la insuficiencia de todos los modos físicos de explicación para la tranquilidad de la razón? Finalmente, ¿quién no ve en la contingencia y

en la dependencia generales de todo lo que puede ser pensado y aceptado según los principios de la experiencia, la imposibilidad de permanecer en ellos y no se siente **obligado**, a pesar de todas las prohibiciones de perderse en ideas trascendentes, a buscar paz y tranquilidad fuera de los conceptos que puede justificar por medio de la experiencia, en el concepto de un ser, la idea del cual, ciertamente, no puede ser comprendida en sí misma según la posibilidad, aunque tampoco puede ser contradicha, porque corresponde a un mero ser del entendimiento, pero sin la cual la razón debe permanecer siempre intranquila?

Los límites (en los seres extensos) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un lugar determinado y le encierra; las limitaciones no necesitan **otro** tanto, sino que son meras negaciones que afectan a una cantidad, en tanto que carece de totalidad **absoluta**. Pero nuestra razón ve, por decirlo así, en torno suyo un espacio para el conocimiento de las cosas en sí mismas, aunque nunca pueda tener conceptos determinados de ellas y esté limitada solamente a los fenómenos.

En tanto que el conocimiento de la razón es homogéneo, no se puede concebir límite alguno determinado de él. En la matemática y en la ciencia natural reconoce, ciertamente, la razón humana limitaciones, pero no límites; esto es, reconoce sin duda que hay algo fuera de ellas adonde nunca puede llegar, pero no que puedan ser ellas mismas, en parte alguna, acabadas en su proceso interno. La ampliación de los conocimientos en la matemática y la posibilidad de descubrimientos siempre nuevos llega hasta lo infinito; igualmente, el descubrimiento

de nuevas propiedades naturales, de nuevas fuerzas y leyes, por medio de la experiencia continua y de la unificación de las mismas por la razón. Pero las limitaciones no se pueden desconocer igualmente, pues la matemática se refiere sólo a los *fenómenos*, y lo que no puede ser un objeto de la intuición sensible, como los conceptos de la metafísica y de la moral, está completamente fuera de su esfera y no puede nunca conducir a ello; pero tampoco necesita de tal cosa. Hay, pues, en estas ciencias, un proceso continuo y una aproximación, e igualmente, un punto o línea de contacto. La ciencia natural no nos descubrirá nunca lo interno de las cosas, esto es, aquello que no es fenómeno, aunque puede servir como principio superior de explicación de los fenómenos; pero no lo necesita tampoco para sus explicaciones físicas; mas, si se le ofreciera algo semejante, por otra parte (por ejemplo, influjo de los seres inmateriales), debe rechazarlo y no incorporarlo al proceso de su explicación, sino fundarla siempre solamente en lo que pertenece a la experiencia, como objeto de los sentidos, y puede ser puesto en conexión con nuestras observaciones reales, según las leyes de la experiencia.

Pero la metafísica nos conduce a los límites en los ensayos dialécticos de la razón pura (que no deben ser emprendidos arbitraria o petulantemente, sino a los cuales estimula la naturaleza de la razón pura); y las ideas trascendentales, precisamente porque de ellas no se puede prescindir, y porque, igualmente, jamás se dejan realizar, sirven, no sólo para mostrarnos verdaderamente los límites del uso puro de la razón, sino también el modo de determinarlos; y éste es también el fin y la utilidad de esta

disposición natural de nuestra razón, de la cual ha nacido la metafísica como su hijo favorito, cuya generación, como cualquier otra en el mundo, no hay que atribuirle a la casualidad arbitraria, sino a un germen originario, el cual está organizado sabiamente para los más altos fines. Pues la metafísica nos es dada, quizá más que cualquiera otra ciencia, por la Naturaleza misma, según sus caracteres fundamentales, y no puede, en modo alguno, ser considerada como producto de una elección arbitraria o como la ampliación casual en el proceso de la experiencia (de la cual se separa completamente).

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

En el conocimiento de éstos puede sólo esperar la razón ver satisfechas sus exigencias de totalidad en el proceso de lo condicionado a sus condiciones.

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

Así, pues, debemos concebir un ser inmaterial, un mundo intelectual y un ser superior a todos (noúmenos puros),

porque la razón, sólo en ellos como cosas **en sí**, encuentra la totalidad y la satisfacción que, en la deducción de los **fenómenos**, desde sus principios de la misma especie, no puede esperar nunca, y porque éstos se refieren realmente a algo diferente de ellos (por tanto, por completo de distinta naturaleza), puesto que los fenómenos presuponen siempre una cosa en sí misma y, por tanto, la **anuncian**, ya pueda o no ser conocida después.

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

El concepto deísta es un concepto puro de la razón, pero **que** sólo representa una cosa que contiene toda la realidad, sin poder determinar una sola realidad de ella, porque, para esto, debería ser tomado el ejemplo del mundo de los sentidos, en cuyo caso, me referiría solamente a un objeto de los sentidos, pero no a algo de naturaleza completamente diferente que no puede ser un objeto de ellos. Le atribuiría, pues, por ejemplo, entendimiento; pero yo

no tengo concepto alguno de otro entendimiento que el que es como el mío, esto es, de un entendimiento al cual deberían ser dadas intuiciones por medio de los sentidos y que se ocupa en disponerlas bajo las reglas de la unidad de la conciencia. Pero, entonces, los elementos de mi concepto estarían siempre dados en los fenómenos; pero yo estaría obligado, precisamente por la insuficiencia de los fenómenos, a proceder, sobre ellos, a un concepto de un ser que no dependa para nada de los fenómenos, o que esté enlazado con ellos como condición de su determinación. Pero, si separo el entendimiento de la sensibilidad para obtener un entendimiento puro, no queda más que la mera forma del pensamiento sin intuición, por lo cual sólo, no puedo reconocer algo determinado, por consiguiente, no puedo conocer objeto alguno. Debería yo, por fin, concebir otro entendimiento, que contemplase los objetos, pero del cual no tengo el menor concepto, porque el entendimiento humano es discursivo y sólo puede reconocer conceptos generales. Otro tanto me sucede si atribuyo al ser supremo una voluntad. Pues yo poseo este concepto solamente en cuanto lo saco de mi experiencia interna, en cuyo caso, pues, está dada, en el fondo, una dependencia de mi satisfacción, con respecto a los objetos cuya existencia necesitamos, y, por tanto, la sensibilidad, lo cual contradice completamente el concepto puro del ser supremo.

Las objeciones de Hume contra el deísmo son débiles y no alcanzan nunca más que a las pruebas, pero nunca al principio de la afirmación deísta misma. Pero, con relación al teísmo, que se debe producir por una determinación más próxima de nuestro concepto, allí puramente trascendente, de un ser supremo, son muy sólidas y, des-

pués que se introduce este concepto, en ciertos casos (de hecho, en todos los corrientes) irrefutables. Hume se atiene siempre a esto: que, por el mero concepto de un ser primero, al cual no atribuimos otro alguno como predicado ontológico (eternidad, ubicuidad, omnipotencia), no pensamos, verdaderamente, nada determinado, sino que habría que añadir propiedades que pudiesen ofrecer mi concepto *in concreto*; no basta decir que es causa, sino cómo está constituida su causalidad, tal vez por el entendimiento y la voluntad; y aquí empiezan sus ataques a la cosa misma, a saber, al teísmo, puesto que antes sólo había atacado a las pruebas fundamentales del deísmo, lo cual no ofrece tras sí peligro extraordinario alguno. Sus argumentos más peligrosos se refieren todos al antropomorfismo, del cual admite que es inseparable del teísmo y lo hace en sí contradictorio; pero si se omite aquél, sucumbe también con él éste, y no queda más que un deísmo, con el cual nada se puede hacer, que no puede sernos útil para nada y no puede servir, en modo alguno, como fundamento de la religión y de las costumbres. Si la necesidad del antropomorfismo fuera cierta, ya podrían ser las que quisieran las pruebas de la existencia de un ser supremo; todas podrían ser concedidas; pero el concepto de este ser no podría nunca ser determinado por nosotros sin que cayéramos en contradicción.

Si conexionamos con la regla que consiste en evitar todo juicio trascendente de la razón pura, la otra, según la apariencia, contradictoria, de elevarnos hasta conceptos que están dados fuera del campo del uso inmanente (empírico), nos apercibiremos de que ambas pueden coexistir, pero sólo exactamente en el *límite* de todo uso lícito de

la razón; pues ésta pertenece tanto al campo de la experiencia como al de los seres del pensamiento; y aprenderemos también, por este medio igualmente, cómo aquellas ideas tan notables, sirven sólo para la determinación de los límites de la razón humana, a saber, de una parte, para no extender ilimitadamente los conocimientos de la experiencia, de suerte que no quede más para conocer por nosotros que el mero mundo, y, de otra parte, sin embargo, para no querer elevarnos sobre los límites de la experiencia y juzgar de las cosas fuera de ella como de cosas en sí mismas.

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

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

sino según lo que es para mí, a saber, en relación al mundo del cual soy una parte.

58

Un conocimiento tal es el conocimiento *según la analogía*, el cual no significa, como se entiende generalmente la palabra, una semejanza incompleta de dos cosas, sino una semejanza completa de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes.¹ Por medio de esta analogía obtenemos, pues, un concepto del ser supremo suficiente para nosotros, aunque le hayamos desposeído de todo lo que podía determinarle pura y simplemente y *en sí mismo*; pues le determinaremos con respecto al mundo, y, por consiguiente, a nosotros, y tampoco es necesario más. Los

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

ataques que dirige Hume a aquellos que quieren determinar absolutamente este concepto, en tanto que toman los materiales para ello de sí mismos y del mundo, no nos alcanzan; tampoco nos puede reprochar que no nos quede absolutamente nada si se abstrae el antropomorfismo objetivo del concepto del ser supremo.

Pues si se nos concede en un principio (como concede Hume en sus *Diálogos*, en la persona de Filón, a Cleanto), el concepto deísta del ser primero como una hipótesis necesaria, en lo cual se concibe el ser primero por meros predicados ontológicos, de sustancia, causa, etcétera (*lo cual se debe hacer*, porque la razón se puede ejercitar en el mundo de los sentidos por meras condiciones, que siempre son condicionadas de nuevo, sin que se pueda obtener, en absoluto, satisfacción alguna, y, *lo cual se puede aún hacer justamente*, sin caer en el antropomorfismo, que trasporta predicados del mundo de los sentidos a un ser completamente diferente del mundo, puesto que, todos los predicados son simples categorías que no ofrecen, ciertamente, concepto alguno determinado del mismo, pero, precisamente por esto, tampoco concepto alguno limitado por las condiciones de la sensibilidad), si se nos hace aquella concesión, no se nos puede impedir predicar a este ser una *causalidad por la razón* en relación al mundo, y pasar así al teísmo, sin estar precisamente obligado a atribuirle esta razón a él mismo como una propiedad a él inherente. Pues, por lo que toca a lo primero, el único camino posible para ejercitar, en el más alto grado, el uso de la razón con respecto a toda la experiencia posible en el mundo de los sentidos, generalmente de acuerdo consigo misma, es aceptar una razón más alta como una causa de todas

las relaciones en el inundo; tal principio debe ser completamente favorable para ella, y no puede, en parte alguna, perjudicarla en su uso en relación con la Naturaleza. Pero, en segundo lugar, por esto, no se transportará, pues, la razón, como una propiedad, al ser primero, sino solamente *a las relaciones* del mismo con el mundo de los sentidos, y, por consiguiente, se evitará, por completo, el antropomorfismo. Pues, aquí se considerará solamente la *causa* de la forma de la razón, que se encuentra por todas partes en el mundo, y se atribuye, ciertamente, la razón al ser supremo, en tanto que contiene el fundamento de esta forma de la razón, pero solamente *según la analogía*, esto es, en tanto que esta expresión sólo indica la relación que la causa suprema, desconocida para nosotros, tiene con el mundo, para determinar en él todo, en el más alto grado, según la razón. Por eso, se prevendrá, pues, que las propiedades de la razón no nos sirven para concebir así a Dios, sino al mundo por medio de él, como es necesario para obtener el mayor uso posible de la razón en relación con él según un principio. Por esto, confesamos que el ser supremo, según aquello que es *en sí mismo*, nos es completamente inasequible y, hasta que, *de un modo determinado, nos es incomprensible*, y, por esto, nos mantendremos lejos de hacer uso alguno trascendente de nuestros conceptos, que obtenemos de nuestra razón como una causa activa (por medio de la voluntad), para determinar la naturaleza divina por propiedades que, sin embargo, son siempre tomadas de la naturaleza humana, y perdernos en groseros o fantásticos conceptos, pero también, por otra parte, para no sumergir la consideración del mundo en modos de explicación hiperfísicos, según nuestros concep-

tos de la razón humana, trasportados a Dios, y apartarla de su propia determinación, según la cual debe ser un estudio de la mera Naturaleza por la razón y no una derivación temeraria de sus fenómenos de una razón más alta. La expresión adecuada de nuestros débiles conceptos, sería que concebimos el mundo *como si* procediera de una razón superior según su ser y su determinación interna, por lo cual, en parte, reconocemos la propiedad que pertenece a él, al mundo mismo, sin pretender determinar la propiedad de su causa en sí misma, y, por otro lado, en parte, ponemos *en la relación* de la causa superior con el mundo el fundamento de esta cualidad (de la forma racional en el mundo), sin encontrar, para esto, suficiente el mundo por sí mismo.¹

De este modo, desaparecen las dificultades que parecen oponerse al teísmo, si, al principio de Hume, consistente en no elevar dogmáticamente el uso de la razón sobre el campo de toda experiencia posible, se enlaza otro principio que no notó Hume, a saber: no considerar el campo de la experiencia posible como aquello que se limitaba ello mismo desde el punto de vista de nuestra razón. La crítica de la razón indica aquí el camino medio verdadero entre el dogmatismo, que combatía Hume, y el escepticis-

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

mo que quería introducir, por el contrario; un camino medio que no es, como otros caminos medios, que se aconseja determinar mecánicamente, con algo de uno y de otro de ambos caminos y, por el cual, ningún hombre será mejor instruido, sino un camino tal que se puede determinar exactamente según principios.

59

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

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

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

De tal modo, subsiste nuestro principio anterior, que es

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

60

Así, hemos presentado circunstancialmente la metafísica, según su posibilidadl subjetiva, tal como realmente está dada en la disposición natural de la razón humana, y, ciertamente, en aquello que constituye el fin esencial de su cultivo. Puesto que, entretanto, hemos encontrado que, este mero uso natural de tal aptitud de nuestra razón, si no le contiene y pone límites alguna disciplina del mismo, que solamente es posible por la crítica científica, la complica en conclusiones dialécticas, en parte sólo aparentes, en parte hasta contradictorias entre sí, que traspasan todas las fronteras, y, puesto que además, esta sutilizadora metafísica es superflua para la impulsión del conocimiento natural, y hasta le es perjudicial, queda siempre un tema digno de investigación: encontrar el fin natural al cual puede dirigirse esta disposición para conceptos tras-

cedentes de nuestra razón; porque todo lo que está dado en la Naturaleza debe ser predispuesto originalmente para algún designio útil.

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

Si considero todas las ideas trascendentales que, en totalidad, constituyen el tema propio de la razón pura natural, la cual las necesita para abandonar la mera consideración natural y elevarse sobre toda experiencia posible, y, mediante este esfuerzo, producir aquello (ya sea sabiduría o sofisma) que se llama metafísica, creo llegar a probar que, esta disposición natural, tiende a libertar nuestro concepto de las cadenas de la experiencia y de las limitaciones de las meras consideraciones naturales, tan ampliamente, que vea, al menos, un campo abierto ante sí, que sólo contiene objetos para el entendimiento puro, los cuales no pueden alcanzar sensibilidad alguna; ciertamente, no con la intención de ocuparnos de éstos especulativamente (porque no encontramos base alguna sobre la cual podamos asentar los pies), sino con el fin de que los principios prácticos que, sin encontrar ante sí un tal espacio para su expectativa y esperanza necesaria, no podrían extenderse a la generalidad que necesita indispensablemente la razón en los designios morales. . . ¹

¹ Falta la conclusión de esta frase. Erdmann la completa así:

Aquí encuentro, pues, que la *idea psicológica*, aunque por medio de ella puedo yo concebir tan poco acerca de la naturaleza del alma humana, pura y elevada sobre todos los conceptos de la experiencia, muestra, al menos, claramente, la insuficiencia de los últimos y me aparta, por esto, del materialismo, como de un concepto psicológico inútil para explicación alguna de la Naturaleza, y que restringe, además, la razón en los designios prácticos. Así, también, sirven las ideas cosmológicas, por la insuficiencia manifiesta de todo conocimiento natural posible, para satisfacer a la razón en sus demandas justas, para tenernos alejados del naturalismo que pretende que la Naturaleza se baste a sí misma. Finalmente, puesto que toda necesidad natural en el mundo de los sentidos está siempre condicionada, ya que siempre supone la dependencia de las cosas de otras, y la necesidad incondicionada solamente debe buscarse en la unidad de una causa diferente del mundo de los sentidos, pero la *causalidad* de la misma, de nuevo, si fuese mera Naturaleza, nunca podría hacer comprensible la existencia de lo contingente como su consecuencia, la razón, por medio de las ideas teológicas, se libra del fatalismo, tanto de una necesidad natural ciega en correspondencia con la Naturaleza misma sin principio primero, como también de la causalidad del principio mismo, y conduce al concepto de una causa por medio de la libertad, por consiguiente, de una inteligencia su-

“reciban un espacio libre fuera del campo de la especulación”; **Rosenkranz** (según Schopenhauer): “pudiesen adquirir fuerza sobre nosotros”; **Schultz**: “puedan extenderse en esta generalidad”; **Erdmann**, de nuevo: “puedan, al menos, ser tomados como posibles”. Hartenstein cambia toda la construcción de la frase, empezándola: “porque los principios prácticos, *sin*”.. etcétera.

prema. Así, las ideas trascendentales, si no nos sirven para rechazar las atrevidas afirmaciones del materialismo, del naturalismo y del fatalismo, que restringen el campo de la razón, y para dejar lugar a las ideas morales fuera del campo de la especulación; y esto explicará, supongo yo, en cierto modo, aquella propiedad natural.

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

Por un segundo escolio, pero más enlazado con el contenido de la metafísica, debería fijarse la solución de las preguntas, que, en la *Crítica*, prosiguen desde la página 647 a la 668.¹ Pues allí se exponen ciertos principios racionales que determinan *a priori* el orden natural, o mejor, el entendimiento, el cual debe buscar sus leyes por medio de la experiencia. Parecen ser constitutivos y legisladores con respecto a la experiencia, puesto que brotan de la mera

¹ Apéndice acerca de la dialéctica trascendental: "Del empleo regulativo de las ideas de la razón pura" (páginas 670 a 696 de la segunda edición).

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

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

1 Ha sido siempre mi propósito constante, en toda la crítica, no omitir lo que pudiera hacer completa la investigación de la naturaleza de la razón pura, por muy oculto que pudiera estar. Después, queda al gusto de cada cual, la extensión que deba dar a su investigación, si se le ha indicado cuáles pueden ser emprendidas; esto es lo que puede esperarse, en justicia, del que se ha propuesto medir el campo todo, para abandonarlo después a los demás para la edificación y el libre reparto futuros. A esta categoría corresponden también los dos escolios que, por su sequedad, difícilmente deben ser recomendados al curioso, y, por tanto, sólo han sido expuestos para el iniciado.

SOLUCIÓN

De la pregunta general de los PROLEGÓMENOS

¿CÓMO ES POSIBLE LA METAFÍSICA COMO CIENCIA?

La metafísica, como disposición natural de la razón, es real, pero también, es por sí sola (como lo prueba la solución analítica de la tercera cuestión fundamental), dialéctica y falaz. Así, pues, querer sacar de ésta los principios y seguir, en el uso de la misma, las apariencias, sin duda naturales, pero, sin embargo, falsas, no puede nunca traer consigo la ciencia, sino, solamente, vano arte dialéctico, en el cual puede alguna conseguir una aprobación justa y duradera.

Ahora bien: a fin de que, como ciencia, no solamente pueda aspirar a engañosas persuasiones, sino a conocimientos y convicciones, debe una crítica de la razón misma exponer toda la provisión de los conceptos *a priori*, la división de los mismos según las diversas fuentes —sensibilidad, entendimiento y razón—, además un cuadro completo de los mismos y el análisis de todos estos conceptos con todo lo que de él pueda seguirse, pero, sobre todo, la posibilidad de los conocimientos sintéticos *a priori* por medio de la deducción de estos conceptos, los principios de su uso, y, finalmente, también los límites de los mismos,

pero todo en un sistema completo. Así, pues, la crítica contiene en sí, y aun ella completamente sola, el plan completo, bien probado y garantido, y hasta todos los medios de realización en sí, por los cuales puede ser realizada la metafísica como ciencia; por otros caminos y otros medios es imposible. No se trata aquí de cómo esta obra es posible, sino de cómo se la puede poner en marcha y de cómo se pueda mover los buenos espíritus hacia un trabajo seguro y apartarlos de una obra hasta aquí falsa e infructífera, y de cómo tal conjunción, sobre el fin común, puede ser dirigida del modo más justo.

Una cosa es cierta: quien ha probado una vez la *Crítica*, siente ya siempre repugnancia por la charla dogmática, con la cual antes, por necesidad, se contentaba, porque su razón necesitaba algo y no podía encontrar nada mejor para su sustento. La *Crítica* se relaciona generalmente con la metafísica de escuela, como la química con la alquimia o la astronomía con la astrología de los adivinos. Estoy convencido de que nadie que haya profundizado y comprendido los principios de la *Crítica*, aun en estos Prolegómenos, volverá jamás a aquella vieja y sofística ciencia de lo aparente; más bien descubrirá, con cierta satisfacción, una metafísica que ahora está, ciertamente en su poder, que tampoco necesita descubrimiento alguno preparatorio y que puede procurar, ante todo, a la razón, una tranquilidad duradera. Pues es una ventaja con la cual puede contar con confianza la metafísica, entre todas las ciencias posibles, que puede ser llevada a su total terminación y a un estado permanente, de tal modo que no debe cambiar más ni es susceptible de aumento alguno por nuevos descubrimientos; puesto que, la razón, no tie-

ne aquí la fuente de su conocimiento en los objetos y en su intuición (por la cual no puede instruirse de un modo mejor), sino en sí misma, y porque, si ha expuesto claramente los principios de su propiedad de un modo completo y contra toda interpretación falsa, no queda otra cosa que pueda reconocer la razón pura *a priori*, ni aún que pudiera, con fundamento, poner en cuestión. La perspectiva segura de un saber tan determinado y completo, trae consigo un encanto especial, aun prescindiendo de toda utilidad (de la cual todavía he de hablar después).

Todo falso arte, toda sabiduría vana, dura su tiempo; pues, finalmente, se destruye a sí misma, y el tiempo de su más elevado cultivo es, igualmente, el punto de su ocaso. Que, con respecto a la metafísica, ha llegado este tiempo, lo prueba el estado en que ha caído en todos los pueblos cultos, a pesar del celo con el cual, por otra parte, son estudiadas las ciencias de todas clases. La antigua organización de los estudios universitarios mantiene aún su sombra, alguna Academia de Ciencias mueve aún a algunos, por medio de premios, a hacer en ella ensayos; pero no se la contará ya nunca entre las ciencias fundamentales, y puede juzgarse cómo, tal vez, algún hombre de ingenio, que podría llamarse un gran metafísico, aceptaría esta alabanza bien intencionada pero por nadie envidiada.

Pero si, indudablemente, estamos en el tiempo del ocaso de toda metafísica dogmática, falta aún mucho para poder decir que haya aparecido, por el contrario, el tiempo de su renacimiento, por medio de una crítica fundamental y completa de la razón. Todos los tránsitos de una tendencia a lo opuesto a ella se siguen a través de un

estado de indiferencia, y este momento es el más peligroso para un autor, pero, a mi parecer, el más favorable para una ciencia. Pues si se extingue el espíritu de partido, por una separación completa de los lazos formales, están los ánimos en el mejor estado para oír las proposiciones de unión, según un plan distinto.

Si yo digo que de estos Prolegómenos espero que quizá estimularán la investigación en el campo de la crítica y que procurarán al espíritu general de la filosofía, que parece carecer de alimentación en los elementos especulativos, un objeto de conversación nuevo y lleno de promesas, puedo concebir previamente que, cualquiera a quien hayan enojado e indignado los caminos de espinas por los cuales le he conducido en la *Crítica*, me pregunte en qué fundo esta esperanza. Y yo contesto: *en la ley irresistible de la necesidad*. Es de esperar tan poco que el espíritu humano renuncie completamente, de una vez, a las investigaciones metafísicas, como que, para no respirar un aire impuro, lleguemos a interrumpir completamente la respiración. Existirá siempre en el mundo, y, lo que es más, en todo hombre, especialmente en los hombres reflexivos, una metafísica, la cual, a falta de un patrón público, la cortará cada cual a su modo. Ahora bien, lo que hasta aquí se ha llamado metafísica, no puede satisfacer a la inteligencia alguna investigadora; pero es también imposible renunciar completamente a ella; así, pues, finalmente, se debe buscar una crítica de la razón pura **misma**, o se la debe investigar y examinar en general, si es que existe, porque, en otro caso, no hay medio alguno de satisfacer esta apremiante necesidad que es, aún, algo más que un mero deseo de saber.

Desde que conozco la crítica, al acabar de leer un escrito de contenido metafísico, que por la determinación de sus conceptos, por la variedad, el orden y la facilidad de la exposición, me ha deleitado tanto como me ha cultivado, no he podido por menos de preguntarme: *¿ha hecho este autor dar un paso más a la metafísica?* Perdónenme los sabios, cuyos escritos, en otros aspectos, me han sido siempre útiles y han provisto de cultura a mis facultades espirituales, si confieso que, ni en sus ensayos ni en los modestos míos (en favor de los cuales habla, sin embargo, el amor propio), he podido encontrar que, por ellos, se haya hecho progresar en lo más mínimo la ciencia, y esto, ciertamente, por la razón, perfectamente natural, de que la ciencia no existía aún y tampoco puede ser constituida fragmentariamente, sino que su germen debe estar, de antemano, preformado en la *Crítica*. Pero, para evitar toda mala inteligencia, se debe recordar bien lo anterior: que nuestro entendimiento obtiene, sin duda, mucha utilidad del tratamiento analítico de nuestros conceptos, pero la ciencia (la metafísica) no progresa lo más mínimo, porque estas descomposiciones de los conceptos, solamente son materiales con los cuales, ante todo, debe ser construida la ciencia. Así, se puede muy bien descomponer y determinar el concepto de sustancia y accidente; esto es muy bueno como preparación para cualquier uso futuro. Pero si no puedo, en modo alguno, probar que, en todo lo que existe, persiste la sustancia y sólo cambian los accidentes, entonces, por medio de toda aquella descomposición, la ciencia no ha avanzado lo más mínimo. Ahora bien: la metafísica, o no ha podido hasta aquí probar válidamente *a priori*, ni este principio, ni el principio

de razón suficiente, mucho menos cualquier otro más complicado, como, por ejemplo, los pertenecientes a la ciencia del alma o a la cosmología, ni, en general, principio alguno sintético; así, pues, por todos esos análisis, no se ha conseguido, no se ha creado, no se ha obtenido nada, y la ciencia, después de tanta confusión y ruido, está siempre donde estaba en tiempo de Aristóteles, si bien las disposiciones para ella, solamente por haberse encontrado el patrón para los conocimientos sintéticos, se han hecho, sin disputa, mucho mejores que antes.

Si alguien se cree ofendido por esto, puede anular fácilmente esta inculpación con sólo presentar un principio sintético correspondiente a la metafísica, que se preste a ser probado *a priori* de un modo dogmático. Pues solamente si hace esto, le concederé que ha hecho avanzar verdaderamente la ciencia, aun si esta proposición fuera confirmada suficientemente por la experiencia común. Ninguna exigencia puede ser más justa y moderada y, en el caso (indefectiblemente cierto) de que no se la satisfaga, ninguna pretensión más justificada que la de que, la metafísica, como ciencia, no ha existido, hasta aquí, en modo alguno. Sólo de dos cosas debo rogar que se desista en caso de que sea aceptado el reto: primero, del juguete de la verosimilitud y de la suposición, que tan inconveniente es para la metafísica como para la geometría; segundo, de la decisión por medio de la vara mágica de la llamada sana razón, que no toca a todos, sino que se rige según cualidades personales.

Pues, por lo que a lo primero respecta, no se puede encontrar nada más absurdo que querer fundar su juicio sobre la verosimilitud y la presunción, en una metafísica,

en una filosofía de la razón pura. Todo lo que debe ser reconocido *a priori*, se presume, por esto, como apodícticamente cierto, y debe, pues, ser, también, apodícticamente probado. Se podría igualmente querer fundar una geometría o una aritmética sobre suposiciones, pues por lo que respecta al *calculus probabilium* de la última, no contiene verosimilitud, sino juicios completamente ciertos acerca del grado de posibilidad de ciertos casos bajo condiciones iguales dadas, los cuales, en la suma de todos los casos posibles, deben justificarse de un modo completamente infalible según la regla, aunque ésta no se halle suficientemente determinada respecto de cada accidente particular. Solamente en la ciencia natural empírica pueden realizarse suposiciones (por medio de la inducción y la analogía), pero, de tal modo que, al menos, sea completamente cierta la posibilidad de aquello que yo acepto.

La *apelación a la sana razón humana*, es, quizá, aún peor, si se trata de conceptos y principios, no en tanto que deben ser válidos con relación a la experiencia, sino en tanto que, también, fuera de las condiciones de la experiencia, se quiere considerarlos como válidos. Pues ¿qué es la razón? Es el entendimiento común en tanto que juzga justamente. Y ¿qué es el entendimiento común? Es la propiedad del conocimiento y del uso de las reglas *in concreto* a diferencia del *entendimiento especulativo*, que es una propiedad del conocimiento de las reglas *in abstracto*. Así, el entendimiento común, apenas si entenderá la regla de que todo lo que sucede está determinado por su causa, pero en ningún caso la podrá considerar en general. Exige, por consiguiente, un ejemplo de la experiencia, y si oye que éste no significa otra cosa que lo que siempre

ha pensado cuando se le ha roto una vidriera o le ha desaparecido un objeto de la casa, entiende el principio y le concede asentimiento también. El entendimiento común no tiene, pues, un uso más amplio que hasta donde puede ver confirmadas en la experiencia sus reglas (aunque éstas existen en él verdaderamente *a priori*); por consiguiente, considerarlas *a priori* e independientemente de la experiencia, corresponde, antes, al entendimiento especulativo y cae completamente fuera del horizonte del entendimiento común. Pero la metafísica se refiere, sin duda, solamente, a la última clase de conocimientos, y es, sin duda, un mal signo de un entendimiento sano, el llamar a aquel fiador que no puede formular aquí juicio alguno, y al cual se le mira por encima del hombro siempre que no se trata de un caso apremiante y no se sabe qué consejo o qué ayuda tomar en su especulación.

Es un subterfugio común del cual gustan servirse estos falsos amigos del entendimiento común humano (que, ocasionalmente, le ensalzan, pero, comúnmente, le desprecian), el decir: deben, pues, finalmente, existir algunas proposiciones que sean inmediatamente ciertas, y de las cuales no sólo no se necesita dar prueba sino tampoco cuenta de clase alguna, porque, en otro caso, nunca se llegaría al término de las razones de sus juicios; pero, como prueba de este derecho, no pueden alegar jamás (fuera del principio de contradicción, el cual, sin embargo, no es suficiente para demostrar la verdad de los juicios sintéticos) cosa alguna indudable, que se pueda atribuir inmediatamente al entendimiento común humano, más que las proposiciones matemáticas; por ejemplo, que dos veces dos son cuatro, que entre dos puntos no se puede trazar más

que una recta y otros semejantes. Pero éstos son juicios que se diferencian extraordinariamente de los de la metafísica. Pues, en la matemática, puedo hacer (construir) por medio de mi pensamiento mismo, todo lo que me represento como posible por medio de un concepto; añadido dos a dos, sucesivamente, y hago yo mismo la cifra cuatro, o trazo mentalmente toda clase de líneas de un punto a otro y puedo solamente trazar una que sea semejante en todas sus partes (iguales como desiguales). Pero no puedo sacar, del concepto de una cosa, por medio de toda mi facultad de pensar, el concepto de algo distinto cuyo ser esté enlazado necesariamente con ella, sino que debo apelar al concurso de la experiencia; y aunque mi entendimiento me proporcione *a priori* (pero siempre sólo en relación con la experiencia posible) el concepto de tal enlace (la causalidad), no lo puedo, pues, realizar, como los conceptos de la matemática, *a priori* en la intuición y, por tanto, demostrar su posibilidad *a priori*, sino que, este concepto, necesita siempre, con todos los principios de su empleo, si ha de ser válido *a priori* —como se exige en la metafísica— una justificación y deducción de su posibilidad, porque, en otro caso, no se sabe hasta qué punto sea válido y si sólo puede ser usado en la experiencia o también fuera de ella. Así, pues, en la metafísica, como una ciencia especulativa de la razón pura, jamás se puede apelar al entendimiento común humano, pero, si es necesario abandonarla y renunciar a todo conocimiento especulativo, que siempre debe ser un medio, por consiguiente, también, a la metafísica misma y su enseñanza (en ciertas circunstancias), y se encuentra sólo posible una creencia racional suficiente para nuestras necesidades (quizá tan

saludable como el saber mismo), entonces la forma de la cosa cambia por completo. La metafísica debe ser ciencia, no sólo en el todo, sino también en todas sus partes; en otro caso no es nada; porque, como especulación de la razón pura, no se apoya más que en apreciaciones generales. Pero, fuera de ella, pueden muy bien encontrar su uso útil y justificado la verosimilitud y el sano entendimiento del hombre; pero según principios propios cuya importancia depende siempre de su relación con la práctica.

Esto es lo que creo justo exigir para la posibilidad de una metafísica como ciencia.

APÉNDICE

De lo que se debe hacer para realizar la metafísica como ciencia

Puesto que todos los caminos que se han recorrido hasta aquí, no han conseguido este fin, ni será tampoco alcanzado fuera de una crítica previa de la razón pura, no parece injusta la pretensión de someter el ensayo que aquí se ha expuesto, a una prueba exacta y cuidadosa, en tanto que no se tenga por mejor renunciar a toda pretensión a la metafísica, en cuyo caso, si se permanece fiel a sus propósitos, nada hay que objetar. Si se toma el curso de las cosas tal como es en realidad, no como debería ser, hay dos clases de juicios: *un juicio que precede a la investigación*; tal es, en nuestro caso, aquel que el lector de su metafísica pronuncia sobre la crítica de la razón pura (que, ante todo, debe investigar la posibilidad de aquélla). Y, después, otro *juicio que sigue a la investigación*, en el cual, el lector puede poner aparte, durante algún tiempo, las consecuencias de las investigaciones críticas que deben chocar con bastante fuerza con la metafísica aceptada en otro tiempo, y, ante todo, prueba los principios de donde pueden ser derivadas aquellas consecuencias. Si lo que expone la metafísica común fuese aceptado como cierto (algo así como en la geometría), sería válida la primera manera de juzgar; pues, si las consecuencias

de ciertos principios contradicen las verdades alcanzadas, aquellos principios son falsos y se les debe rechazar **sin** nueva investigación. Pero si esto no es así, de suerte que la metafísica no posee una provisión de principios **indis-**cutiblemente ciertos (sintéticos) y quizá es de tal manera que, precisamente una gran cantidad de los que son en apariencia los mejores entre todos, son, sin embargo, contradictorios en sus consecuencias, pero no se puede encontrar, en modo alguno, un criterio seguro de la verdad de los principios metafísicos propiamente dichos (**sin-**téticos), el modo precedente de juzgar, no puede hacerse efectivo, sino que la investigación de los principios de la crítica debe preceder a todos los juicios acerca de su valor o falta de valor.

PRUEBA DE UN JUICIO SOBRE LA CRÍTICA QUE PRECEDE A LA INVESTIGACIÓN

Tal juicio puede encontrarse en el *Göttingischen gelehrten Anzeigen*, tercera parte del suplemento de 19 de enero de 1782, pág. 40 y siguientes.

Si un autor que conoce bien el objeto de su obra y ha velado generalmente por dedicarle su propia reflexión, encuentra un crítico que, por su parte, es bastante perspicaz para apreciar los momentos en los cuales se funda el valor y la falta de valor del escrito, que no se atiene a las palabras, sino que se dirige a las cosas y solamente contrasta y prueba los principios de los cuales parte el autor, entonces, a este último, le puede desagradar lo duro del juicio; por el contrario, el público le es completamente indiferente, puesto que con ello gana; y el autor mismo

puede estar satisfecho de tener ocasión de corregir sus escritos examinados prontamente por un perito o explicarlos y, de tal modo, si, en el fondo, cree tener razón, eliminar prontamente el obstáculo que podría llegar a ser, en lo sucesivo, desventajoso.

Yo me encuentro, con respecto a mi censor, en una situación completamente distinta. No parece considerar para nada qué era, propiamente, lo más importante, en la investigación en la cual me he ocupado (*felizo* desdichadamente); y, sea por impaciencia para considerar una obra extensa, o por mala disposición de ánimo con respecto a la amenaza de reforma de una ciencia en la cual creía el crítico, desde hace ya tiempo, haberlo puesto todo en claro, o (y esto me resisto a suponerlo) por culpa de un concepto verdaderamente limitado, merced al cual no puede nunca elevarse con el pensamiento sobre una metafísica de escuela, sea, en fin, por lo que quiera, pasa impetuosamente sobre una larga serie de proposiciones, en las cuales, sin conocer sus premisas, no se puede pensar absolutamente nada, reparte a un lado y a otro sus censuras, cuyo motivo el lector aprecia tan poco como entiende las proposiciones contra las cuales deben dirigirse, y no puede, pues, ni ser útil para informar al público, ni perjudicarme lo más mínimo ante el juicio de las personas competentes; por esto, hubiese yo pasado completamente por alto este juicio, si no me diese ocasión para un esclarecimiento que, en algunos casos, podría preservar al lector de una mala interpretación.

Pero el crítico, para adoptar un punto de vista desde el cual pudiera presentar la obra toda, con la mayor facilidad posible, de un modo desfavorable para el autor,

sin necesidad de molestarse en investigación especial alguna, empezó y acabó de este modo: "esta obra es un sistema de idealismo trascendental (o, como él transcribe, de idealismo superior)".¹

Tras la primera consideración de esta frase, vi pronto qué clase de crítica podría derivarse de ella, algo así como si cualquiera, que nada hubiese oído o visto acerca de **geometría**, encontrase una obra de Euclides y tratase de pronunciar su juicio sobre ella después de haberse encontrado, al oírla, con muchas figuras y dijese algo como esto: "Este libro es un método sistemático de dibujo; el autor se sirve de un lenguaje especial para dar preceptos oscuros e ininteligibles que, al fin, no pueden lograr otra cosa que lo que cualquiera puede obtener mediante un buen golpe de vista natural".

Entretanto, veamos qué clase de idealismo sea el que penetra toda mi obra, aunque, por lo demás, no constituye el alma del sistema.

El principio de todo idealismo genuino, desde la escuela

¹ En modo alguno el más alto. Las torres altas y los grandes metafísicos semejan a ellas, en torno de los cuales, igualmente, suena por lo común mucho el viento, no son para mí. Mi puesto está en el fructífero *bathos* (profundidad) de la experiencia, y, la palabra trascendental, cuyo sentido, muchas veces indicado por **mi**, no ha sido una sola vez comprendido por el crítico (tan fugazmente lo ha considerado todo), no significa algo que se eleve sobre toda **experiencia**, sino lo que, sin duda, la precede (*a priori*), pero, sin embargo, no está destinado a más que, simplemente, a hacer posible el conocimiento experimental. Si estos conceptos sobrepujan la experiencia, su uso se llama trascendente, el cual se diferencia del inmanente, es decir, del uso limitado a la experiencia. Todas las falsas interpretaciones de esta clase han sido suficientemente previstas en la obra; solamente que el crítico encuentra ventaja en ellas.

eleática hasta el obispo Berkeley, está contenido en esta fórmula: "Todo conocimiento por medio de los sentidos y la experiencia no es más que mera apariencia, y sólo en las ideas del entendimiento puro y de la razón está la verdad".

El principio que, en general, rige y determina mi idealismo es, por el contrario: "Todo conocimiento de las cosas por medio del entendimiento puro o de la pura razón, no es sino mera apariencia y solamente en la experiencia está la verdad".

Pero esto es, precisamente, lo opuesto a aquel pretendido idealismo; ¿cómo llegué yo, pues, a servirme de esta expresión con un propósito completamente opuesto, y cómo llegó el censor a verlo por todas partes?

La solución de esta dificultad se funda en algo que, muy fácilmente, se hubiese podido apreciar por la conexión del escrito, si se hubiese querido. El espacio y el tiempo, con todo lo que en sí contienen, no son las cosas o sus propiedades en sí, sino que corresponden solamente a los fenómenos de las mismas; hasta aquí estoy de acuerdo con aquellos idealistas. Sólo que éstos, y entre ellos especialmente Berkeley, consideraron el espacio como una mera representación empírica que, lo mismo que los fenómenos en él, solamente nos sería conocida por medio de la experiencia o la observación, juntamente con todas sus determinaciones. Por el contrario, yo muestro: que el espacio (e, igualmente, el tiempo, al cual no prestaba atención Berkeley), juntamente con todas sus determinaciones, puede ser reconocido por nosotros *a priori*, porque, igualmente que el tiempo, está dado en nosotros antes que toda observación o experiencia como pura forma de nues-

tra sensibilidad y hace posible toda intuición de la misma; por consiguiente, también todos los fenómenos. De aquí se sigue: que, como la verdad concierne a las leyes generales y necesarias como su criterio, la experiencia, para Berkeley, no podría tener criterio alguno de verdad, porque, en el fondo de los fenómenos mismos (para él) no había nada dado *a priori*; de lo cual deducía que la experiencia no es sino mera apariencia, mientras que, para nosotros, el espacio y el tiempo (en conexión con los conceptos puros del entendimiento) prescriben *a priori* su ley a toda la experiencia posible, la cual, igualmente, proporciona el criterio más seguro para distinguir en ella la verdad de la apariencia.¹

Mi llamado idealismo (propriadamente crítico) es, pues, de una clase completamente especial, a saber, de tal **natu**-raleza, que trastrueca el ordinario y que, por él, todo conocimiento *a priori*, aun el de la geometría, recibe, ante todo, realidad objetiva, la cual, sin esta idealidad, **pro**-bada por mí, del espacio y del tiempo mismos, no podría, en modo alguno, ser afirmada por los más celosos realistas. En tal estado de cosas, desearía yo, para precaver toda

¹ El idealismo propriadamente tiene siempre un propósito exaltado y no puede tampoco tener otro; pero, el **mí**o, se reduce simplemente a comprender la posibilidad de nuestro conocimiento *a priori* de los objetos de la experiencia, lo cual es un problema que, hasta **aquí**, no ha sido resuelto, ni siquiera planteado. De este modo **caé** todo idealismo exaltado que (como puede verse también en Platón) concluye siempre, de nuestros conocimientos *a priori* (aun los de la geometría) a otra intuición (a saber, la intelectual) distinta de la de los sentidos, porque no puede ocurrírsele que los sentidos también deben contemplar *a priori*.

mala inteligencia, poder denominar de otro modo este concepto mío; pero no se puede fácilmente realizar este cambio de un modo total. Séame, pues, permitido llamarle en el porvenir, como antes se ha dicho, idealismo formal, mejor aún, idealismo crítico, para diferenciarlo del dogmático de Berkeley y del escéptico de Descartes.

No encuentro nada más digno de mención en el juicio de este libro. El autor mismo juzga completamente *en gros*, manera de juzgar prudentemente escogida, porque, con ella, no se delata su propio saber o ignorancia; un solo juicio circunstanciado *en détail*, si, como es justo, hubiese tocado a la cuestión capital, hubiese descubierto quizá mi error, quizá también la medida de la opinión del crítico en esta clase de investigaciones. Para privar prontamente del gusto de la lectura del libro mismo a los lectores que están acostumbrados a formarse un concepto de los libros por las noticias de los periódicos, no se podía tampoco inventar peor ardid que expresar de una tirada una serie de frases que, separadas de sus principios fundamentales y explicaciones (principalmente apodícticas, como lo son para toda metafísica de escuela), deben parecer absurdas, asediar la paciencia del lector hasta el disgusto y, después que se me ha dado a conocer la proposición ingeniosa de que la apariencia permanente es la verdad, concluir dándome esta dura pero paternal lección: ¿por qué, pues, la lucha contra el lenguaje generalmente aceptado?; ¿por qué y para qué la distinción idealista? He aquí un juicio que, finalmente, hace consistir todo lo propio de mi libro, que primero debía ser una herejía metafísica, en una mera innovación de len-

guaje, y que prueba claramente que mi arrogante juez no se lia entendido tampoco bien a sí mismo ¹.

Sin embargo, el censor habla como un hombre que debe tener conciencia de conocimientos importantes y excelentes, pero que los mantiene ocultos; pero no he llegado, por último, a conocer, respecto de la metafísica, qué es lo que podría justificar tal tono. Hace muy mal en sustraer al mundo sus descubrimientos; pues les sucede, sin duda, a muchos, como a mí, que en todo lo hermoso **que** desde hace largo tiempo se ha escrito en esta materia, no pueden, empero, encontrar que se haya **hecho** adelantar la ciencia ni una pulgada. Se afinan las definiciones, se provee de nuevas muletas a las pruebas cojas, se añaden nuevos reta/os o se da un corte nuevo al centón de la metafísica; esto se encuentra fácilmente en estos escritos; pero lo que el mundo pide, eso, no. De afirmaciones metafísicas está harto el mundo; se quiere saber que se estudia la posibilidad de esta ciencia, las fuentes de **las** cuales puede derivarse la certeza de la misma y se **desea**

¹ La mayor parte de las veces el crítico se pelea con su propia sombra. Si yo opongo la verdad de la experiencia **al ensueño**, no se le ocurre pensar que me refiero solamente al conocido **somnio objective sumió** de la filosofía de Wolff; lo cual es puramente **formal**, y por lo cual no se hace en nada referencia a la distinción entre la vigilia y el sueño y no puede tampoco ser tenido en cuenta en una filosofía trascendental. Además, a mi deducción de las **categorias** y a mi cuadro de los principios fundamentales del **entendimiento** los llama "principios fundamentales de lógica y de **ontología** comúnmente conocidos, expresados de un modo idealista". El lector no necesita más que revisar estos Prolegómenos para convencerse, con respecto a este particular, de que no podría, en modo alguno, haberse pronunciado un juicio más miserable e, históricamente, más falso.

tener criterios seguros para distinguir la apariencia **dia**léctica de la razón pura, de la verdad. Para esto debería poseer el crítico la clave; en otro caso, jamás debería hablar en un tono tan alto.

Pero caigo en la sospecha de que jamás se le ha venido a las mientes tal necesidad de la ciencia; pues, en otro caso, hubiese dirigido su juicio a este punto, y aun un intento **fracasado** en una materia tan importante hubiese conquistado su atención. Si esto es así, volvemos a ser buenos amigos. Puede profundizar cuanto quiera en su metafísica, nadie debe impedirselo; sólo sobre lo dado fuera de la metafísica, sobre las fuentes de la misma existentes en la razón, no puede juzgar. Pero que mi sospecha **no** carece de fundamento, se prueba porque no dice una palabra de la posibilidad de los conocimientos sintéticos a *priori*, lo cual constituía el tema propio en el cual se funda por completo la solución del porvenir de la metafísica y acerca del cual versaba por completo mi crítica como versan mis Prolegómenos. El idealismo, con el cual se encuentra y del cual permanece pendiente, era sólo admitido en la doctrina como el medio único de resolver aquel problema (aunque reciba también su confirmación de otros principios); y, entonces, debería haber probado, o que aquel problema no tiene la importancia que yo le atribuía (como le atribuyo ahora en los Prolegómenos) o que, por mi concepto de los fenómenos, no puede en modo alguno ser resuelto o podría serlo mejor de un modo distinto; pero, acerca de esto, no encuentro ni una palabra en la crítica. El censor no ha entendido, pues, cosa alguna de mi escrito y quizá tamposo del espíritu y de la esencia de la metafísica misma, si no es más bien, como

yo prefiero aceptar, que la impaciencia del crítico, excitada por las dificultades de abrirse paso al través de tantos obstáculos, haya arrojado una sombra desfavorable sobre la obra que tiene delante y la haya hecho **incognoscible** en sus rasgos principales.

Falta mucho para que, en un período científico, puedan ser buscados los "colaboradores con tan buena elección y cuidado que puedan mantener en el campo de la metafísica, como en cualquier otro, sus apreciaciones, por otra parte, meritorias. Otras ciencias y conocimientos tienen sus reglas. La matemática las tiene en sí misma, la historia o la teología en los libros profanos o sagrados, la ciencia natural y la medicina en la matemática y la experiencia, la ciencia del derecho en los códigos y hasta las cosas del buen gusto en los modelos de los antiguos. Sólo en el juicio de lo que se llama la metafísica necesita encontrarse la regla (yo he hecho un intento de determinarla, así como su uso). ¿Qué hay que hacer, si se ha de juzgar acerca de escritos de esta clase, hasta tanto que esa regla sea descubierta? Si estos escritos son de naturaleza dogmática se puede pensar sobre ello lo que se quiera; nadie podrá en este largo tiempo representar el papel de maestro de los otros, sin encontrar alguien que se venga de él en la misma forma. Pero si son de naturaleza crítica, y, ciertamente, no referidos a otros escritos sino a la razón misma, de tal modo que la regla del juicio no puede ser ya admitida sino que, ante todo, ha de ser buscada, entonces no pueden impedirse la objeción y la censura, pero, en el fondo de ellas, debe existir un carácter conciliador, porque la necesidad es común y porque la falta

del conocimiento necesario hace inconveniente una autoridad que decida como juez.

Pero, para enlazar, igualmente, esta defensa mía con los intereses de la comunidad que filosofa, propongo un ensayo que es decisivo acerca del modo como las investigaciones metafísicas deben ser dirigidas a su objeto común. Esto no es otra cosa que lo que, en otro tiempo, han hecho los matemáticos para determinar, en un concurso, la superioridad de sus métodos, esto es, un reto a mi crítico para que pruebe, a su modo, uno solo de los principios verdaderamente metafísicos por él afirmados, esto es, un principio sintético reconocido *a priori* con ayuda de conceptos, si se quiere también, algunos de los indispensables, como, por ejemplo, el de la permanencia de la sustancia o la determinación necesaria de los acontecimientos del mundo por su causa, pero como es debido que los pruebe, *a priori*. Si no puede hacer esto (y el silencio equivale a **una** confesión), debe conceder que, puesto que la metafísica, sin la certeza apodíctica de las proposiciones de esta naturaleza, no vale nada, debe ser, ante todo, determinada la posibilidad o imposibilidad de las mismas en una crítica de la razón pura; pues está obligado, o a confesar que mis principios de la crítica son justos, o a **pro**bar su falta de validez. Pero, aunque yo veo de antemano **que**, por más que se ha fiado tan descuidadamente hasta aquí de la certeza de sus principios, sin embargo, puesto que se trata de una prueba estricta, no puede, ni en toda la extensión de la **metafísica**, encontrar una sola, con la cual pueda atrevidamente presentarse, quiero concederle la condición más ventajosa que se puede esperar, pues,

en una discusión, a saber, dispensarle del *onus probandi* y tomarlo sobre mí.

Él mismo encuentra en estos Prolegómenos y en mi crítica, ocho proposiciones, cada dos de las cuales se contradicen recíprocamente, pero cada una de las cuales pertenece necesariamente a la metafísica, la cual debe aceptarlas o contradecirlas (aunque ninguna de ellas haya dejado de ser aceptada por algún filósofo). Ahora bien, el crítico tiene la libertad de elegir a su gusto una de estas ocho proposiciones y aceptarla sin prueba, puesto que de **esto** le dispense; pero solamente una (pues tan poco útil ha de ser para él como para mí la pérdida de tiempo); y entonces que ataque mi prueba de la antítesis. Pero si yo puedo salvar igualmente ésta y mostrar, de tal manera, que, según los principios que toda metafísica dogmática debe reconocer necesariamente, puede ser probado, de un modo igualmente claro, lo contrario de la proposición por él adoptada, está, pues, probado que en la metafísica hay una falta originaria, que no puede ser explicada, **mucho** menos resuelta, sin elevarse hasta el lugar de su **nacimiento**, hasta la razón pura misma; y así, mi crítica **debe** o ser aceptada, o sustituida por otra mejor, pero al **menos**, pues, ser estudiada; lo cual es lo único que exijo ahora. Si yo no puedo, por el contrario, salvar mi prueba, **entonces** se establece sólidamente, de parte de mi adversario, una proposición sintética a *priori* de principios **dogmáticos**; mi inculpación a la metafísica común **será**, por esto, injusta, y me obligo a reconocer como equitativa su censura de mi *Crítica* (aunque esto no debería ser aún la consecuencia). Pero para esto sería preciso, **presumo** yo, **dejar a un lado el incógnito**, porque no concibo cómo,

en otro caso, se impediría que en vez de ser honrado o agobiado con *un* tema lo fuese con **varios**, de adversarios innominados e incompetentes.

PROPOSICIÓN DE UN ESTUDIO DE LA CRITICA, AL CUAL PUEDE SEGUIR EL JUICIO

Estoy también obligado al público instruido, por el silencio, por el cual, durante un largo tiempo, ha honrado mi *Critica*; pues esto prueba una suspensión del juicio y, así pues, alguna suposición de que en una obra que abandona todos los caminos acostumbrados y marca uno nuevo, en el cual no se puede uno orientar inmediatamente, puede, quizá, haber algo por lo cual una rama importante, pero hoy muerta, del conocimiento humano, pueda recibir vida y fecundidad nuevas, por consiguiente, una **precaución** para no romper o destruir los injertos todavía tiernos por juicio alguno precipitado. Una prueba de uno de estos juicios retardados por estas razones, se me presenta precisamente ahora en el *Gelehrter Zeitung*, de **Gotha**, cuya profundidad (sin tomar en cuenta mi elogio, en este caso sospechoso) todo lector observará por **sí**, mismo, en la representación comprensible y verdadera de uno de los trozos correspondientes a los primeros principios de mi obra.

Y ahora, puesto que un amplio edificio es imposible que se pueda juzgar inmediatamente y en total por medio de una apreciación pasajera, propongo que se le pruebe parte por parte en sus fundamentos y que se utilicen estos Prolegómenos como un resumen general, con el cual entonces se pueda comparar ocasionalmente la obra mis-

ma. Si esta exigencia no tuviese otro fundamento que mi suposición acerca de la importancia que presta generalmente la vanidad a las obras propias, sería impertinente y merecería ser rechazada con indignación. Pero, ahora, las cosas referentes a la filosofía especulativa, están dadas de tal modo, que se hallan a punto de perecer, aunque la razón humana esté pendiente de ellas con una imperecedera inclinación; cuya razón humana, solamente porque de un modo incesante se engaña, trata ahora, aunque en vano, de convertirse a la indiferencia.

En nuestros meditadores tiempos, no se puede concebir que muchos hombres de mérito dejen de aprovechar toda buena ocasión de colaborar en los intereses comunes de la razón cada vez más esclarecedora, si ofrece solamente alguna esperanza de conseguir, por este medio, su objeto. La matemática, la ciencia natural, las leyes, las artes, la moral misma, etc., no colman completamente el alma; queda siempre en ella un espacio, trazado por la razón pura y especulativa, y cuyo vacío nos fuerza a **buscar**, según la apariencia, ocupación y distracción, pero en verdad, solamente puros pasatiempos en gestos y contorsiones o también en fantasías, para acallar el molesto llamamiento de la razón que, según su determinación propia, exigen algo que, por sí mismo, la satisfaga y no **la** conduzca a la actividad con otros propósitos o en interés de las inclinaciones. Por eso, como yo supongo con fundamento, un estudio que se ocupa solamente de este círculo de la razón, subsistente por *si* misma, tiene un gran atractivo para todo aquel que ha buscado solamente ampliar sus conceptos, porque precisamente, en aquél, se juntan todos los otros conocimientos, y aun todos los fines,

y se deben reunir en un todo; y aun debo decir que tiene un atractivo mayor que cualquier otro conocimiento teórico que no se cambiaría fácilmente por él.

Pero, por esto, propongo estos Prolegómenos como plan y guía de la investigación y no de la obra misma, porque, aun hoy, estoy, sin duda, completamente satisfecho de ésta en lo que concierne al contenido, al orden y al modo de exposición y al cuidado que ha sido concedido a cada frase para reflexionar sobre ella y probarla antes de establecerla (pues he empleado años para darme completamente por satisfecho, no solamente del todo, sino hasta de algunas frases particulares en relación con sus fuentes); pero porque no estoy satisfecho con mi exposición de algunas partes de la doctrina elemental, por ejemplo, de la deducción de los conceptos del entendimiento, o la de los paralogismos de la razón pura, pues una cierta amplitud de la misma perjudica a la claridad, en lugar de ella se puede poner el fundamento de la prueba en lo que, respecto a esas partes, dicen los Prolegómenos.

Se elogia en el alemán que, dondequiera que se exige perseverancia y aplicación continua, puede llegar más lejos que los otros pueblos. Si esta opinión es fundada, se presenta aquí una buena ocasión de terminar una tarea, de cuyo feliz resultado apenas cabe dudar y en la cual todos los pensadores toman igual parte, pero a cuya solución no se había llegado hasta ahora, y así, de afirmar esta opinión favorable, **principalmente**, puesto que la ciencia, a la cual se refiere, es de una clase tan especial, que, puede ser, de una vez, completada y conducida a un tal *estado de permanencia*, que no necesita ser llevada más allá ni ser aumentada o modificada por descubrimientos

posteriores (el adorno por medio de mayor claridad aumentada aquí o allí o la utilidad añadida con varios **propósitos** no lo cuento en este caso), ventaja que no tiene ni puede tener otra ciencia alguna, porque ninguna **corresponde** a la facultad de conocer tan plenamente aislada, independiente de las otras e inconfundible con ellas. A esta imputación mía, tampoco parece ser desfavorable el tiempo presente, puesto que apenas se sabe ya en **Alemania** en qué se puede uno ocupar aparte de las llamadas ciencias útiles de tal manera que no se realicen juegos sino también trabajos en los cuales puede alcanzarse un **fin** permanente.

Cómo pueden los esfuerzos de los sabios concentrarse en un tal objeto, para inventar los medios propios a este fin, es cosa que debo dejar a otros. Entretanto, mi intención no es exigir a alguien una mera aceptación de mis **propuestas**, o lisonjearme solamente con la esperanza, sino que todos pueden, a su gusto, atacarla o realizar con ella repeticiones, limitaciones o confirmaciones, adiciones y ampliaciones; pero si la cuestión es examinada **fundamentalmente**, no puede menos de producirse por este medio un sistema, ya que no el mío, que puede ser un legado para la posteridad, por lo cual tendrá ésta un motivo **de agradecimiento**.

Qué clase de metafísica puede esperarse a consecuencia de los principios de la *Crítica*, si se está de acuerdo, **primeramente**, sobre estos principios, y cómo esta metafísica, por habérsela despojado de las falsas plumas, no debe, en manera alguna, ser rebajada a una pobre y pequeña figura, sino que puede aparecer, en otros respectos, rica y decorosamente adornada, mostrar aquí esto, nos llevaría **dema-**

siado lejos; solamente otras grandes utilidades que tal reforma podría traer consigo, se ponen inmediatamente de manifiesto. La metafísica común era ya útil, porque buscaba los conceptos elementales del entendimiento para hacerlos claros por medio del análisis y determinados por medio de la explicación. Por esto se constituía como un medio de **cultivo** para la razón, adonde ésta después tendría siempre gusto en volverse. También es sólo esto todo lo bueno que hacía. Pues este mérito suyo lo anulaba de nuevo porque favorecía la propia vanidad con atrevidas afirmaciones, la sofistería con sutilezas y paliaciones y, con ligereza de salir de las cuestiones más difíciles con un poco de sabiduría de escuela, favorecía, también la superficialidad, la cual en tanto más seductora cuanto que tiene la posibilidad de elegir, de una parte, algo del lenguaje de la ciencia, de otra parte, algo del de la popularidad y, por esto, de todo para todos, pero, de **hecho**, en todas partes no es nada. Por el contrario, en la *Critica*, se adjudica a nuestro juicio la regla por la cual puede distinguirse, con seguridad, el saber de la apariencia de saber y esta crítica, por ser, concluía en la metafísica a pleno ejercicio, funda un modo de pensar que extiende, después, su beneficioso influjo a todo otro uso **de** la razón, e inspira, por primera vez, el verdadero espíritu filosófico. Pero tampoco es, ciertamente, menos de estimar el servicio que presta a la teología, puesto que la hace independiente del juicio de la especulación dogmática y, por esto, la pone en plena seguridad contra todos los ataques del enemigo. Pues la metafísica común, si prometía igualmente a aquélla mucha ventaja, no podía **después** de satisfacer esta promesa, y al pedir asistencia a la

dogmática especulativa, no hacía otra cosa que armar a los enemigos contra ella misma. La exaltación que, en una edad ilustrada, no puede prosperar más que si se oculta tras una metafísica de escuela, bajo cuya protección puede atreverse a delirar, por decirlo así, con razón, será arrojada por la filosofía crítica de este su **último** escondrijo, y, sobre todo, no puede sino ser de importancia para un maestro de metafísica, poder decir, alguna vez, con general asentimiento, que lo que ella expone es ya, por fin, ciencia, y que por tanto, se proporciona utilidad verdadera a la comunidad.

SE TERMINÓ DE **IMPRIMIR** EL **DÍA**
VEINTIOCHO DE **AGOSTO** DEL AÑO MIL
NOVECIENTOS CINCUENTA **Y** NUEVE EN
LOS TALLERES **GRAFICOS** DE LA COM-
PAÑÍA IMPRESORA ARGENTINA, S. **A.**,
CALLE **ALSINA** 2049 - BUENOS AIRES.