

INTRODUCCIÓN DE PEDRO RIBAS A LA TRADUCCIÓN DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA DE KANT

Kant habla de una revolución copernicana del pensamiento. ¿Qué sentido tiene tal revolución?

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* nos dice que algunas disciplinas (las matemáticas y la física) han encontrado el camino de la ciencia. La metafísica, en cambio, no ha logrado descubrir ese camino. «Y ello —escribe Kant— a pesar de ser más antigua que todas las demás y de que seguiría existiendo aunque éstas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo». Dado que la metafísica trata de las cuestiones «más importantes de nuestro anhelo de saber», sería de sumo interés el averiguar a qué se deben sus fracasos. ¿Por qué no intentar seguir el camino de las ciencias en que el conocimiento avanza sobre un terreno firme y no el sendero por el que se ha movido la metafísica? Los incesantes fracasos de ésta la han convertido en un mero tejer y destejer, en un «andar a tientas» (*Herumtappen*). La revolución copernicana que propone Kant es la de suponer que, en vez de ser nuestra facultad cognoscitiva la que se rige por la naturaleza del objeto, es éste el que se rige por aquélla. En palabras de Kant: el nuevo método partirá de la premisa de que «sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas». De esta forma será posible conocer algo *a priori* sobre la naturaleza del objeto, tal como hacen las mencionadas ciencias que han encontrado el camino firme. El problema consiste, pues, en ver cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*.

¿Qué es el conocimiento *a priori*? Según Kant, es el «absolutamente independiente de toda experiencia». Las proposiciones matemáticas poseen este carácter. La universalidad y la necesidad son propiedades distintivas del mismo. Frente a este conocimiento está el empírico o *a posteriori*, que nunca es ni estrictamente universal —es simplemente una generalización inductiva— ni estrictamente necesario —su negación no implica contradicción—. Kant afirma que no sólo hay juicios *a priori*, sino también conceptos *a priori* (por ejemplo, el de sustancia).

Ahora bien, ¿cuál es el alcance de nuestro conocimiento *a priori*? El poseer conocimientos independientes de la experiencia ¿significa acaso que podemos construir una ciencia desentendiéndonos totalmente de lo empírico? Aquí distingue Kant los juicios sintéticos y los analíticos. Estos últimos son aquellos en los que el predicado explica lo ya implícitamente contenido en el sujeto. «Un día lluvioso es un día húmedo» sería un juicio analítico, ya que, por una parte, el predicado «húmedo» no añade nada nuevo al sujeto «día lluvioso» y, por otra, si negáramos tal predicado a ese sujeto incurriríamos en una contradicción. Por eso dice Kant que los juicios analíticos son simplemente explicativos; es decir, no hacen progresar nuestro conocimiento, sino que se limitan a explicitarlo.

Los juicios sintéticos añaden, en cambio, algo que no estaba contenido en el sujeto. «Un día lluvioso es un día frío» es un juicio de este tipo, ya que el predicado «frío» no se halla incluido en el sujeto. La verdad de este juicio no depende, pues, del principio de contradicción, sino de la experiencia, la cual puede ofrecernos un día lluvioso frío o un día lluvioso que no sea frío. Todos los juicios empíricos son sintéticos, es decir, amplían el contenido del sujeto. Pero, como ya hemos dicho, carecen de universalidad y de necesidad en sentido estricto. Si la síntesis o adición se justifica siempre por la experiencia no habrá, por tanto, posibilidad de proposiciones que extiendan nuestro conocimiento y sean, a la vez, universales y necesarias. Es decir, si todos los juicios sintéticos son *a posteriori* no salimos de la esfera de lo contingente y particular (o, a lo más, de una universalidad relativa).

Tomemos ahora la proposición «Todo lo que sucede posee una causa». No es un juicio analítico, teniendo en cuenta lo dicho sobre esta clase de juicios. Tampoco es un

juicio justificable por la experiencia, dada su universalidad y su necesidad. Es, por tanto, un juicio sintético *a priori*. Con esto hemos llegado al núcleo del planteamiento kantiano y, a la vez, a lo más problemático de este planteamiento. Pero, dado que no pretendo ahora sino exponer a Kant desde Kant mismo, sigamos el desarrollo. El concepto de juicio sintético *a priori* es la base sobre la que se produce la revolución kantiana, ya que es en él, o desde él, donde las estructuras cognoscitivas construyen el objeto. En otras palabras, el acto intelectual de ese juicio representa la síntesis mediante la cual el sujeto cognoscente organiza la naturaleza, es decir, establece las leyes de ésta. Aquí se ha visto la gran contradicción de Kant en el sentido de que no se habría decidido con claridad ni por el idealismo ni por el realismo, sino que habría oscilado entre las dos direcciones, acentuando en un lado lo que negaba en otro. En efecto, habría afirmado, por una parte, que la naturaleza determina el entendimiento, pero, a la vez, habría sostenido que el entendimiento determina la naturaleza. Esta interpretación, iniciada por Schopenhauer y propagada por Kuno Fischer, enlaza con las teorías que han interpretado la *Crítica de la razón pura* como un agregado de materiales que Kant jamás habría llegado a unificar (Adickes, Vaihinger, N. K. Smith). Pero a tal interpretación se opone la que, partiendo de un análisis de la coherencia interna de la obra, afirma su consistencia y su unidad (H.J. Paton, F. Grayeff)⁴.

El ejemplo que ofrece Kant como juicio sintético *a priori* («Todo lo que sucede posee una causa») es la conexión entre el concepto «todo lo que sucede» y el concepto de causalidad. ¿Qué es lo que permite unir ambos conceptos? En términos de Kant: ¿cuál es la incógnita (la x) en que se funda tal conexión necesaria, una vez excluida la experiencia y el simple análisis de los conceptos? La respuesta a esta pregunta constituye en realidad toda la crítica de la razón pura, pero adelantemos ya que el medio en cuestión es el tiempo.

Por de pronto, todas las proposiciones matemáticas constituyen juicios sintéticos *a priori*, tanto los de la aritmética (por ejemplo: $7 + 5 = 12$) como los de la geometría (por ejemplo: «La línea recta es la más corta entre dos puntos»). En la física hay igualmente juicios sintéticos *a priori*. Por ejemplo: «En todas las modificaciones del mundo sensible permanece invariable la cantidad de materia». En la metafísica debiera ocurrir lo mismo, si tenemos en cuenta que se trata, por una parte, de una tentativa de ampliar nuestro conocimiento y, por otra parte, de hacerlo con independencia de la experiencia, es decir, *a priori*. Pero ¿puede la metafísica dar razón de tal conocimiento? La respuesta depende de la contestación que se dé a la pregunta general con la que Kant plantea el problema: «¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?»

Naturalmente, este planteamiento viene motivado por la necesidad de aclarar la metafísica. De las matemáticas y la física no hay que preguntar si son posibles, sino cómo lo son, ya que su existencia en cuanto ciencias es un hecho. De la metafísica, en cambio, hay que comenzar cuestionando su propia existencia como ciencia, ya que «la marcha negativa que hasta la fecha ha seguido hace dudar a todo el mundo, con razón, de su posibilidad?». Sin embargo, dado que «la razón humana vuelve inconteniblemente» a las cuestiones de la metafísica y dado que ésta es, por ello mismo, una realidad como «disposición natural», sean cuales sean sus posibilidades de convertirse en ciencia, es indispensable esclarecer su estatuto. Esta tarea de esclarecimiento no es otra que el análisis del conocimiento humano, de sus fuentes, de su mecanismo y de sus límites. El problema con el que Kant se enfrenta no es, por tanto, ninguna novedad. Es el viejo tema de la relación entre el pensamiento y la realidad. Lo nuevo se halla en la forma de plantearlo, forma que podríamos denominar, en términos de K. Popper, problema de la demarcación.

La respuesta a la pregunta acerca de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en las matemáticas y en la física viene dada en la analítica trascendental, aunque los juicios matemáticos quedan ya parcialmente explicados en la misma estética trascendental. Los juicios matemáticos son posibles porque sus conceptos son representables en

el espacio y en el tiempo⁵. La respuesta a la pregunta relativa a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica constituye la dialéctica trascendental.

La *Crítica de la razón pura* se presenta como una labor propedéutica o, como dice también Kant, no como un organon, sino como un canon de la facultad cognoscitiva.

Un *canon* es un medio para ordenar los conocimientos. Un *organon* es un medio de adquirirlos. De ahí el nombre de crítica que lleva el libro de Kant y de ahí también el que éste haya recalcado la utilidad negativa de su obra, que «no serviría para ampliar nuestra razón, sino sólo para clarificarla y preservarla de errores, con lo cual se habría adelantado ya mucho».

Kant distingue dos fuentes del conocimiento que «proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos dan los objetos. A través de la segunda los pensamos». La parte de la Crítica dedicada a estudiar la sensibilidad es la estética trascendental o «ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*».

1. *La estética trascendental*.—En la estética trascendental se analizan los elementos *a priori* del conocimiento sensible, o mejor dicho, del conocimiento en su aspecto sensible, puesto que el conocimiento sintético es para Kant una unidad en la que intervienen todas las facultades cognoscitivas. Pues bien, en este aspecto sensitivo el conocimiento es intuición (*Anschauung*), que puede ser externa e interna. Con la primera aprehendemos los objetos externos; con la segunda, nuestros estados anímicos. La intuición puede ser empírica y pura. Aquélla se refiere a un objeto mediante la sensación; ésta no es más que la forma de la sensibilidad (espacio y tiempo) en cuanto intuita. Kant distingue la materia y la forma del fenómeno u objeto de la intuición empírica. La materia es la sensación misma; la forma es el medio por el que organizamos la diversidad del fenómeno. Esta forma reside en nosotros. Kant observa que «jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él». El espacio es la forma *a priori* de los fenómenos externos. El tiempo lo es, en cambio, de los internos (y, mediatamente, también de los externos). Podemos concebir el tiempo sin fenómenos, «pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido».

La consideración de espacio y tiempo como condiciones *a priori* de la sensibilidad, es decir, como formas inherentes, no a los objetos, sino al sujeto que los intuye, es una piedra angular de la teoría kantiana del conocimiento. La idealidad trascendental atribuida al espacio y al tiempo marca la distancia que separa a Kant tanto de Newton, para quien constituyen realidades independientes de nosotros, como de Leibniz, el cual los considera como el conjunto de las relaciones que ligan a los objetos entre sí. De la explicación del espacio (con sus tres dimensiones) y del tiempo (con su única dimensión: la sucesión) como formas *a priori* de la sensibilidad deriva el carácter fenoménico de nuestro conocimiento sensible. Lo que intuimos no es tal como lo intuimos. Sólo conocemos nuestro modo de conocer los objetos, no lo que éstos sean en sí mismos. En otras palabras: a través de la sensibilidad conocemos *fenómenos*, no cosas en su realidad independiente del sujeto cognoscente, lo que Kant llama el *númeno*. El carácter a la vez polémico e innovador de esta posición kantiana se pone de manifiesto cuando se la compara con la filosofía de Wolff y Leibniz⁶.

La importancia y la fecundidad de la explicación kantiana del conocimiento sensible se aprecia sobre todo al ser conectada con la analítica trascendental, pero queda ya en realidad anticipada en la misma estética trascendental. Kant no pretende convertir el fenómeno en «mera apariencia». Al contrario, afirma que eso es lo que ocurre cuando consideramos el espacio y el tiempo como propiedades de cosas en sí y no como normas *a priori* de la sensibilidad, ya que entonces se toma el objeto por una cosa en sí y no por un objeto construido u organizado por nosotros. Es decir, si queremos formular juicios objetivamente válidos acerca de la naturaleza sólo podemos referirlos a fenómenos, esto

es, a objetos dados en el espacio y el tiempo. Formular juicios relativos a objetos no informados espaciotemporalmente equivale a formular juicios sobre «meras apariencias». Desde el punto de vista kantiano es, por tanto, el carácter fenoménico del objeto lo que nos permite enunciar verdades acerca del mundo.

2. *La analítica trascendental*.—Una vez analizados en la estética trascendental cuáles son los elementos *a priori* del conocimiento en su aspecto sensible, Kant estudia en la analítica trascendental cuáles son los elementos *a priori* del conocimiento en su aspecto intelectual. Más que en decirnos cuáles son, Kant se centra en realidad en decirnos cuáles han de ser. El conocimiento procede, según él, de dos fuentes: la sensibilidad y el entendimiento. La primera intuye; la segunda entiende. Ambas funciones son indispensables, ya que el conocimiento no puede surgir de una sola de ellas, sino de la unión de ambas: «sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas». Kant intenta en la analítica trascendental hallar el principio de unidad del pensar y lo descubre, no analizando todos los conceptos, sino su fuente y sus reglas. Es lo que él llama la deducción trascendental de las categorías. Ese principio es para el filósofo de Königsberg la relación entre el concepto superior y el inferior⁷. Como esa relación se produce en el juicio, hay lógicamente una interdependencia entre el juicio y el concepto. Mejor dicho: concepto y juicio son equivalentes, ya que el último queda involucrado en la relación entre concepto superior e inferior. De ahí que las formas de juicio contengan las distintas «funciones del entendimiento», es decir, los diferentes tipos de síntesis conceptual o categorías. Podemos, pues, derivar del esquema clásico de los juicios las reglas básicas del pensamiento.

La deducción trascendental de las categorías (§§ 15-27) es en realidad el núcleo a partir del cual se desarrollan todas las demás secciones de la obra de Kant. Pero es también el más difícil y controvertido. En definitiva, trata de probar la realidad subjetiva y validez objetiva de las categorías, por una parte, y la necesidad de referirlas a los fenómenos, por otra. Dejando ahora a un lado la dependencia histórica de los supuestos en que se basa todo el libro (lógica aristotélica, geometría euclídea, física newtoniana) y de las limitaciones que tales supuestos implican, la lectura de las páginas dedicadas a este tema producen la impresión de que Kant incurre en la contradicción siguiente: por un lado, las categorías carecen de contenido si van desligadas de la experiencia o, lo que es equivalente, dependen de ella; por otro, la experiencia es imposible sin tales conceptos o, lo que es equivalente, la experiencia depende de las categorías. Sin embargo, el partir de ahí para proclamar que Kant se contradice equivale a no entender que él no sostiene las dos tesis alternativamente. Al contrario, buena parte de su obra intenta mostrar *cómo se relacionan* ambas, prescindiendo ahora de que esta presentación del problema constituye ya una deformación, puesto que no hay para Kant experiencia y categorías, como no hay espacio y percepción, sino que hay experiencia *conforme* a las categorías, como hay percepción en el espacio.

Sin entrar en detalles, podemos decir que Kant establece la necesidad de que las categorías sean consideradas como las reglas que unifican o sintetizan la diversidad dada en espacio y tiempo. El principio supremo de tal unificación es la autoconciencia, lo que llama Kant la apercepción, es decir, el acto por el que el sujeto produce la unidad de la experiencia. Pero, aparte de esta unidad suprema, que refiere a mi yo todas mis percepciones, poseemos unos conceptos puros o categorías (doce, en total) que, en cierto modo, desempeñan respecto del pensamiento la misma función que el espacio y el tiempo respecto de la intuición. Es decir, mientras que estas formas *a priori* de la sensibilidad permiten intuir los objetos, las categorías permiten pensarlos. En este sentido las reconoce Kant como condiciones necesarias de la experiencia. Así queda establecida, a la vez, la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*.

El principio de causalidad, por ejemplo, recibe, desde estos supuestos, una explicación

opuesta a la de Hume. Este lo había explicado diciendo que se reducía a una sucesión de fenómenos que nosotros vinculamos debido a la costumbre de ver que se suceden. Es, por tanto, un principio extraído de la experiencia y carente de necesidad. Kant afirma, en cambio, que «constituye la condición de validez objetiva de nuestros juicios empíricos con respecto a la serie de percepciones y, consiguientemente, la condición de su verdad empírica y, por ello mismo, la condición de la experiencia». Si el principio de causalidad no fuese *a priori*, las secuencias fenoménicas serían *impensables*, ya que no estarían sometidas a un orden de sucesión o, lo que es lo mismo, no habría experiencia, que se basa en la «unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis conceptual del objeto de los fenómenos en general». No habría más que «una rapsodia de percepciones que no adquirirían cohesión en ningún contexto regulado por normas de una (posible) conciencia completamente ligada..., un conglomerado de percepciones que no se acomodarían a la trascendental y necesaria unidad de apercepción». Esta posición no sólo se enfrenta a Hume, sino también al «intelectualismo» de Leibniz, quien intentaba, por el contrario, según Kant, determinar los objetos sin ayuda de los sentidos, es decir, sólo concedía a aquéllos lo contenido en su concepto. Con ello olvidaba Leibniz que el uso objetivo de los conceptos consiste en su referencia a la intuición. En otras palabras, olvidaba que el uso del entendimiento no es trascendental, sino empírico (véase la «Observación sobre la anfibiología de los conceptos de reflexión», pp. 281-294). Sólo una intuición intelectual podría conocer el objeto en sí mismo o número. Pero nuestra intuición no es intelectual, sino sensible, y ésta sólo nos permite conocer el fenómeno. El número u objeto trascendental no es, por tanto, negado, sino situado fuera del alcance de nuestro modo de conocer. El número desempeña en la teoría kantiana el papel de lo que llamaríamos hoy un concepto teórico, al menos en el sentido de que sólo puede ser interpretado en el contexto de esa teoría.

La dialéctica trascendental.- Mientras que en la analítica trascendental se nos dice cuáles son los conceptos primarios *a priori* y las condiciones de su aplicación a las percepciones, la dialéctica trascendental se ocupa de la aplicación errónea de tales conceptos. Seguimos, pues, en el terreno de la lógica⁸, pero ahora no en el nivel del entendimiento, que es la «facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas», sino en el de la razón, que es la «facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios», formulado de otra manera: la dialéctica trascendental examina el intento de hacer un «uso material de los principios meramente formales del entendimiento puro y de formular juicios indiscriminadamente sobre objetos que no nos son dados, e incluso sobre objetos que quizá no se nos pueden dar de ningún modo». La razón es, pues, una facultad distinta del entendimiento y posee principios y conceptos que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento. Kant distingue un uso lógico y un uso puro de la razón. El primero consiste en emplearla en el terreno formal, como facultad de inferir mediatamente.

El segundo es el que pretende descubrir la totalidad de las condiciones, esto es, completar la unidad de las categorías.

Al igual que en la analítica Kant extrae las categorías de las formas del juicio, en la dialéctica extrae las ideas o conceptos puros de razón de las clases de inferencia mediata. «Consiguientemente, habrá que buscar: en primer lugar, un incondicionado de la síntesis categórica en un sujeto; en segundo lugar, un incondicionado de la síntesis hipotética de los miembros de una serie; en tercer lugar, un incondicionado de la síntesis disyuntiva de las partes de un sistema»⁹. La unidad de la razón es también distinta de la unidad del entendimiento. Esta última, expresada por la categoría, es relativa, ya que no hace más que representar la síntesis de la diversidad de los fenómenos. La unidad de la razón tiende, en cambio, a ser absoluta, es decir, a «recapitular todos los actos del entendimiento relativos a cada objeto en un todo *absoluto*». Las tres ideas trascendentales o incondicionados absolutos derivados de las tres formas silogísticas son para Kant: la unidad absoluta del sujeto pensante o alma (objeto de la psicología racional), la unidad

absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno o mundo (objeto de la cosmología racional) y la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general o Dios (objeto de la teología trascendental). Con esto queda especificado el campo de la razón.

De la realidad que corresponda a esas ideas no podemos tener un concepto válido, sino, a lo más, un concepto problemático. Los silogismos mediante los cuales llegamos a ellas son «*sofismas*, más que inferencias de la razón, si bien podrían llevar este último nombre en virtud de su motivación, ya que no se trata de ficciones ni de productos fortuitos, sino que han surgido de la naturaleza de la razón». Los sofismas o «inferencias» reciben el nombre de paralogismo (psicología racional), antinomia (cosmología racional) e ideal de la razón pura (teología trascendental). Naturalmente, hoy nos resulta difícil entender que Kant haya dedicado más de cincuenta páginas a la crítica de una «ciencia» como la psicología racional. Pero, aparte de mostrar que Kant es hijo de su tiempo, como todos los mortales, estas páginas ilustran su posición frente a Descartes y constituyen una prolongación de lo anticipado en la analítica trascendental.

La antinomia de la razón pura, tema al que Kant dedica más de cien páginas es el más complejo de los estudios que dedica a los sofismas o inferencias dialécticas. La razón no hace aquí, al igual que en los otros dos, sino seguir su principio de que «*si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado*». Kant propone que dejemos hablar libremente a los defensores de las contrapuestas tesis metafísicas y nos limitemos a detectar las insuficiencias lógicas de las respectivas argumentaciones. En la primera y segunda antinomias, el error se halla en presentar como compatible lo que es en sí mismo incompatible, es decir, el fenómeno como cosa en sí misma; en la tercera y cuarta consiste en presentar como incompatible lo que es compatible.

La tercera inferencia dialéctica consiste en hipostasiar la idea de un todo del que derivaría el conjunto de las cosas. Por una «subrepción trascendental» ese todo queda convenido, como ser particular, en «el concepto de una cosa que se halla en la cúspide de la posibilidad de todas las cosas y que suministra las condiciones reales para determinarlas completamente». Kant da a esta tercera idea el nombre de «ideal de la razón pura» por contener todas las perfecciones y ser, por tanto, un arquetipo que desempeñará un papel regulador en la moral, es decir, en la esfera de la razón práctica, aunque la razón especulativa sea, naturalmente, incapaz de demostrar su realidad objetiva. En este capítulo se examinan las pruebas de la existencia de Dios y se manifiesta la incorrección lógica de las mismas.

Tras haber analizado las tres inferencias dialécticas de la razón, Kant concluye que ésta posee una tendencia natural a sobrepasar el campo de la experiencia; «que las ideas trascendentales son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento, si bien con la diferencia de que mientras las últimas nos conducen a la verdad, es decir, a la concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y apenas neutralizable por medio de la crítica más severa». ¿No hay entonces un uso correcto de las ideas? Kant contesta que sí lo hay, y consiste en emplearlas, no como principios *constitutivos*, es decir, como representando objetos reales, sino como principios reguladores, es decir, como polos imaginarios en los que convergen las reglas del entendimiento.

En la metafísica, representada por las tres ideas analizadas en la dialéctica trascendental, son, por tanto, imposibles los juicios sintéticos *a priori*, únicos capaces de constituir conocimiento científico, en opinión de Kant. Este expresa así tal imposibilidad: «Así, pues, la razón pura, que parecía ofrecernos inicialmente nada menos que ampliar nuestro conocimiento más allá de todos los límites de la experiencia, no contiene otra cosa, cuando la entendemos correctamente, que principios reguladores. Es cierto que éstos imponen una unidad mayor de la que se halla al alcance del uso empírico del

entendimiento. Pero, precisamente por situar tan lejos el objetivo al que ese mismo entendimiento tiene que aproximarse, dan lugar, gracias a la unidad sistemática, a su máximo grado de coherencia interna. Por el contrario, si en virtud de una ilusión que no por brillante es menos engañosa, se entienden erróneamente y se los toma por principios constitutivos de conocimientos trascendentes, ocasionan persuasión y saber imaginario, y, con ello, contradicciones y disputas inacabables». Las pretensiones científicas de la metafísica quedan así privadas de fundamento. Pero ello no significa —Kant lo subraya con énfasis— que las ideas de la metafísica tengan que ser rechazadas sin más. Al contrario, dado que constituyen, según Kant, un «anhelo inextinguible», habrá que dar cuenta de ellas por un camino distinto del especulativo, aparte de que, aun suponiendo que pudiéramos conocer teóricamente esas supuestas entidades a las que se refiere la metafísica, tal conocimiento no serviría de mucho a nuestros fines prácticos.

Nuestra razón nos impone unas leyes morales (Kant parte de este hecho de modo parecido a como parte de la física newtoniana o de la geometría de Euclides). Por ello es posible un canon de la razón en su uso práctico o moral. Este canon regula, no su uso especulativo —ya hemos visto que éste carece de la necesaria referencia empírica—, sino su uso práctico. Este uso nos conducirá a los resultados que la razón nos había negado en su uso especulativo: inmortalidad del alma y existencia de Dios. «Es necesario que el curso entero de nuestra vida se someta a máximas morales, pero, al mismo tiempo, es imposible que ello suceda si la razón no enlaza con la ley moral —que no es más que una idea— una causa eficiente que determine para la conducta que observe esa ley un resultado que corresponda exactamente a nuestros fines supremos, sea en ésta, sea en otra vida». Esta parte la trata Kant más apresuradamente en la *Crítica de la razón pura*, pero la desarrolla extensamente en la *Crítica de la razón práctica*, y la *Fundamentación de la metafísica moral*.