

Prólogo del traductor

El genio austero de Kant, para el cual el aplauso de la multitud debe avergonzar tanto al filósofo como envanece al charlatán, sintió también alguna vez la nostalgia de la popularidad.

Ya, inmediatamente después de la aparición de la *Crítica de la Razón Pura*, tenía su autor el presentimiento de que, esa obra fundamental de su vida, había de lograr solamente acceso a un número muy limitado de espíritus, y, en una carta dirigida a su admirador, el Profesor de Königsberg, Schultz, se queja del tormento que le produce no ser entendido casi por nadie.

La realidad superó, sin embargo, las previsiones del gran filósofo.

El mismo Moisés Mendelssohn, tan admirado por Kant, había dejado de leer la *Crítica* por imposibilidad de entenderla; el Profesor Schultz decía, en 1784, que la oscuridad e incomprensibilidad de la obra es de tal naturaleza que, en general, se la «mira como un libro sellado que nadie puede abrir», y que «para la mayor parte del público sabio es tanto como si estuviese escrita en jeroglíficos.»

Los críticos callaban ante el temor de arriesgarse en un trabajo que suponía tantos esfuerzos por la prolijidad del libro, por sus dimensiones y por la dificultad de los pensamientos en él contenidos.

Se le «honró, durante algún tiempo, con el silencio», dice con amargura su mismo autor, y cuando, en 1782, apareció la primera crítica en el *Göttinguer Anzeigen von gelehrten Sachen*, este juicio, que produjo gran impresión en el mundo culto y pareció al mismo Hamann «fundamental, justo y decoroso», provocó en Kant la indignación que el lector puede apreciar en la primera de las cartas insertas en el apéndice de este volumen.

Todo esto explica el hecho de que, desde poco después de la publicación de la *Crítica de la Razón Pura*, acariciase Kant el proyecto de popularizar su contenido por medio de un trabajo más breve.

En efecto, ya en una carta que dirigió a Marcos Herz, y que debe considerarse como posterior al 11 de Mayo de 1781, hablaba de un plan que tenía en el pensamiento «según el cual también podía adquirir popularidad la *Metafísica*.» De la existencia de este plan se conservan varios testimonios, especialmente en la correspondencia de Hamann con Herder y con el editor Hartknoch.

Si constituyen o no los Prolegómenos la realización de este proyecto, es una cuestión muy debatida.

La dificultad del problema nace, principalmente, de la ambigüedad de las formas de expresión del fundador del criticismo, cuyo espíritu vacilante y contradictorio se revela hasta en los más pequeños detalles.

Por una parte, nos encontramos con que Kant nos dice, al principio de este libro, que «no se ha escrito para principiantes, sino para futuros maestros»; por otra, nos advierte que, el método empleado en él, a diferencia del empleado en la *Crítica de la Razón Pura*, es el método analítico que, según afirma el mismo autor en su *Lógica*, es el más adecuado «para el fin de la popularidad.»

No entra en nuestras intenciones conducir al lector al través del complicado laberinto de la discusión, sostenida principalmente por Erdmann y por Arnoldt acerca del origen de la obra cuya traducción ofrecemos al público español. El mismo Vorländer, que ha tomado también parte en la controversia, la considera de poca monta para el avance de los estudios filosóficos⁽¹⁾.

Lo único que podemos afirmar es que, la índole misma del libro y el efecto que produjo en el público, más que la opinión de Arnoldt, parece confirmar la de Erdmann, según el cual no es este trabajo una obra de vulgarización, sino un mero resumen de la *Crítica de la Razón Pura*, redactado sobre un proyecto primitivo, en el cual introdujo su autor algunas modificaciones con el intento de contestar a las censuras del *Göttinger Anzeigen*.

Si, como opina Arnoldt, hubiese utilizado Kant, para redactar los *Prolegómenos*, el plan de vulgarización que trazó poco después de aparecer la *Crítica de la Razón Pura*, habría que convenir en que sus esfuerzos no fueron coronados por el éxito.

«La queja fundada en la incomprendibilidad del sistema de Kant ha cambiado poco por ahora», escribe Schultz en 1784 y aún añade: «parece que no se huye menos de los *Prolegómenos* que de la *Crítica*.» Por su parte, un tal Lissius, que leyó el libro y lo juzgó, dice que «Kant debería haberle escrito en latín o en francés..., quizá (prosigue) hubiese tenido, de este modo, la, fortuna de hacerle más inteligible y, para honra de los alemanes, lo habría dado así a conocer a los extranjeros, que no lo leerán, tal como hoy está escrito, porque no lo pueden entender.»

Tal es, en efecto, la dificultad de la interpretación del lenguaje kantiano, que no hubiese yo tenido nunca el atrevimiento de publicar esta traducción, si no hubiese creído poder contar con el auxilio de algunas circunstancias favorables.

Es la primera de estas circunstancias la de considerarme en posesión de un cierto hábito de manejar los conceptos propios de la filosofía crítica, merced al influjo recibido durante varios años por parte de algunos maestros españoles, verdaderamente familiarizados con el pensamiento de Kant.

Es otra de estas circunstancias la asistencia que en mi trabajo me ha prestado, con un desinterés que sólo puede encontrarse en los medios de superior cultura, mi inteligente y noble amigo, el doctor Otto Buck, de la Universidad de Marburgo.

Para la estimación del valor que esta traducción de los *Prolegómenos* pueda tener, la cooperación del Dr. Buck debe contarse como un factor decisivo.

Otto Buck, uno de los discípulos predilectos del Profesor Cohen, es hoy una de las personas que conocen mejor en Alemania la literatura kantiana. Altamente considerado, entre los filósofos de su país, por sus trabajos originales, se halla hoy encargado de la dirección de importantes publicaciones científicas y literarias, y es uno de los colaboradores de la nueva edición de las obras de Kant, que ha de reunir todas las ventajas de la edición de la Academia, a más de la de anticiparse a su terminación.

La cooperación del Dr. Buck no se ha reducido a una ligera revisión de mi manuscrito, sino que ha consistido en un análisis concienzudo de cada uno de los párrafos, atento siempre

a conservar con la más estricta fidelidad, el pensamiento del autor, aún en aquellos pasajes en que, yo creía lícitas ciertas libertades en obsequio a la pureza de la forma castellana.

Si, con esto, al lector superficial, es posible que le parezcan hartamente violentas algunas formas de expresión empleadas en esta obra, es indudable que, en cambio, habrá de conseguirse una ventaja esencial en provecho del que tome en sus manos este libro con un fin de investigación y de estudio. Aparte de que, en una traducción de esta índole, más que en otra alguna, debe el traductor ser un esclavo del texto original, sin que le sea permitida la arrogancia de pretender embellecimientos de un escrito que tiene ya, en la profundidad de la reflexión, la mayor de las bellezas.

No pretendo, con esto, poner, las faltas que en mi trabajo haya podido cometer, al amparo de la autoridad ajena.

Lejos de eso, espero que, tanto mis maestros como los jóvenes filósofos neokantianos españoles, habrán de poner algún cuidado en la corrección de los errores en que yo haya podido incurrir y, si el favor del público hiciese necesaria una segunda edición de este libro, conseguida desde un principio, como creo, la exactitud en lo fundamental y, más tarde, la rectificación de las faltas posibles de detalle, los mismos filósofos kantianos españoles podrían contar con un texto capaz de suplir el estudio, siempre difícil, del original alemán o, por lo menos, de servir como clave segura de interpretación de una obra que tanta influencia ha ejercido en la creciente expansión del criticismo desde 1784, y que está reputada como uno de los mejores medios de introducción en la filosofía crítica⁽²⁾.

Pero el interés científico del estudio de las obras de Kant, no es exclusivo de aquellos pensadores que comulgan en los mismos principios de este gran maestro.

Si el laudable interés por las cuestiones filosóficas que manifiesta una parte selecta de nuestra juventud es algo más que una inclinación pasajera, es de presumir que, además de las tendencias hasta hoy iniciadas, se inicien y desarrollen otras nuevas y que, al lado de los que ponen condicionalmente en entredicho los textos de *Metafísica*, hasta tanto que recaiga un fallo definitivo acerca de la posibilidad de esta *ciencia arrogante*, aparezcan otros que den el fallo por pronunciado y que, tal vez más influidos por los hábitos que engendran las prácticas científicas, no sientan esas *exigencias de totalidad, en el proceso de lo condicionado a sus condiciones, que sólo puede ver satisfechas la razón en el conocimiento de las cosas en sí mismas*, ni experimenten la necesidad de esa *policía dialéctica* a cuya falta atribuye Kant el origen del escepticismo.

Es indudable que, a espíritus así orientados, ni se les puede pedir ni aconsejar que consuman su existencia en el estudio de un sistema filosófico que si, como todos los grandes sistemas, brilla más por la crítica que por la construcción, no establece una clara línea divisoria entre la parte negativa y la constructiva, y agota las fuerzas más vigorosas de la inteligencia en el descubrimiento de eternas contradicciones.

Pero, para estos mismos espíritus nuevos, que de la juventud esperan la ciencia y la filosofía en España, no pueden quedar las doctrinas del gran filósofo alemán como encerradas en el misterio de una enseñanza esotérica, en un recinto vedado a las miradas de los profanos, ni puede carecer de interés la ascensión a las grandes cumbres del pensamiento por los mismos senderos de la filosofía crítica, si bien, al terminar la ascensión, puedan descubrir horizontes muy distintos de los que creyó divisar el maestro.

Tal vez ellos sean los mejor dispuestos para esclarecer multitud de problemas, tales como los relativos a los juicios sintético *a priori*, a los conceptos de límite y limitación, etc., que, si han sido profundamente planteados por el gran filósofo, no han alcanzado en su estudio, y quizá tampoco en estudio alguno posterior, esa admirable precisión y seguridad que todo lector puede apreciar en los pasajes que tratan de la exposición de las antinomias de la razón pura.

Muchos pasos se han dado, sin embargo, ya en este camino de perfeccionamiento, y buena prueba de ello es el admirable estudio que, para epílogo de esta obra, ha tenido la bondad de escribir el Profesor Cassirer, de la Universidad de Berlín, uno de los más jóvenes y más ilustres representantes del neokantismo en Alemania.

Si, atraído por los sugestivos pensamientos que el profesor berlinés expone en su epílogo, quisiera alguien estudiar más ampliamente las doctrinas de este filósofo, puede encontrar una amplia exposición de ellas en la obra del mismo autor titulada: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*.

En todo caso es de suponer que, los lectores de este libro, habrán de tomar alguna parte en el profundo reconocimiento que yo siento hacia el ilustre maestro que ha añadido con su estudio un nuevo interés a esta obra y ha ofrecido con ello un testimonio manifiesto de la favorable acogida que, los hombres de ciencia extranjeros, dispensan a nuestros esfuerzos por la elevación de la cultura propia, aunque estos esfuerzos sean de índole tan modesta como el mío.

Toledo 6 Diciembre 1911.

Julián Besteiro

xx

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 detiene 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 falsamente impresas; lo cual es tanto como decir: no hay metafísica alguna ni puede tampoco haberla⁽³⁾.

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, cuan 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 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

cuáles, 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 totalidad, 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 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 cuan 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 hube 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, fucos, pecus a paersephius arcent. Virgilio, Geórgicas.

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 propiamente 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*, (pág. 712 y sig.), 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.

§ 2

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.

1º) 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 sólo, 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*)⁽⁴⁾ 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 valer nos 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 géometras, 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 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 principio 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 correspondientes 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 de 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.

§ 3

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, yo 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 4º, parte 3ª, párrafo 2º 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.

xx

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 apodóticamente 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 razón 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 servirlos de ellas para vuestro principal objeto, incurris 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.

xx

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, desde 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⁽⁵⁾.

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 ser permitido apelar a las aprobaciones de la razón común humana, pues ésta es un testigo cuya autoridad sólo se refiere al rumor público.

Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi
Horacio⁽⁶⁾

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 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 poderlo 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, tienen 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:

1º *¿Cómo es posible la matemática pura?*

2º *¿Cómo es posible la ciencia natural pura?*

3º *¿Cómo es, en general, posible la metafísica?*

4º *¿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?

§ 6

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.

§ 7

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 son 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?

§ 9

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 mi y me es dado. Sin duda es también, entonces, incomprendible cómo, la intuición de una cosa presente, debe dármele 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 prescindiese de la intuición empírica 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 indispensable 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 apodóticas; 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 internos 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 ser 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 geometría 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 sus 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 útil, 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 funda 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 es 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 descrédito 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 limito 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 falsear 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*.

✕

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 externos 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 sustancia 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 experiencia, 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 consideración). 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 buscarse 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.

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 (aunque, 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⁽⁷⁾, son sólo juicios subjetivamente válidos. No exijo en modo alguno que, yo mismo, en todo momento, o cualquiera otra, haya de juzgarlo igual que yo; expresan solamente una relación 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 como 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 en que 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, es 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⁽⁸⁾. 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 entendimiento, bajo el cual aquellos conceptos están subsumidos, y así ante todo, son enlazados en un juicio de validez objetiva. Aun los juicios de la matemática pura, en sus axiomas más simples, no están excluidos de esta condición. El principio, la línea recta es la más corta entre dos puntos, presupone que la línea está subsumida bajo el concepto 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 intuición (de línea), con el fin del juicio que se puede formular acerca de ella, en consideración a la cantidad de la misma, a saber, de la pluralidad (como *judicia plurativa*)⁽⁹⁾, en tanto que por ella entendemos que, en una intuición dada, está contenido mucho de la misma cualidad.

§ 21

Ahora bien: para explicar la posibilidad de la experiencia, en tanto que se funda en puros conceptos del entendimiento *a priori*, debemos presentar previamente, en un cuadro completo, lo que corresponde a los juicios en general 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 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

	Particulares. Individuales.	
2		3
<i>De cualidad</i>		<i>De relación</i>
Afirmativos.		Categoricos.
Negativos.		Hipotéticos.
Infinitos.		Disyuntivos.
	4	
	<i>De modalidad</i>	
	Problemáticos.	
	Asertóricos.	
	Apodícticos.	

Cuadro trascendental de los conceptos del entendimiento

	1	
	<i>De cantidad</i>	
	Unidad (medida).	
	Pluralidad (cantidad).	
	Totalidad (todo).	
2		3
<i>De cualidad</i>		<i>De relación</i>
Realidad.		Sustancia.
Negación.		Causa.
Limitación.		Relación.
	4	
	<i>De modalidad</i>	
	Posibilidad.	
	Existencia.	
	Necesidad.	

Cuadro fisiológico puro de los principios generales de la ciencia natural.

	1	
	<i>Axiomas</i>	
	De la intuición.	
2		3
<i>Anticipaciones</i>		<i>Analogías</i>
De la observación.		De la experiencia.
	4	
	<i>Postulados</i>	
	Del pensamiento	

empírico en general.

§ 21a

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, tal 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.⁽¹⁰⁾

§ 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* 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 trascendental; 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⁽¹¹⁾ 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 psicológica) 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.

§ 25

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 comunidad (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 los 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⁽¹²⁾; 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 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 percepciones 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 aquélla, 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 como, 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 objetiva, 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 como 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, como 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 fenómenos, 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 consiguiente, 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 solo 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 aquellos 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, suposición 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 (*nomnena*), 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 solo 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 como 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 le 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 solo 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 mundo inteligible⁽¹³⁾, no son otra cosa que representaciones 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 desvaríos 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, 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 aperccepción 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 solo 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.

Aún, 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.⁽¹⁴⁾

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 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.⁽¹⁵⁾ A éstos, que también fueron llamados predicamentos, se vio obligado después a añadir, aún, cinco postpredicamentos⁽¹⁶⁾ 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, fue rechazada como completamente inútil.

En una investigación de los elementos puros (que no contienen elementos empíricos) del conocimiento humano, 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 7^a, 8^a y 9^a. 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 fue 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 agotarlo 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)⁽¹⁷⁾, 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 algo y nada* y de establecer, según eso, un cuadro regular y necesario.⁽¹⁸⁾

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, sin privilegio ni demanda justa, con los puros 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)⁽¹⁹⁾, 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 por falta de un sistema especial de categorías.

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.⁽²⁰⁾

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 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.

§ 43

Siempre ha consistido mi mira principal en la *Crítica*, no sólo en como había de distinguir cuidadosamente las clases de conocimiento, sino como 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 donde 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 donde. 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 querérseles 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⁽²¹⁾. 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.

§ 44

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 aquella 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.

§ 45

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 nómenos 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 aquella, *nómenos* 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.

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 alguno⁽²²⁾, sino solamente la 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.

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 probada 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 de la experiencia (*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 necesariamente 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.⁽²³⁾

§ 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 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 experiencia 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.

§ 52a

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.

§ 52b

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⁽²⁴⁾. Dos proposiciones recíprocamente 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.

§ 52c

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: 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.⁽²⁵⁾ Si 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 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 aquéllas, 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 empíricas del mundo sensible, y, en ambos casos, se unen los efectos según leyes permanentes; más no exigimos para la necesidad natural, ni podemos tampoco 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 conexiónada 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 cosas 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 solo 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.

§ 55



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 podría 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 aspectos, 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.⁽²⁶⁾ Puesto que las 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 aquietamiento 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 dotarla 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 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 pura meramente 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 *nóúmenos*), 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 (*nóúmenos* 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, después 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.⁽²⁷⁾ 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 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 mundo; 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 conceptos de la razón humana, transportados 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. ⁽²⁸⁾

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 escepticismo 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 (*noumena*) 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 verdaderamente 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 posibilidad 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 trascendentes 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...⁽²⁹⁾

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 suprema. Así, las ideas trascendentales, 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 surge 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.⁽³⁰⁾ 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 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.⁽³¹⁾

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.

xx

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 como 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 como 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 sofisticada 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 tiene 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 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?* Perdóñenme 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 apodóticamente cierto, y debe, pues, ser, también, apodóticamente 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 indiscutiblemente 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, si no se puede encontrar, en modo alguno, un criterio seguro de la verdad de los principios metafísicos propiamente dichos (sintéticos), 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 que era, propiamente, lo más importante, en la investigación en la cual me he ocupado (feliz o 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 del 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)».⁽³²⁾

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 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 nuestra 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.⁽³³⁾

Mi llamado idealismo (propriadamente crítico) es, pues, de una clase completamente especial, a saber, de tal naturaleza, que trastruca 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, probada 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 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 lenguaje, y que prueba claramente que mi arrogante juez no se ha entendido tampoco bien a sí mismo⁽³⁴⁾.

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 retazos 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 hartado el mundo; se quiere saber que se estudia la posibilidad de esta ciencia, las fuentes de las cuales puede derivarse de la certeza de la misma y se desea tener criterios seguros para distinguir la apariencia dialéctica 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 impedirsele; 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 tampoco 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 periódico 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 vengue 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 sólo 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 probar 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, pág. 426 a 461⁽³⁵⁾, 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 crítica, 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 *Crítica*; 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 misma. 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 meditatores 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 sí 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 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 proposiciones, 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 como 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 aspectos, rica y decorosamente adornada, mostrar aquí esto, nos llevaría demasiado 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 *Crítica*, 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 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.

xx

Suplementos

xx

I. La crítica de Göttingen

Crítica de la razón pura. Por Kant. 1787. 856 págs. 8.º -Esta obra, que ejercita siempre el entendimiento de su lector, si no le instruye siempre, que fuerza la atención hasta la fatiga, que la ayuda, con frecuencia, por medio de imágenes felices o la recompensa por medio de inesperadas consecuencias de validez general, es un sistema del más alto idealismo o, como el autor le llama, del idealismo trascendental; es un idealismo que abarca de igual modo el espíritu que la materia, convierte al mundo y a nosotros mismos en representaciones y hace nacer todos los objetos de fenómenos que el entendimiento enlaza en una serie de experiencias y la razón trata necesariamente, aunque en vano, de extender y reunir en un sistema total y completo del mundo. El sistema del autor descansa aproximadamente, en los siguientes fundamentos. Todos nuestros conocimientos nacen de ciertas modificaciones de nosotros mismos que llamamos sensaciones. Donde se pueden encontrar éstas, de donde vienen, esto nos es, propiamente, desconocido por completo. Si hay una cosa real a la cual son inherentes las representaciones, cosas reales, independientes de nosotros, que la produzcan, no conocemos, de lo uno tanto como de lo otro, el menor atributo. Sin embargo, admitimos objetos; hablamos de nosotros mismos, hablamos de los cuerpos como cosas reales; creemos conocerlos ambos, juzgamos sobre ellos. La causa de esto no es otra sino que, varios fenómenos, tienen algo común los unos con los otros. Por esto se reúnen entre sí y se diferencian de lo que llamamos *nosotros mismos*. Así, consideramos las intuiciones de los sentidos externos como cosas y acontecimientos fuera de nosotros, porque se producen todas en un cierto espacio, la una al lado de la otra, y en un cierto tiempo, la una detrás de la otra. Es, para nosotros, real, aquello que nos representamos en alguna parte y en algún momento. El espacio y el tiempo mismo no son cosas reales fuera de nosotros; tampoco son relaciones, ni concepto alguno abstracto, sino leyes subjetivas de nuestra facultad de representación, formas de las sensaciones, condiciones subjetivas de la intuición sensible. Sobre estos conceptos de las sensaciones como meras modificaciones de nosotros mismos (sobre lo cual construye también Berkeley principalmente su idealismo), de tiempo y de espacio, descansa una de las columnas fundamentales del sistema de Kant. -De los *fenómenos sensibles*, que se distinguen solamente de las otras representaciones, por la condición subjetiva de que con ellos están unidos el tiempo y el espacio, hace el

entendimiento objetos. Los hace. Pues él es el que, en primer lugar, reúne varias pequeñas variaciones del alma en sensaciones completas; él es el que enlaza, de nuevo, estos todos, los unos con los otros, en el tiempo, de tal modo, que se siguen los unos a los otros como causa y efecto, por medio de lo cual, cada uno recibe su puesto determinado en el tiempo infinito, y todos juntos, la consistencia y firmeza de cosas reales; es él, finalmente, el que, por una nueva adición de enlace, distingue los objetos que existen simultáneamente, como objetos que actúan el uno sobre el otro de un modo recíproco, de los sucesivos, como dependientes el uno del otro sólo de un modo unilateral y, así, puesto que introduce, en las intuiciones de los sentidos, orden, regularidad de la sucesión e influjo recíproco, forma la naturaleza en el propio sentido de la palabra, determina las leyes de aquéllas según las suyas propias. Estas leyes del entendimiento son anteriores a los fenómenos a los cuales son aplicadas: hay, pues, conceptos del entendimiento *a priori*. Pasamos por alto el intento del autor de aclarar aún más toda la obra del entendimiento, por una reducción del mismo a cuatro funciones capitales y a los cuatro conceptos capitales dependientes de ellas, a saber, cualidad, cantidad, relación y modalidad que, de nuevo, comprenden otros más simples bajo ellos y que dan, según él, en el enlace con las representaciones de tiempo y espacio, los principios fundamentales para el conocimiento de la experiencia. Son los principios comúnmente conocidos de la Lógica y la Ontología, solamente expresados según las restricciones idealistas del autor. Accidentalmente se muestra como Leibniz ha llegado a su Monadología y se le oponen observaciones que, en gran parte, también podrán ser mantenidas independientemente del idealismo trascendental del autor. El resultado principal de todo lo que el autor ha notado acerca de la obra del entendimiento, debe, pues, ser: que el justo uso del entendimiento puro, consiste en aplicar sus conceptos a los fenómenos sensibles y formar las experiencias por el enlace de ambos, y que será un abuso del mismo y una obra jamás lograda deducir de conceptos la existencia y las propiedades de objetos que nunca podemos experimentar. (Experiencias, en oposición a meras ilusiones y ensueños, son, para el autor, intuiciones sensibles enlazadas con conceptos del entendimiento. Pero confesamos que no comprendemos cómo podrá ser suficientemente fundada la diferencia de lo real y lo imaginado, de lo puramente posible, por lo común tan fácil al entendimiento humano, sin aceptar un signo de lo primero en la sensación misma, por la mera aplicación de los conceptos del entendimiento, puesto que, también las visiones y las fantasías, en los durmientes y en los despiertos, pueden producirse como fenómenos externos en el espacio y en el tiempo y, en general, como enlazados entre sí mismos, lo más ordenadamente posible; más ordenados, a veces, según la apariencia, que los acontecimientos reales). -Pero, aparte del entendimiento, se asocia ahora también, a la confección de la representación, una nueva fuerza: la razón. Esta se relaciona con los conceptos del entendimiento reunidos, como el entendimiento con los fenómenos. Así como el entendimiento contiene las reglas según las cuales los fenómenos particulares son traídos a la serie de una experiencia coherente, así la razón busca los principios superiores, por medio de los cuales, estas series pueden ser reunidas en un todo completo del mundo. Así como el entendimiento hace de las sensaciones una cadena de objetos que penden los unos de los otros, como las partes del tiempo y del espacio, pero el último miembro de la cual aún, hace siempre referencia a los más anteriores y alejados, así quiere alargar la razón esta cadena hasta sus miembros primeros y más remotos; busca el principio y los límites de las cosas. La primera ley de la razón es, que, donde hay algo condicionado, debe ser dada completamente la serie de las condiciones, o debe elevarse hasta algo incondicionado. A consecuencia de esto se eleva sobre la experiencia de un modo doble. Una vez quiere alargar la serie de las cosas que experimentamos, mucho más allá de lo que la experiencia misma alcanza, porque quiere llegar hasta completar la serie. Así, pues, quiere conducirnos a cosas cuyas semejantes jamás hemos experimentado, a lo incondicionado, absolutamente necesario, ilimitado. Pero, todos

los principios de la razón conducen a apariencias o contradicciones, si se extienden a mostrar cosas reales y sus propiedades, puesto que deben servir meramente como regla del entendimiento para avanzar sin fin en la investigación de la naturaleza. Este juicio general lo aplica el autor a todas las investigaciones principales de la Psicología especulativa, la Cosmología y la Teología; cómo lo determina en todas partes trata de justificarlo, se comprenderá en cierto modo, aunque no por completo, por lo siguiente. En la ciencia del alma, nacen las conclusiones falsas si, determinaciones que corresponden meramente al pensamiento como pensamiento, son consideradas como propiedades del ser pensante. La proposición: *yo pienso*, la fuente única de toda la Psicología razonante, no contiene predicado alguno del yo, del ser mismo. Expresa solamente una cierta determinación del pensamiento, a saber, la conexión del mismo por la conciencia. No se puede, pues, deducir, del mismo, nada de las propiedades reales del ser que bajo el yo debe ser representado. De que el concepto *mi* es el sujeto de muchas proposiciones y jamás puede llegar a ser el predicado de alguna de ellas, se deducirá que *yo* sea el ser pensante, la sustancia; mientras que, esta última palabra, está destinada a mostrar la persistencia de la intuición externa. De que en mi pensamiento no se encuentran partes fuera de otras partes, se concluirá a la simplicidad del alma. Pero no se puede encontrar simplicidad alguna en aquello que debe ser considerado como real, esto es, como objeto de la intuición externa, porque su condición es que exista en el espacio, que llene un espacio. De la identidad de la conciencia se deducirá la personalidad del alma.

Pero, ¿no podrían una serie de sustancias transmitir a otras su conciencia y sus pensamientos como se comunican unas a otras sus movimientos? (Objeción empleada también por Hume y mucho tiempo antes de él). Finalmente, de la diferencia entre la conciencia de nosotros mismos y la intuición de las cosas exteriores se sacará una consecuencia falsa acerca de la idealidad de la misma, puesto que las sensaciones internas no nos proporcionan predicados absolutos de nosotros mismos, igualmente que las externas no nos los proporcionan de los cuerpos. Así se debilita el idealismo vulgar o, como el autor le llama, empírico, no por la existencia probada de los cuerpos, sino por la desaparición del privilegio a que debía tener la convicción de nuestra propia existencia antes de aquéllos. -Las dificultades han de ser inevitables en la Cosmología, tan pronto como consideremos el mundo como una realidad objetiva y le queramos abrazar como un todo completo. La infinitud de su duración pasada, de su extensión y de su divisibilidad han de ser incomprensibles para el entendimiento, le ofenden, porque no encuentra en ellas el punto de descanso que busca. Y la razón no encuentra base alguna suficiente para hacerse firme en parte alguna. La unión que el autor encuentra en esto, la ley genuina de la razón, debe consistir, si le entendemos justamente, en que esta asigne al entendimiento buscar, sin fin, la causa de la causa, la parte de la parte, con la intención de alcanzar la totalidad del sistema de las cosas, pero, sin embargo, le advierta también, igualmente, que no acepte causa alguna, parte alguna, que encuentre, por la experiencia, como la última y la primera. Es la ley de la aproximación que contiene en sí, al mismo tiempo, la inasequibilidad y la continua aproximación. -El resultado de la crítica de la Teología natural es muy semejante al obtenido hasta aquí. Propositiones que parecen expresar realidad serán convertidas en reglas que solamente prescriben al entendimiento un cierto proceder. Todo lo nuevo que pone aquí el autor es, que llama en auxilio a los intereses prácticos y hace a las ideas morales dar el golpe decisivo a la balanza, donde la especulación había dejado igualmente equilibrados o, más bien, igualmente vacíos, ambos platillos. Lo que de esto último se desprende es lo siguiente: Todo pensamiento de una realidad limitada es semejante al de un espacio limitado. Así como éste no sería posible si no existiese un espacio general ilimitado, así, no sería posible realidad alguna finita determinada, si no existiese una realidad general infinita que estuviese dada en el fondo de las determinaciones, esto es, de las limitaciones, de las cosas singulares. Pero

ambas cosas son solamente verdad de nuestros conceptos, son una ley de nuestro entendimiento en tanto que una representación presupone la otra. -Toda otra prueba que deba probar más, la encuentra el autor, en su comprobación, defectuosa o incompleta. El modo como el autor, finalmente, quiere establecer fundamentos, por medio de conceptos morales, al modo de pensar común, después que le ha quitado los especulativos, lo omitimos mejor por completo, porque, con ello, no nos podemos familiarizar lo más mínimo. Hay, sin duda, un modo de enlazar los conceptos de la verdad y las leyes generales del pensamiento con los conceptos generales y principios de la conducta recta, que tiene una base en nuestra naturaleza y puede preservar de los extravíos de la especulación o librar de ellos. Pero éste no le reconocemos en los giros y modos de exponer del autor.

La última parte de la obra, que contiene la Metodología, muestra, en primer término, de qué se debe preservar la razón pura, lo cual constituye la *disciplina*; en segundo lugar, contiene las reglas por las cuales se debe regir, lo cual es el *canon* de la razón pura. El contenido de esto no podemos analizarlo de un modo preciso; se puede también, ya, desprender de lo precedente. Todo el libro puede, ciertamente, servir para dar a conocer las dificultades más importantes de la Filosofía especulativa y para ofrecer materia de saludables consideraciones a los autores y defensores de sistemas metafísicos demasiado orgullosa y atrevidamente confiados en su imaginada razón. Pero nos parece que, el autor, no ha elegido el camino medio entre el escepticismo que extravía y el dogmatismo; la justa dirección media para reducir, con sosiego, si no con plena satisfacción, al modo natural de pensar. Pues me parece que ambos están designados por señales seguras. Ante todo, debe el recto uso del entendimiento, corresponder al concepto general de la conducta recta, al principio fundamental de nuestra naturaleza moral, por consiguiente, a la promoción de la felicidad. Como, por esto, se pone pronto en claro, que debe ser empleado según sus propias leyes fundamentales que hacen insoportable la contradicción y, para la aprobación, hacen necesarios principios, principios duraderamente predominantes sobre los opuestos, se sigue también, precisamente de esto: que nos debemos atener a la sensación más fuerte y duradera o a la más fuerte y duradera apariencia como a nuestra realidad más firme. Esto hace el entendimiento común humano. Y, ¿cómo se aparta el razonador de él? Por este medio: oponiendo, la una a la otra, las dos *clases de sensaciones*, las internas y las externas; queriendo mezclar y cambiar la una con la otra. De aquí el materialismo, antropomorfismo, etc., si el conocimiento de la sensación interna se cambia en la forma de la externa o se mezcla con ella. De aquí también el idealismo, si se niega a la sensación externa su justa existencia al lado de la interna, lo propio de ella. El escepticismo hace ya lo uno ya lo otro, para agitar y enredarlo todo confusamente. Nuestro autor, en cierto modo, también desconoce el derecho de la sensación interna, en cuanto quiere ver considerado el concepto de sustancia y realidad como correspondiente sólo a la sensación externa. Pero su idealismo lucha aún más contra las leyes de la sensación externa y el modo de representación y el lenguaje que de aquí nacen y corresponden a nuestra naturaleza. Si, como sostiene el mismo autor, el entendimiento solamente opera sobre sensaciones, no nos proporciona nuevos conocimientos, obra según sus leyes primeras si, en todo lo que corresponde a la realidad, se deja más dirigir por la sensación que la dirige. Y si, aceptado lo más extremo, lo que el idealista quiere afirmar, todo aquello de lo cual sabemos y podemos decir algo, es solamente representación y ley del pensamiento; si, las representaciones, modificadas y ordenadas en nosotros según ciertas leyes, son precisamente lo que llamamos objeto y mundo, ¿para qué, pues, la lucha contra este lenguaje comúnmente aceptado? ¿Para qué y por qué, pues, la distinción idealista?

II. Carta de Grave a Kant después de la aparición de los «Prolegómenos». Contestación de Kant.

1. -Grave a Kant.

Muy respetable señor: Invita usted a que dé su nombre al crítico de su obra en los periódicos de Göttingen. Ahora bien, esa crítica, tal como es, no puedo, en modo alguno, reconocerla como mía. No hallaría yo consuelo si fuese debida completamente a mi pluma. No creo tampoco que, cualquier otro colaborador de ese periódico, si hubiese trabajado él solo, hubiese producido algo tan mal compuesto. Pero tengo alguna participación en ello. Y, como me interesa que, un hombre a quien siempre he respetado mucho, me reconozca, al menos, como una persona honrada, aunque me tenga, quizá, por un metafísico superficial, abandono el incógnito como usted lo exige en un pasaje de sus Prolegómenos. -Para poner a usted en situación de juzgar rectamente debo contarle toda la historia. No soy colaborador del periódico de Göttingen. Hace dos años (después de pasar muchos en mi patria, gravemente enfermo, ocioso y en la oscuridad) hice un viaje a Leipzig, por el país de Hannover y hasta Göttingen. Por haber recibido muchas pruebas de cortesía y amistad de Heyne, el director, y de varios colaboradores de ese periódico, no sé qué motivo de agradecimiento, mezclado con cierto amor propio, me impulsó a ofrecerme voluntariamente a contribuir a una crítica. Como, precisamente entonces, había aparecido su Crítica de la Razón Pura y yo me prometía un gran placer de una gran obra que tenía a Kant por autor, puesto que sus pequeños escritos precedentes me habían proporcionado ya mucho, y, por considerar, al mismo tiempo útil para mí tener un motivo para leer ese libro con más atención que la ordinaria, me declaré dispuesto a criticar su obra antes de haberla visto.

Esta promesa era precipitada y esta es, de hecho, la única locura de la cual tengo conciencia en este caso y que me remuerde aún. Todo lo siguiente es, o una consecuencia de mi incapacidad real, o una desgracia. Reconocí pronto, una vez que empecé a leer la obra, que había hecho una elección equivocada, que esta lectura, especialmente entonces, puesto que me hallaba distraído por el viaje, ocupado aún en otro trabajo, debilitado desde muchos años y a la sazón achacoso, como siempre, era, para mí, demasiado difícil. Confieso a usted que no conozco libro alguno en el mundo cuya lectura me haya costado tanto esfuerzo, y, si no me hubiese considerado obligado por la palabra dada, hubiese aplazado su lectura para tiempos mejores, en los cuales mi cabeza y mi cuerpo hubiesen estado más fuertes. No me he dedicado, sin embargo, aturdidamente, a la obra. He empleado en ella todas mis fuerzas y toda la atención de que soy capaz; la he leído toda. Creo que he comprendido rectamente el sentido de la mayor parte de los pasajes particulares; no estoy cierto de si he dominado justamente el todo. -Al principio, hice, para mí, un resumen completo que constaba de más de doce pliegos entremezclados con ideas que se me ocurrieron durante la lectura. Siento mucho que este resumen se haya perdido; era quizá, como lo son con frecuencia mis primeras ideas, mejor que lo que después he hecho acerca de esto. Sin duda con mucho esfuerzo (puesto que, de una parte quería limitarme, de otra ser inteligible y justo con el libro, compuse, con estos doce pliegos, que nunca podían ser una crítica de periódicos, una crítica tal. Pero también ésta era bastante extensa y, de hecho, no es posible hacer una breve indicación, que no sea absurda, de un libro cuyo lenguaje debe darse, primeramente, a

conocer al lector. -Esta última, aunque comprendí que era mayor que la más larga de las críticas del periódico de Göttingen, la mandé, de hecho, porque, yo mismo, no sabía acortarla sin estropearla. Me lisonjeaba la idea de que, en Göttingen, a causa del tamaño y de la importancia del libro, se apartarían de la regla acostumbrada, o de que, si la crítica fuese, en absoluto, demasiado larga, se sabría reducirla mejor que yo. Este envío lo hice desde Leipzig a mi viaje de vuelta. -Después de largo tiempo de haber yo vuelto a mi patria, Silesia, no apareció nada; por fin, recibí la hoja que debía contener lo que se llama mi crítica. Crea usted que, al verla, no ha podido usted sentir mayor indignación y disgusto que yo. Algunas *frases* de mi *manuscrito* se habían, en efecto, conservado; pero no constituían, ciertamente, la décima parte del mío, ni la tercera de la crítica de Göttingen. Vi que mi trabajo, que verdaderamente no había sido hecho sin dificultad, había venido a ser, no sólo vano, sino perjudicial. Pues si el sabio de Göttingen, que abrevió e interpeló mi crítica, hubiese hecho algo propio acerca de ella, aun después de una rápida lectura, hubiera sido mejor y, al menos, más harmónico.

Para justificarme con mis amigos íntimos que sabían que había trabajado para Göttingen y debilitar, al menos, en ellos, la impresión desfavorable que esta crítica debía producir en todos, mandé mi manuscrito, después que, tras algún tiempo, lo recibí de nuevo de Göttingen, al Consejero Spalding, en Berlín. Después me ha pedido Nicolai que lo deje insertar en su *Allgem D. B.* Y yo lo he concedido con la condición de que, uno de mis amigos de Berlín le compare con la crítica de Göttingen y quiera, en parte, cambiar las *frases* allí conservadas, en parte, determinar, primero, en general, si es de valor. Pues yo no me encuentro ahora en estado de poner mano en ello. -Por ahora, no sé más acerca de esto. -Al mismo tiempo que esta carta, escribo al señor Spalding y le ruego, si el manuscrito no está aún impreso, que lo mande copiar y se lo envíe a usted juntamente con mi carta. Entonces puede usted comparar. Si queda usted tan poco satisfecho de esta crítica mía como de la de Göttingen, esto es prueba de que no tengo *penetración* suficiente para juzgar un libro tan difícil y de un sentido tan profundo, y de que, este libro, no se ha escrito para mí. Sin embargo, creo que, aunque no esté usted satisfecho de ella, se creará deudor de algún respeto y consideración para conmigo; y aún más, esperarí yo, ciertamente, que fuese usted mi amigo, si nos conociésemos personalmente.

No quiero negar por completo de mí lo que usted imputa al crítico de Göttingen, que se haya indignado por las dificultades que ha tenido que vencer. Confieso que me he indignado con frecuencia, porque creí que debía poderse hacer más fácilmente comprensible, para aquellos que no carecen por completo de la costumbre de la reflexión, verdades que deben traer consigo reformas importantes en la Filosofía. He admirado la gran fuerza que ha sido capaz de pensar una serie tan larga de las más extremas abstracciones, sin cansancio, sin disgusto y sin abandonar su camino. También he encontrado, en muchas partes de su libro, enseñanzas y alimentación para mi espíritu, por ejemplo, allí precisamente donde muestra que hay ciertas proposiciones contradictorias que, sin embargo, pueden ser igualmente bien probadas. Pero todavía ahora es mi creencia, tal vez equivocada, que, todo su sistema, si ha de ser verdaderamente utilizable, debe ser expresado popularmente y, si contiene verdad, también podrá ser así expresada; y que el nuevo lenguaje, que domina en todas las partes de la misma, aunque la coherencia a la cual se ha traído la expresión del mismo delata una gran penetración, sin embargo, hace con frecuencia aparecer mayor de lo que en realidad es la reforma emprendida en la ciencia misma o la desviación del pensamiento de los demás.

Invita usted a su crítico a probar una de aquellas proposiciones contradictorias cuya opuesta no sea susceptible de una prueba igualmente buena. Ese reto puede dirigirse a mi

colaborador de Göttingen, no a mí. Estoy convencido de que hay límites en nuestro conocimiento; que, estos límites, precisamente, se encuentran si se hace desenvolverse, con igual evidencia, de nuestras sensaciones, tales proposiciones contradictorias. Creo que es muy útil conocer estos límites, y considero como uno de los propósitos más generalmente útiles de su obra que ha analizado las mismas más clara y completamente de lo que se ha hecho hasta aquí. Pero no comprendo cómo su Crítica de la Razón Pura contribuye a disipar estas dificultades. Al menos la parte de su libro en la cual se ponen en claro las contradicciones, es, sin comparación, más clara y luminosa (y esto no lo negará usted), que aquella en la cual se establecen los principios según los cuales son disipadas estas contradicciones.

Puesto que ahora estoy también de viaje y carezco de libros, y no tengo a mano ni su obra ni mi crítica, considere usted lo que aquí digo sobre ellas, no más que como pensamientos superficiales sobre los cuales no debe usted mismo juzgar con demasiado rigor. Si aquí o en mi crítica he expuesto de un modo impropio sus opiniones y propósitos, es porque las he comprendido de un modo impropio o porque mi memoria me es infiel. Mala voluntad para tergiversar la cosa, ni la tengo ni soy capaz de ella.

Por último, debo rogarle que no haga de esta noticia uso alguno público. A pesar de que la mutilación de mi trabajo, en el primer momento, cuando tuve conocimiento de ella, me pareció una ofensa, sin embargo, la he perdonado completamente por el hombre que la ha considerado necesaria, en parte, porque yo mismo soy culpable por los plenos poderes que le concedía, en parte, porque, además de eso, tengo causas para quererle y estimarle en mucho. Y, sin embargo, habría él de considerar como una especie de venganza si yo hubiese hecho protestas, ante usted, el autor de la crítica. Muchas personas saben en Leipzig y en Berlín que yo he querido hacer la crítica de Göttingen y pocas que, de la misma, sólo la parte más pequeña es mía; aunque el enojo que, ciertamente con razón, pero sin embargo, de un modo algo duro, muestra usted contra el crítico de Göttingen, ante los ojos de todos esos arroja sobre mí una sombra desfavorable, prefiero, sin embargo, soportarle como el castigo de una ligereza (que esto era el ofrecimiento de un trabajo cuya extensión y dificultad no conocía), a recibir una especie de disculpa pública que habría de comprometer a mi amigo.

Soy, con la mayor estima y devoción, muy respetable señor, vuestro más sumiso amigo y servidor,

Garve.

Leipzig, 13 Julio 1783.

2. Kant a Garve.

Muy respetable señor: Desde hace tiempo he honrado en su persona un espíritu filosófico esclarecido y un gusto depurado por la ilustración y el conocimiento del mundo y he lamentado con Sultzer que tan superiores talentos estén privados por la enfermedad de producir todos sus frutos para bien del mundo. Ahora gozo del placer más puro de encontrar en su honrado escrito la prueba clara de una puntualidad y rectitud concienzuda y de un modo de pensar humano y compasivo que da el verdadero valor a aquellas dotes espirituales. Esto último no lo creo poder admitir de vuestro amigo de Göttingen, el cual, sin que yo le

haya, en modo alguno, incitado, al través de toda su *Crítica* (que bien puedo, después de la mutilación, llamarla suya) no respiraba sino *animosidad*. Había, sin embargo, en mi escrito, mucho, en lo cual, aunque no diera su aprobación a la explicación de la dificultad que yo descubría, al menos, por haberlo yo expuesto por primera vez con la correspondiente luz y en la extensión total, por haber traído el tema, por decirlo así, a su fórmula más simple, aunque no lo hubiera resuelto, hubiese merecido ser mencionado; pero él lo holló todo con cierta brusquedad y, aún puedo decir, con furor visible, respecto al cual quiero hacer notar solamente la pequeñez de que la abreviatura *Sr*: que, en otros casos se acostumbra usar en este periódico para endulzar las censuras, la omitió de propósito.

A este hombre le puedo yo muy bien adivinar por sus maneras, especialmente donde deja oír pensamientos propios. Como colaborador de un periódico célebre, tiene en su poder, por corto tiempo, donde no la honra, al menos la fama de un autor. Pero, él mismo es, también, al mismo tiempo, autor y pone con esto, también, su propia reputación en peligro, peligro que, ciertamente, no es tan pequeño como él puede figurarse. Sin embargo, me callo acerca de esto porque usted quiere llamarle su amigo. Ciertamente, debía también ser mi amigo, aunque en un sentido más amplio, si el interés común por la misma ciencia y los esfuerzos fatigosos, aunque vanos, para erigirla sobre una base segura, pueden producir una amistad literaria; solamente que me ocurre aquí lo que en otras partes ha ocurrido; éste hombre debe abrigar el recelo de perder algo de sus propias pretensiones, con tales novedades; temor que es completamente infundado; pues aquí no se trata de la limitación de los autores, sino del entendimiento humano.

Puede usted, respetable señor, creerme firmemente, y, aún, informarse, en todo tiempo, de mi editor Hartknoch, en la feria de Leipzig, de que todas sus afirmaciones respecto a que usted tuviese parte en la crítica, no las he creído nunca, y ahora me es extraordinariamente agradable obtener la confirmación de mi hipótesis por su bondadosa noticia. No estoy tan mimado ni tengo tanto amor propio que me hayan de irritar objeciones y censuras, dado que hubiesen de tocar, también, a lo que yo considero como el principal mérito de mi escrito, si no manifestasen deliberado disimulo de lo digno de aprobación que aquí o allí pudiera encontrarse, y propósito deliberado de perjudicar. También espero, con gusto, su crítica no mutilada en la *A. D. Bibliothek*, lo cual me presenta a usted a la ventajosa luz de la lealtad y sinceridad que caracterizan al sabio verdadero y me han de colmar siempre de la mayor estimación, sea cualquiera el juicio que usted se forme. También confieso voluntariamente que no he contado con una rápida aceptación favorable de mi escrito desde el principio; pues, para ese fin, la exposición de las materias, que había meditado cuidadosamente durante más de doce años uno tras otro, no había sido trabajada de un modo suficientemente adecuado a la comprensión común, para lo cual habrían sido necesarios algunos años, mientras que, por el contrario, la acabé en unos cuatro a cinco meses, por temor de que, un trabajo tan amplio, llegaría, para mí mismo, tras largas dilaciones, a ser, finalmente, una carga pesada, y mis años crecientes (puesto que ya voy para los sesenta) habrían de hacerme, quizá, por último, imposible, esta obra, cuyo sistema total tengo ahora en la cabeza. Con esta resolución mía, aún en el estado en que la obra se encuentra, estoy aún ahora bastante satisfecho, de tal modo que ¡quién sabe por qué precio!, no quisiera que no se hubiera escrito, pero tampoco, por precio alguno, quisiera tomar sobre mí otra vez, la larga serie de fatigas que me ha producido. La estupefacción primera que, una multitud de conceptos completamente insólitos y un lenguaje nuevo, aún insólito aunque necesario, debía traer consigo, desaparecerá. Con el tiempo, se aclararán algunos puntos (a esto quizá contribuirán algo mis Prolegómenos). Estos puntos arrojarán luz sobre otros pasajes, para lo cual, sin duda, será necesaria, de tiempo en tiempo, una contribución esclarecedora por mi parte, y, así, será, finalmente, abrazado con la

vista y comprendido el todo, sólo con que se ponga seriamente mano a la obra, y, en tanto que se parta de la cuestión capital, que es de mayor importancia (la cual he expuesto con suficiente claridad) y se quiera probar sucesivamente cada parte singular y trabajarla por esfuerzos asociados. En una palabra: ahí esta la máquina completa, y ahora es solamente necesario pulimentar sus miembros o untarlos con aceite, para evitar los rozamientos, los cuales traen como consecuencia que permanezca inmóvil. Aún, esta clase de ciencia, tiene esta particularidad en sí: que se exige la representación del todo para justificar cada parte, y para realizar esto, se está autorizado a dejarla, durante algún tiempo, en una cierta rudeza. Si hubiese yo querido hacer ambas cosas de una vez, no hubieran sido suficientes para ello ni mis capacidades ni la duración de mi vida.

Se digna usted mencionar la falta de popularidad, como un justo reproche que se puede hacer a mi escrito; pues, de hecho, todo escrito filosófico debe ser susceptible de ella; en otro caso, esconde verosímilmente bajo un vaho de aparente penetración, falta de sentido⁽³⁶⁾.

Sin embargo, de esta popularidad, no se puede hacer el punto de partida en investigaciones que se elevan tanto. Si puedo lograr que, en conceptos conforme a la escuela, en medio de expresiones bárbaras, se avance conmigo un trecho, querría, yo mismo, ya, trazar del todo (aunque otros serán en ello más felices), un concepto popular y, sin embargo, fundamental, acerca de lo cual tengo ya el plan; de antemano queremos llamarnos Duns (*doctores umbratici*)⁽³⁷⁾, si es que podemos hacer adelantar el conocimiento, en cuya producción, sin duda, la parte más delicada del público, no puede tener participación alguna, al menos hasta que salga del oscuro taller y, provisto de todo pulimento, no tenga ya que temer el juicio de los últimos. Tenga usted la amabilidad, solamente, de echar aún una mirada superficial sobre el todo y notar que no es, en modo alguno, una Metafísica lo que he confeccionado en la Crítica, sino una ciencia por completo nueva y, hasta aquí, no intentada, a saber, la *Crítica de una razón que juzga «a priori»*. Ciertamente, otros han tocado también a esta facultad, como Locke, así como también Leibniz, pero siempre mezclada con otras facultades del conocimiento; pero a nadie se le ha ocurrido tampoco que este sea un objeto de una ciencia formal y necesaria y aún muy extensa, la cual (sin apartarse de esta limitación y gravitar sobre la mera meditación de la *singular facultad del conocimiento puro*) exigía tal variedad de la división y, al mismo tiempo, cosa admirable, podría derivar de la naturaleza misma *todos los objetos sobre los cuales se extiende*, enumerarlos y probar la totalidad por su conexión en una facultad de conocer total; lo cual no podía, en modo alguno, hacer otra ciencia, a saber, desarrollar también *a priori*, de meros conceptos de una facultad de conocer (si es exactamente determinada) todos los objetos, todo lo que se puede saber de ellos y aun lo que involuntariamente, aunque de modo erróneo, se estará obligado a juzgar sobre ellos. La Lógica, aunque sería la más próxima a aquella ciencia, está en ese punto, infinitivamente por debajo de ella. Pues atañe, ciertamente, a todo el uso del entendimiento en general, pero no puede, en modo alguno, declarar hasta qué objetos y hasta qué punto puede llegar el conocimiento del entendimiento, sino que debe, para eso, esperar lo que habrá de ser entregado, como objeto de su uso, por la experiencia, o si no, por algo distinto (por ejemplo, por la Matemática).

Y ahora, mi muy respetado señor, le ruego, si se digna aún dedicarse algo a este asunto, que use su autoridad e influjo, para excitar a mis enemigos, no ciertamente los de mi persona (pues yo estoy con todo el mundo en paz), sino los de mis escritos y, ciertamente, no a los *anónimos*, a que no ataquen todo de una vez, o algo fuera del centro, sino a que procedan de un modo finamente ordenado, que examinen o acepten, primeramente, mi doctrina de la distinción del conocimiento analítico del sintético; entonces, que procedan a la consideración

de aquel tema general propuesto distintamente en mis Prolegómenos: como sean posibles los conocimientos sintéticos *a priori*; después, que investiguen mis intentos de resolver este tema, uno después de otro, etc. Pues me creo capaz de probar según reglas que, ninguna proposición verdaderamente metafísica particular, puede ser probada si se la separa del todo, sino que siempre debe ser derivada, etc., de la relación que tiene con las fuentes de todos nuestros conceptos racionales puros en general, por consiguiente, del concepto del todo posible de tales conocimientos. Pero, por benévola y favorablemente dispuesto que pueda usted estar en relación a esta demanda mía, concedo de buen grado que, al presentar, según el gusto dominante en esta época, como fácil lo difícil en las cosas especulativas (cosa no sencilla de hacer), sus más gustosos esfuerzos en este punto, sin embargo, serían infructíferos. *Garve, Mendelssohn y Tetens* serían, ciertamente, los únicos hombres por cuyo concurso hubiera podido conseguirse este objeto que no se ha podido alcanzar durante siglos; pero a estos hombres excelentes les asusta el trabajo en un desierto de arena, trabajo que, con todos los esfuerzos a él inherentes, sin embargo nunca ha sido recompensado. Entre tanto, los esfuerzos humanos giran en un círculo constante y vuelven de nuevo a un punto donde ya habían estado; entonces pueden, quizá, los materiales que ahora yacen en el polvo, ser empleados para una magnífica construcción.

Tiene usted la bondad de formular un juicio favorable sobre la *exposición* de las contradicciones dialécticas de la razón pura, aunque no haya quedado satisfecho de la solución de las mismas⁽³⁸⁾.

Si mi crítico de Göttingen hubiese podido aún admitir un sólo juicio no más de esta clase, no hubiese yo sospechado, al menos, la malevolencia; hubiese (lo que no me era inesperado) echado la culpa a la falta de inteligencia del sentido de la mayor parte de mis proposiciones y, así pues, también, en gran parte, a mí mismo, y en vez de cierta amargura en la respuesta, más bien no hubiese publicado respuesta alguna o, en todo caso, sólo algunas quejas acerca de que, sin atacar la fortaleza principal, se quiera sólo, pura y simplemente, condenarlo todo. Sólo que reinaba en todas partes un tono tan petulante de desestima y arrogancia en toda la crítica, que, necesariamente, debía moverme a sacar a la luz donde fuera posible a ese gran *genio* y, por la comparación de sus producciones con las mías, por pequeñas que puedan ser, decidir si, verdaderamente, se hubiera de encontrar una superioridad tan grande por su parte, o si, quizá, no se escondía allí una cierta astucia del autor, para elogiar todo lo que está de acuerdo con aquellas proposiciones que existen en sus propios escritos y, censurando todo lo que va contra ellas, establecer insensiblemente un pequeño dominio sobre todos los autores en cierta especialidad (los cuales, si quieren ser bien juzgados, se ven completamente obligados a esparcir incienso y a glorificar los escritos de los que se suponen críticos, como sus guías) y, así, poco a poco, sin esfuerzo extraordinario, conquistar un nombre. Juzgue usted, según esto, si he manifestado mi descontento, como usted se digna decir, contra la crítica de Göttingen, *de un modo algo duro*.

Según la aclaración, que se ha dignado usted hacerme, según la cual el crítico verdadero debe permanecer en el *incógnito*, no puede tener efecto, hasta el punto que yo comprendo, mi esperanza relativa a la aceptación del reto; a menos que él mismo se presentase voluntariamente, esto es, se descubriese, en cuyo caso yo me mantengo obligado a *no hacer el menor uso público* del verdadero curso del asunto, tal como yo lo conozco por su buen informe. Además, es para mí tan insoportable una amarga lucha de sabios y, aun, el estado de ánimo al cual se va a parar si se la ha de seguir, es tan contrario a mi naturaleza, que quisiera aceptar mejor el extenso trabajo de la explicación y justificación de lo ya escrito, contra el adversario más fuerte pero dispuesto a comprender algo, que hacer que se mueva y mantenga

en mí un afecto que, en otro caso, jamás encuentra sitio en mi alma. Pero si el crítico de Göttingen creyera que, en el periódico, debe responder a mi manifestación y, de un modo más preciso, a la manera precedente, sin comprometer su persona, me creería yo obligado (pero, sin perjuicio de aquella obligación mía) a evitar por todos los medios correspondientes esta molesta desigualdad entre un agresor invisible y una persona que se defiende a sí misma, que se manifiesta ante todo el mundo; sin embargo, queda aún un camino medio, a saber: no nombrarse públicamente, pero (por las razones que he designado en los Prolegómenos) descubrirse, en último caso, por escrito y, dar a conocer pública, pero pacíficamente, y resolver el punto de la discusión elegido por el mismo. Pero aquí se podría exclamar: *O curas hominum!* Hombres débiles, declaráis que os interesáis solamente por la verdad y la extensión del conocimiento; pero, de hecho, os ocupa solamente vuestra vanidad.

Y, ahora, mi muy respetable señor, no permita usted que sea esta la única ocasión de mantener pasajeramente un conocimiento que a mí me es tan deseado. Un carácter de la clase del que usted deja reconocer en su primera carta, no es, sin tomar en cuenta lo extraordinario del talento, tan frecuente en nuestro mundo literario que, el que estima la pureza del corazón, la dulzura y compasión aún más que todas las ciencias, donde están reunidos tantos méritos, no deba sentir una viva exigencia de entrar con ellos en estrecha relación. Todo consejo, toda indicación de un hombre tan lleno de perspicacia y tan fino me será, en todo tiempo, del mayor valor y si, donde yo vivo, hubiese algo con lo cual yo, por mi parte, pudiese corresponder a tal complacencia, se doblaría este placer. Quedo con verdaderamente alta satisfacción y devoción, muy estimado señor, vuestro más ardiente servidor,

I. Kant.

Koenigsber, 7 Agosto 1783.

✕

Epílogo

Por el Dr. E. Cassirer. Catedrático de la Universidad de Berlín.

▽△

I. El problema de la Objetividad. -Analítico y sintético.

El procedimiento sintético de prueba que sigue la crítica de la razón, no descubre el proceso lógico interno de formación del pensamiento kantiano. Las piedras de construcción para el sistema del conocimiento serán acarreadas y labradas particularmente, aún antes de que aparezca claro y visible, en conjunto, el plan total del edificio al cual deben ser aplicadas. Y este aislamiento de los miembros singulares no sirve simplemente a fines metódicos y de estilo de la exposición, sino que se puede seguir claramente como, para Kant mismo, el pensamiento de unidad propiamente dicho, por el cual está dirigida y dominada su doctrina, es adquirido y se desarrolla con un rigor cada vez más comprensible, ante todo, en el curso de la investigación. Primeramente, los Prolegómenos, que ven ante sí los resultados de la crítica de la razón como un todo completo y los pueden considerar y juzgar

retrospectivamente, conducen, de un modo inmediato, al punto medio de la posición crítica del problema, para indicar, desde aquí, el camino hacia la periferia y hacia una determinación y ramificación cada vez mayor del pensamiento.

Divisamos, al punto, la cuestión, dentro de su gran conexión histórica y sistemática, cuando Kant comienza con una distinción de los juicios. La oposición de los «subjetivos» y «objetivos» es admitida como introducción en el problema de la crítica del conocimiento; pero, hasta aquí, no significa relación y distinción alguna en las cosas, sino una característica lógica inmanente de dos modos del juicio. «Los juicios empíricos, en tanto que tienen validez objetiva, son *juicios de experiencia*; pero éstos, en tanto que sólo son subjetivamente válidos, los llamo simplemente *juicios de percepción*» (Proleg. § 18). Lo que, hasta aquí, significaba una diferencia del ser, significaba, por consiguiente, ahora, una diferencia de validez. Se llama un juicio simplemente juicio de percepción, si se contenta con enlazar diversas representaciones como se encuentran la una al lado de la otra en el estado de conciencia del momento, así, pues, si se quiere comprobar simplemente una conexión que se encuentra como un suceso inmediato, aquí y ahora, en este determinado punto del tiempo de un observador individual.

La fuerza de cada uno de los juicios de esta clase está limitada a la pura descripción de lo dado y actual; no excede, en parte alguna, el preciso momento presente del curso individual de la representación. Entre tanto, el juicio de experiencia, tal como es usado y válido en la ciencia empírica, pertenece ya, según su propio designio, a un tipo completamente distinto. La conexión que en él es enunciada, no debe ser válida solamente para este o aquel sujeto psicológico singular, sino que formula la pretensión de que «subsiste» pura y simplemente con independencia de éste y descansa en bases que del mismo modo son obligadas y necesarias para cada sujeto. Para ordenar la relación en un conexo de naturaleza completamente distinta, nos elevamos, por consiguiente, aquí, sobre la competencia momentánea de la conciencia individual, que, sin duda, constituye el punto de partida y, por último, es, psicológicamente, el dato en el cual nos debemos apoyar. Si designamos un estado de cosas como «objetivamente válido», no le hemos añadido por esto, en su puro contenido, el menor rasgo, y así, no hemos enriquecido en lo más mínimo la mera *materia* de la representación.

Lo nuevo está simplemente en el juicio, que ha cambiado formalmente; de igual modo, en el nuevo esclarecimiento que recibe, en tanto que le consideramos como símbolo de un enlace generalmente válido y, por consiguiente, le comprendemos bajo otra categoría de valor lógico. La afirmación de la validez lógica de una relación, no incluye, por consiguiente, la relación con algo que está dado como extraño frente al conocimiento, sino que es solamente fundamentable según las condiciones de éste.

Validez objetiva y validez general necesaria son conceptos recíprocos. «Reconocemos por el juicio el objeto (aunque, por otra parte, permanezca desconocido cómo pueda ser en sí mismo) por el enlace generalmente válido y necesario de las percepciones dadas; y, puesto que esto ocurre con todos los objetos de los sentidos, tomarán los juicios de experiencia su validez objetiva, no del conocimiento inmediato del objeto (pues esto es imposible), *sino simplemente de la condición de validez general de los juicios empíricos...* El objeto permanece en sí mismo siempre desconocido; pero sí, por el concepto del entendimiento, el enlace de las representaciones que de él son dadas a nuestra sensibilidad, es determinado como generalmente válido, *el objeto es determinado por esta relación y el juicio es objetivo*». (Proleg. § 19).

El significado de esta introducción del planteamiento de la pregunta crítica, se pone de manifiesto, ante todo, si se sostiene actualmente que aquí no se trata, en modo alguno, de la fundamentación de los llamados conocimientos *apriorísticos*, sino que aquí se logra resolver un problema mucho más general. También el juicio de experiencia, como tal, contiene una «necesidad» peculiar que, el empirismo, en su análisis psicológico, ha pasado por alto y desconocido. Si digo que el cuerpo es pesado, quiero, sin duda, establecer en esta frase solamente una propiedad del cuerpo, la cual está enlazada siempre con él en la experiencia. Pero aún esta afirmación está ya dada fuera de la competencia de la simple sensación de los sentidos y debe referirse a determinaciones lógicas puras. También aquí, el valor del juicio es mantenido como superando el punto del tiempo particular de la pronunciación del juicio; también aquí, una conexión, que primeramente sólo fue encontrada en un caso particular y bajo circunstancias especiales, se libra de la limitación a estas condiciones especiales y se eleva a una validez general. La cópula del juicio «que es una palabra de relación», designa también, en este caso, una unidad necesaria de las representaciones. Sólo por esto se distinguirá suficientemente de estas relaciones un juicio, esto es, una relación que es objetivamente válida, y de las relaciones de las mismas representaciones en las cuales precisamente sólo hubiese validez subjetiva, por ejemplo, según las leyes de la asociación. Según lo último podría yo decir solamente: si soporto un cuerpo, siento la impresión de la pesantez; pero no: el cuerpo es pesado, lo cual quiere decir tanto como: estas dos representaciones están enlazadas en el objeto, esto es, sin distinción del estado del sujeto y no sólo unidas en la percepción (por frecuentemente que pueda repetirse). (Crítica 142). Todo juicio físico procede, desde la afirmación de una reunión mera de percepciones dentro de un sujeto sensible, a establecer una conexión entre objetos de la experiencia; todo juicio de esta clase formula la pretensión de ser de algún modo fundamentable y, por consiguiente, de alejarse de la casualidad y del humor del que lo concibe. Por consiguiente, aunque los juicios empíricos sólo pretendan ser válidos dentro de un círculo limitado y preciso de observación, sin embargo, la relación que expresan será considerada como objetivamente verdadera dentro de este círculo y será exigido su reconocimiento. También los enunciados sobre objetos singulares que, como tales, sólo pueden encontrarse en un determinado lugar del espacio y del tiempo, establecen que, en estos lugares determinados, a los cuales solamente se refieren, está dada una existencia más firmemente inmovible; que aquí, por consiguiente, domina una determinación que no se puede cambiar o abolir a capricho. Esta regla determinada del enlace es la que se ha de asociar a la pura percepción para prestarla el valor de la «objetividad». El contenido de la percepción no lo convertimos en objeto en tanto que, en una transformación enigmática, le transportamos a otra forma de existencia, sino en tanto que, lo que primeramente parece sólo una abigarrada y confusa diversidad de impresiones, lo formamos en una unidad más estrictamente adecuada al entendimiento; en tanto que damos forma de cosmos al caos de la conciencia.

Este medio de la formación, vale, pues, para descubrir y poner de manifiesto el proceso de la objetivación progresiva si queremos seguirle en sus fases singulares. Las condiciones sobre las cuales descansa la conexión según leyes de las percepciones, no pueden ser buscadas en sí mismas como elementos particulares aislados. Primeramente, el punto de vista lógico del juicio les da el carácter de unidad y, por tanto, de objetividad.

Las impresiones no están dadas ante nosotros, desde un principio, en clases y grupos firmes y singularizados, de tal manera, que sólo tuviéramos, por decirlo así, que leer en ellas mismas su división y limitación; sino que es, primeramente, el pensamiento lo que les presta esa articulación, en tanto que las refiere a determinados rasgos fundamentales del juicio que les aplica como normas. La teoría corriente acerca de la formación de los conceptos, hace

nacer éstos simplemente de la mera acción de resumir los datos de la percepción que concuerdan unos con otros en algún carácter común. Pero, precisamente, esta «comunidad» no está dada inmediatamente ni es inteligible por sí misma; precisamente, nace, primero, en tanto que comprendemos y ordenamos bajo puntos de vista ideales determinados lo que, en sí y por sí, hay de diferente en la mera sensación.

La comparación de las percepciones sería imposible, porque ella misma carece de límites y términos, si no se determinase en qué «respecto», según qué criterio diferencial deben ser referidas una a otra, si, por consiguiente, no se verificase la recapitulación para la unidad según líneas directivas concebibles como generalmente válidas. «Por eso no es suficiente para la experiencia, como se concibe generalmente, comparar las percepciones y enlazarlas en una conciencia por medio del juicio; por este medio no nace validez general ni necesidad alguna de los juicios, por las cuales solamente pueden ser objetivamente válidos y constituir experiencia. Precede, pues, aún, un juicio completamente distinto, antes que, de la percepción, pueda producirse la experiencia. La intuición dada debe ser subsumida bajo otro concepto que determine la forma del juicio en general en relación a la intuición, que enlace la conciencia empírica de la última en una conciencia en general y, de este modo, produzca el juicio empírico generalmente válido; tal concepto es un puro concepto del entendimiento *a priori*, el cual no hace más que determinar una intuición de tal manera que pueda servir para el juicio». (Proleg. § 20).

Considerado históricamente, está colocado Kant, aquí, al término de un movimiento intelectual, cuyas raíces se extienden hasta los primeros principios de la Filosofía moderna, así como de la moderna ciencia. Por primera vez conduce Kant este movimiento a su conclusión interna, puesto que, ahora, comprende en una, con clara conciencia, las dos series de desenvolvimiento que, hasta aquí, corren separadas la una de la otra. Dentro de la Filosofía, se enlaza a la formación que Leibniz ha dado al concepto de la realidad fenoménica. La realidad de los fenómenos consiste en la certeza de su conexión según leyes. Lo que distingue el ser empírico del ensueño, o de un mero mundo fabuloso inventado, es la armonía enérgicamente lógica, esto es, la conexión de todo lo particular en reglas unitarias que se manifiestan en todas partes. Nuestros sueños no afectan a una materia completamente distinta de la de nuestras representaciones de la vigilia -se trata, pues, aquí como allí, de un mundo de la percepción, de un mundo de la conciencia-; lo que les distingue es, más bien, el momento formal; que los unos obedecen estricta y exclusivamente al principio de causa, por consiguiente, a un principio puramente racional, mientras los otros son solamente series de impresiones singulares faltas de ley. Sobre este pensamiento, que había sido mantenido y ampliamente formado en la escuela de Wolff, se extiende Kant, en la exposición de la Crítica de la Razón así como en los Prolegómenos. «La diferencia entre verdad y ensueño no está constituida por la cualidad de las representaciones, que son referidas a los objetos, pues éstas son en ambos iguales, sino por el enlace de las mismas según reglas, las cuales determinan la conexión de las representaciones en el concepto de un objeto y hasta qué punto pueden coexistir o no en una experiencia». (Proleg. § 13, Nota III). La verdad empírica de los fenómenos en el tiempo y el espacio está, según esto, suficientemente asegurada y suficientemente distinguida de su parentesco con el ensueño, si se corresponden precisa y generalmente, según leyes empíricas, en una experiencia. (Crt. 521.) Y el criterio decisivo de esta «precisión» inmanente hay que buscarlo de nuevo en las puras categorías de relación, ante todo, en la relación inteligible de causa y efecto que, por su parte, determina, primero, la relación temporal objetiva de los fenómenos. «Si mi percepción ha de contener el conocimiento de un hecho, esto es, que allí sucede verdaderamente algo, debe ser un juicio empírico, en el cual se piensa que la consecuencia esté determinada, esto es, que presupone

otro fenómeno según el tiempo, del cual se sigue necesariamente o según una regla. Por el contrario, si establezco lo precedente, y el hecho no se sigue de ello de un modo necesario, lo habré de tener sólo por un juego subjetivo de mi imaginación y, si me represento, sin embargo, bajo él, algo objetivo, lo llamo un puro ensueño». (Crt. 246 y sig.) Es verdadero lo que se relaciona con una percepción según leyes empíricas, y aquello por lo cual es ordenado distintamente el «contexto» de una experiencia.

Y este sentido crítico de la realidad encuentra, para Kant, nueva confirmación en el progreso que, la ciencia exacta misma, ha realizado poco a poco, cada vez más distintamente en la acción de formular sus propios problemas. Es un nuevo concepto de la naturaleza lo que ha traído consigo. La «naturaleza» de las cosas es, según su significado primero y original, el principio de su movimiento; es la fuerza moviente que crea las cosas singulares, la fuerza y esencia que conduce al ser y se mantiene en el ser. La conexión etimológica de «natura» y «nasci» es la expresión de esta primera raíz positiva del concepto de la naturaleza: la naturaleza significa, ante todo, la creadora y sustentadora, la madre universal que hace salir de sí toda la realidad. Este sentido primitivo, místico-poético de la palabra, no solamente produce efecto visible en Aristóteles, según el cual, la naturaleza de una cosa es su fuerza final interna, sino que mantiene profundamente su valor hasta la Filosofía de los nuevos tiempos.

El concepto de Spinoza de la naturaleza de Dios, como el concepto de la entelequia de Leibniz están, en sus rasgos esenciales, determinados aún por él. Entre tanto, por otra parte, la Física matemática, desde su primer comienzo original, había progresado en un trabajo lento y persistente. Desde la esencia de las cosas se vuelve a su orden y enlace capaz de ser medido; desde su estructura interna sustancial a su estructura funcional, matemática. Esta tendencia fundamental que alcanza una precisión plena en la lucha de Keplero y Galileo contra sus adversarios místicos y peripatéticos, se manifiesta cada vez más clara y decisiva en los tiempos siguientes. Uno de los más importantes investigadores del siglo XVII, Roberto Boyle, la expresa de un modo gráfico en su obra *De ipsa Natura*, cuando dice que la naturaleza no debe ser concebida como una suma de fuerzas por las cuales son producidas las cosas, sino como una suma de reglas, según y conforme las cuales nacen. Si Kant separa ahora el concepto material de la naturaleza del formal y descubre este mismo como la propia y originaria suposición, continúa y termina este desarrollo del pensamiento. La naturaleza no es tanto el todo de los objetos de la experiencia como, más bien, la suma de sus leyes generales. «Y, ahora, pregunto si, cuando se trata de la posibilidad de un conocimiento natural *a priori*, será mejor formular así la cuestión: ¿cómo es posible reconocer *a priori* la necesaria regularidad de las cosas como objeto de la experiencia?, o, ¿cómo es posible reconocer *a priori* la regularidad necesaria de la experiencia misma en relación a todos sus objetos?» Si se juzga simplemente desde el punto de vista de la ciencia empírica misma, no parece existir diferencia alguna positiva, fundamental, entre estos dos modos de plantear el problema; es, pues, completamente indiferente decir que, sin la relación con el concepto de causa, no puede alcanzarse juicio alguno de percepción aquella firmeza y generalidad que le caracteriza, ante todo, como «experiencia», o afirmar que todo suceso, de hecho, empírico está enlazado y regulado causalmente. Sin embargo, desde el punto de vista de la crítica filosófica es «pues, más conveniente elegir la fórmula primera». «Pues, dado que podemos bien tener *a priori* y antes de todo objeto dado, un conocimiento de aquellas condiciones bajo las cuales sólo es posible una experiencia en relación a ellos, pero nunca de a qué leyes pueden estar en sí mismos sometidos sin relación a la experiencia posible, no podremos estudiar de otro modo la naturaleza de las cosas *a priori*, que como investigamos las condiciones y leyes generales (aunque subjetivas) bajo las cuales sólo es posible un

conocimiento tal como experiencia (según la mera forma) y, según eso podremos determinar la posibilidad de las cosas como objetos de la experiencia; pues, si eligiese yo el segundo modo de expresión y buscase las condiciones *a priori* bajo las cuales es posible la naturaleza como objeto de la experiencia, podría caer fácilmente en error y figurarme como si hubiese que hablar de la naturaleza como una cosa en sí, y, entonces, vagaría yo en esfuerzos infructíferos e interminables por cosas de las cuales no me es dado buscar leyes.» (Prol. § [17](#)).

La «rotación de Copérnico», de la cual habla Kant en el prólogo de la *Crítica de la Razón*, se realiza con esto. Los objetos empíricos no son algo que preexistiese por sí e independientemente, sino que nos son dados, solamente, por la experiencia y bajo sus condiciones. Pero la misma experiencia no significa ya para nosotros algo rígido y firme, sino el modo funcional específico de nuestro conocimiento que descansa sobre la reunión y penetración de todos sus medios. Es ella misma «un medio de conocimiento que exige entendimiento», el cual, pues -según el sentido estrictamente objetivo que posee este término para Kant -está dominado y regido por reglas lógicas generalmente válidas. (Prólogo de la 2.^a edición, XVII).

Sin estas reglas, sin la relación al concepto puro de magnitud y de número, de persistencia y de causa, no se alcanzaría «objetividad» alguna, la cual, como ahora queda firmemente establecido, constituye simplemente una característica del juicio. La sorprendente y «absurda» proposición de que el entendimiento es el «autor de la naturaleza» ha perdido con esto, ya, toda apariencia de paradoja. Pues aquí no se trata de forma alguna de «actividad» psicológica o metafísica que el entendimiento ejercita, sino simplemente de una relación condicional puramente lógica.

El entendimiento funda la objetividad de las cosas en tanto que determina los juicios de percepción como juicios de experiencia, en tanto que, la diferencia de valor de estos dos modos de juicio, consiste simplemente en sus conceptos y en la necesidad que les es propia. Si queremos responder a la cuestión según su cognoscibilidad, no debemos dejar por más tiempo moverse las cosas en torno de nosotros como espectadores ociosos, sino que debemos aprender a considerar el entendimiento mismo como el proceso lógico constantemente progresivo de la formación e interpretación del mero material de la percepción. Las condiciones de este proceso valen igualmente para todo resultado que en él sea obtenido y que no se puede alcanzar o establecer por otro que por él. El análisis de la función pura de la experiencia pone al descubierto la médula y sustancia de las cosas de la experiencia. «La unidad del objeto es determinada, pues, simplemente por el entendimiento y, en verdad, según condiciones que están dadas en su propia naturaleza; y, así, es el entendimiento el origen del orden general de la naturaleza puesto que comprende todos los fenómenos bajo sus propias leyes y, por esto, ante todo, realiza *a priori* la experiencia (según su forma), por lo cual todo lo que debe ser reconocido por medio de la experiencia, está necesariamente sometido a sus leyes. Pues nada tenemos que ver con la naturaleza de las cosas en sí mismas (la cual es tan independiente de las condiciones de nuestra sensibilidad como del entendimiento) sino con la naturaleza como un objeto de experiencia posible y, entonces, el entendimiento, en tanto que la hace posible, hace, igualmente, que el mundo de los sentidos no sea objeto alguno de la experiencia o una naturaleza». (Proleg. § [38](#); comp. Cr. A. 122 y sig.).

La diferencia fundamental entre juicios analíticos y sintéticos obtiene, primeramente, su completa determinación en ese encadenamiento mental. Inmediatamente antes de la

introducción de esta diferencia en la *Crítica de la Razón pura*, se encuentra un pasaje que, por la tendencia con la cual la separación es emprendida, es especialmente esclarecedor, pero que, por la discusión del ejemplo especial, por medio del cual Kant conduce su pensamiento, suele ser completamente pasado por alto. «Una gran parte, y quizá la mayor, de los oficios de nuestra razón, consiste en la descomposición de los conceptos que tenemos ya de los objetos. Esto nos proporciona una multitud de conocimientos que, aunque no son más que aclaraciones y explicaciones de lo que ha sido ya pensado en nuestros conceptos (aunque todavía de un modo embrollado), sin embargo, al menos según la forma, son estimados como nuevos conocimientos, aunque no amplíen, según la materia o el contenido, los conceptos que tenemos, sino los analicen solamente. Ahora bien, como este procedimiento da un verdadero conocimiento *a priori* que tiene un éxito seguro y útil, sugiere a la razón, sin que ella misma lo note, bajo esta ilusión, afirmaciones de otra clase completamente distinta, donde añade, a los dados, conceptos completamente extraños y ciertamente *a priori*, sin que se sepa cómo los obtiene y sin que se le ocurra ni aun concebir una tal cuestión». (Crít. 9 y sig.).

Aquí está señalado firmemente el punto de diferencia propiamente dicho. El juicio analítico se contenta con la descomposición de los conceptos que «tenemos ya de los objetos», sin preguntar por el fundamento de estos conceptos y por el derecho con el cual les atribuimos un significado objetivo. El concepto y, por consiguiente, de un modo mediato, el objeto del concepto es para él algo dado con lo cual dispone y opera, sin investigar, después, por qué medio sea establecido y confirmado el conocimiento. El juicio sintético, por el contrario, pertenece, desde el principio, a una dirección y actividad completamente distinta del espíritu. En él no se trata de conceptos que poseamos ya de los objetos, sino de tales que deben, primeramente, conducir a objetos. Se llaman sintéticos aquellos conceptos a los cuales referimos las meras impresiones de los sentidos y bajo los cuales las debemos ordenar, a fin de que nazca de ellas un todo unitario y sistemático de experiencia y, por consiguiente, un objeto de la experiencia. La expresión sintético designa, por consiguiente, aquella peculiar «elevación» sobre la mera materia de la percepción, aquella reacuñación mental, por la cual solamente puede adquirir el contenido dado la necesidad y validez general de un juicio de experiencia. Por tanto, hay que distinguir firmemente y por principio entre conceptos que solamente son obtenidos por comparación de un material sensible o lógico ya preexistente y aquellos por los cuales se funda la objetividad y sobre los cuales se basa.

La diferencia de los juicios analíticos y sintéticos descansa en la concepción crítica fundamental de que el entendimiento «no es meramente una facultad para formarse reglas por la comparación de los fenómenos», sino que él mismo es «la regulación de la naturaleza» en tanto que, sin él, no habría, «en parte alguna, naturaleza, esto es, unidad sintética de la pluralidad de los fenómenos según reglas». (Crít. 126.) El entendimiento no esclarece solamente las representaciones por medio del análisis, sino que las hace, ante todo, posibles como representaciones de los objetos. (Crít. 244.)

La mera suma y recapitulación de las sensaciones de los sentidos no puede conducir más allá, sobre el círculo de la subjetividad, en el cual permanece recluida la impresión singular como tal. «Pues, en aquel caso, el juicio enlazaría solamente las percepciones, tal como están dadas en la intuición sensible, pero, en el último caso (el conocimiento de experiencia), los juicios deben decir lo que contiene la experiencia en general, por consiguiente, no lo que contiene la mera percepción cuya validez es sólo subjetiva. Sobre la intuición sensible y el enlace lógico de la misma (después que por comparación ha sido hecha general en un juicio), el juicio de experiencia debe, pues, también, añadir algo que determina el juicio sintético

como necesario y, por esto, como universalmente válido.» (Proleg. § 21a.) Esta determinación para la necesidades, por consiguiente, con otras palabras, la obra propia de la «síntesis»; es lo que, ante todo, convierte a un juicio en sintético. Sin ella se rebajaría la experiencia a un «mero agregado de percepciones», que sería incapaz de toda fijación científica y, por consiguiente, de toda posibilidad de comunicación general. (Proleg. § 26.)

La diferencia de los juicios analíticos y sintéticos descubre, pues, un doble modo y un doble origen de la formación del concepto. Si, según la doctrina lógica tradicional, el concepto es solamente el resultado de la «abstracción» de una pluralidad de datos de la sensación, se muestra ahora que, las impresiones «semejantes», antes de que puedan ser reconocidas como semejantes y resumidas en un «género» común, como se exige para el proceso de la «abstracción», deben ser puestas bajo una regla determinada del juicio. A la unidad del género precede, pues, la unidad de una norma ideal; a la comparación abstractiva un enlace constructivo. El concepto, según su propio significado fundamental, no es otra cosa que la conciencia de esa unidad de la síntesis. «La palabra concepto -advierte Kant- podía por sí misma indicarnos esta observación. Pues esta conciencia mía es lo que reúne lo diverso, sucesivamente contemplado y, después, también, reproducido en una representación. Esta conciencia puede solamente ser débil...; pero, a pesar de esta diferencia, debe, pues, siempre, encontrarse una conciencia, aunque le falte igualmente la claridad manifiesta y, sin ella, son imposibles los objetos y, con ellos, el conocimiento de los objetos.» (Crít. 103 y sig.)

Así, la unidad analítica de la conciencia, presupone la necesidad sintética. «Una representación que debe ser pensada como común a varias, será considerada como correspondiente a tales representaciones que tienen aún fuera de ellas algo diferente, por consiguiente, será pensada de antemano en unidad sintética con otras representaciones (aunque solamente posibles), antes de que yo pueda concebir en ella la unidad analítica de la conciencia, lo cual hace de ella un *conceptus communis*. Y así es la unidad sintética de la aperccepción el punto más alto en el cual puede afirmarse todo uso del entendimiento, aun toda la Lógica y, según ella, la Filosofía Trascendental, y aún, esta facultad es el entendimiento mismo.» (Crít. 133.)

Una Lógica formal de las «clases» no es posible sin una Lógica «trascendental» precedente, de las relaciones y modos de enlace originarios. Estos enlaces, no pueden significar sólo «las reglas de la observación de una naturaleza que ya está dada», sino que son como condiciones de la posibilidad de la experiencia «al mismo tiempo, las fuentes de las cuales deben ser derivadas todas las leyes generales de la naturaleza.» (Prol. § 17.)

Constantemente tiende Kant de nuevo a explicar la relación entre juicios analíticos y sintéticos sobre esta diferencia fundamental. El principio de causalidad es sintético, porque la proposición, que todo lo que sucede tiene una causa, no puede ser simplemente leída en los sucesos realizados preexistentes, ni puede seguirse lógicamente del mero concepto de lo que sucede en general, sino que el principio muestra cómo «se puede obtener, ante todo, un determinado concepto de experiencia» de lo que sucede. (Crít. 357). Ocurre, con ésta, como con todas las representaciones *a priori*, que solamente «las podemos sacar de la experiencia, como conceptos claros, porque los habíamos puesto en la experiencia, y, por consiguiente, realizábamos, ante todo, ésta por medio de aquéllos.» (Crít. 241). En el grado que este pensamiento, como Kant mismo lo siente y pone de relieve, contradice todas las observaciones que se han hecho siempre acerca del proceso de nuestro entendimiento, según las cuales, primero, debemos ser conducidos suplementariamente, por medio de las series de muchos acontecimientos observados, comparados y concordantes, a una regla de lo acaecido,

expresa, también, el resultado propiamente original de la doctrina kantiana y el designio propio de la diferenciación fundamental «clásica» de la cual toma su punto de partida.

Igualmente se manifiesta aquí el segundo rasgo fundamental en el cual, primeramente, se acaba la determinación del concepto de síntesis. La síntesis apriorística es solamente de uso empírico; no conoce otro material alguno de su acción que la experiencia misma. Aun nuestros más puros conceptos matemáticos, no son, por eso, por sí solos, conocimientos, excepto en tanto que se supone que hay cosas que se pueden representar solamente según la forma de aquella pura intuición sensible. «Pero las cosas serán dadas sólo en el tiempo y en el espacio, en tanto que son percepciones (representaciones acompañadas de sentimiento), por consiguiente, por medio de la representación empírica. Por tanto, los puros conceptos del entendimiento, aun si son aplicados a intuiciones *a priori* (como en la Matemática), proporcionan solamente conocimientos, en tanto que éstos, por consiguiente, también los conceptos del entendimiento por medio de ellos, pueden ser aplicados a intuiciones empíricas. Así, pues, las categorías, por medio de la intuición, no nos proporcionan tampoco conocimiento alguno de las cosas, más que por su aplicación posible a la intuición empírica, esto es, sirven sólo para la posibilidad del conocimiento empírico». (Crít. 147).

El «objeto» no está, sin duda, inmediatamente dado en la impresión sensible, sino que es añadido mentalmente a ella por medio de las funciones puras del entendimiento. Pero este proceso sintético no tiene, por otra parte, alguna otra determinación, ni conoce algún otro fin que el mero juicio de percepción, en tanto que le da el carácter de validez general y necesidad para constituirle en juicio de experiencia. La necesidad misma no es, por consiguiente, concebida como «absoluta», no es concebida como independiente de toda conexión empírica, sino que se limita, desde un principio, dentro de ésta, en un campo determinado, en un distrito firmemente circunscrito de su actividad. Sólo respecto a esta región posee valor real y eficacia, mientras que, separada de ella, palidece, convirtiéndose en un mero modelo lógico. «Los mismos conceptos de realidad, sustancia, causalidad, hasta la necesidad del ser, pierden toda significación y son títulos vacíos de los conceptos, sin contenido alguno, si me aventuro con ellos fuera del campo de los sentidos». (Crít. 707, comp. 724). Se debe descubrir la necesidad relativa que puede manifestarse en medio del dominio de la «experiencia» misma, que ella misma puede ser obtenida del juicio singular *a posteriori*, en tanto pretende tener validez objetiva. También los productos de la Geometría pura obtienen para nosotros solamente valor y significado, porque los traemos a conciencia, porque las «síntesis constructivas», que en ellos son presentadas aisladas y abstractamente, «son completamente iguales a aquellas que empleamos en la aprehensión de un fenómeno, para formarnos con él un concepto de experiencia». (Crít. 271).

La pregunta «¿cómo es la naturaleza misma posible?», esta pregunta que, desde Kant, «es el punto más alto que en todo momento puede tocar la filosofía trascendental y, por la cual, puede ser conducida también como a su límite y terminación», ha logrado, por consiguiente, ahora, su solución general. La naturaleza no es, para nosotros, otra cosa que la experiencia; pero esta misma se resuelve en una suma de juicios sintéticos. En los principios de estos juicios, de los cuales podemos asegurarnos en general, están, de antemano, determinados sus resultados objetivos y limitados sobre firmes condiciones. «Las condiciones de la posibilidad de la experiencia son, al mismo tiempo, condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia y tienen, por eso, validez objetiva en un juicio sintético *a priori*.» (Crít. 198). En los rasgos fundamentales de la función del juicio sintético está dibujada la imagen de la realidad. Pues debe haber un sistema de la naturaleza que preceda a todo conocimiento natural empírico y le haga, ante todo, posible, pues primero, con su ayuda, hay que obtener y

realizar experiencias singulares. (Prol. § 23). «Así, todas percepciones posibles, por consiguiente, también, todo lo que se puede obtener para la conciencia empírica, esto es, todos los fenómenos de la naturaleza, según su enlace, deben estar bajo las categorías, de las cuales depende la naturaleza (considerada simplemente como naturaleza en general) como del fundamento originario de su regularidad necesaria (como *natura formaliter spectata*). Pero, para varias leyes como aquellas sobre las cuales descansa una naturaleza en general como regularidad de los fenómenos en el espacio y el tiempo, no basta tampoco la pura facultad del entendimiento para prescribir *a priori* leyes a los fenómenos. Leyes especiales, porque conciernen a determinados fenómenos empíricos, no pueden ser derivadas completamente de ellas, aunque estén todas juntas, igualmente, bajo ellas. Necesita llegar la experiencia para que conozcamos las últimas en general; pero, de la experiencia en general, y de lo que puede ser reconocido como un objeto de la misma, instruyen solamente aquellas reglas *a priori*». (Crít. 164 y sig.).

No poseemos, por consiguiente, principio alguno más que como principio de la exposición, de la expresión científica y del enlace de los fenómenos, y el orgulloso nombre de Ontología debe dejar su lugar al modesto de Analítica del entendimiento puro. (Crít. 303). Cualquier medio especial del conocimiento, por grande que pueda parecer su independencia y su valor propio, debe ser considerado, en adelante, solamente, en el todo de esta obra general; toda síntesis singular puede conseguir sólo su fundamentación trascendental en consideración al sistema de la naturaleza, que es concebido como el sistema de los principios puros del entendimiento.

✕

II. Espacio y tiempo.

Entre las condiciones sintéticas de todo conocimiento y, por consiguiente, de todo saber objetivo, están espacio y tiempo en primer término.

El carácter sintético de la función del espacio y el tiempo se puede considerar y exponer, primeramente, desde un doble punto de vista. De un lado está el interés de la Psicología que, ciertamente, no es el primero y determinante, pero que, sin embargo, merece atención y actúa siempre de nuevo en el razonamiento de Kant. Es sabido cuán enérgicamente, en el siglo XVIII, también fuera del círculo del conocido sistema empírico, apareció el intento de dominar por el método psicológico los nuevos problemas que había creado la ciencia objetiva en sus conceptos fundamentales de espacio y tiempo. Pero, ante todo, había un resultado fundamental que se manifestó, cada vez más distintamente, en todas estas investigaciones y que obtuvo siempre un reconocimiento general. El espacio y el tiempo no se pueden entender y derivar como meras sumas de impresiones sensibles reunidas, sino que son el resultado de peculiares modos de enlace psíquico. Representan un modo especial de relación que colocamos entre las sensaciones particulares. Sus propiedades fundamentales lógicas características, su unidad y su permanencia, su independencia frente a todo contenido empírico y su infinitud, reciben su fundamento psicológico de la circunstancia de que, en ellos, no se trata de productos de la sensación, sino de la fantasía, la cual actúa según sus propias leyes.

En Berkeley se indica ya, generalmente, que la distancia, como el orden de las cosas en el espacio, no pueden ser vistos ni observados de modo alguno sensible, que nunca son dadas, ya hechas, en el mero contenido de la percepción singular, sino que nacen, primeramente, de la comparación y el juicio de las impresiones. Pero, el juicio, no descansa aquí sobre un principio lógico, sino que se resuelve él mismo, en el mero juego de la asociación, en un enlace subjetivo según la costumbre. En este punto plantea, de nuevo, Kant su pregunta general. La síntesis, sobre la cual descansan espacio y tiempo y en la cual, psicológicamente considerados, se resuelven, debe ser, ella misma, estimada en su sentido «objetivo», esto es, debe ser reducida a reglas necesarias y generalmente válidas. Si no se consigue esto, hay tantos espacios y tiempos como diversos individuos sensibles; así se destruiría la unidad del espacio y del tiempo que constituye la primera condición fundamental de la unidad de la experiencia. «Sólo hay una experiencia, en la cual todas las percepciones son representadas como en conexión universal y según reglas; del mismo modo que sólo hay un espacio y un tiempo en el cual se encuentran todas las formas del fenómeno y todas las relaciones del ser o no ser. Si se habla de experiencias distintas, son solamente percepciones en tanto que tales percepciones pertenecen a una y la misma, experiencia general. La unidad universal y sintética de las percepciones constituye ella misma, precisamente, la forma de la experiencia y no es otra que la unidad sintética de los fenómenos según conceptos». (Crít. 1.^a ed. 110). De nuevo se verifica aquí la rotación de Copérnico. No preguntamos cómo el espacio absoluto del mundo, existente en sí, se divide en los varios mundos espaciosos de los varios sujetos de la representación, sino que tratamos de establecer las condiciones lógicas para determinar, por esto, que el espacio subjetivo que es primeramente dado al individuo solamente, se cambia en objetivo; que, pues, a pesar de todas las diferencias individuales de representación, resulta un concepto unánime de la realidad empírica.

Esta objetividad propiamente crítica del espacio y del tiempo no puede asegurarse de otro modo que porque ambos no sean solamente meras cosas singulares dadas que están frente al sujeto representante y son contrapuestas a él, sino que, al contrario, son reconocidas como fuentes de conocimiento de las cuales procede el contenido de la objetividad. El concepto de *a priori*, aparece, de nuevo, en esa conexión, en su significado específico. Si la «forma» de la intuición significase, en algún sentido, algo hecho acabado, una «propiedad» de las cosas exteriores o del sujeto psicológico, no podría llegar a ser la base y la garantía de verdaderos conocimientos «apriorísticos». Pues, de las cosas, no podemos reconocer más *a priori* que «lo que ponemos nosotros mismos en ellas.» El espacio y el tiempo deben, por consiguiente, ser cambiados, de objetos que deben ser conocidos, en funciones con las cuales y en virtud de las cuales conocemos. Son fases y estadios singulares en cada camino de unificación progresiva del material empírico vario que constituye el conocimiento científico del objeto. Si, para la concepción corriente, la sensación, con su forma espaciosa y temporal, se funde en una masa singular de lo dado, falta de diferenciación, y en una existencia absoluta, el trabajo consiste, ante todo, en deshacer esta mezcla. El espacio y el tiempo son los primeros y fundamentales medios de construcción de la objetividad. Conocer un objeto de la experiencia externa, no quiere decir otra cosa que formarle de las impresiones sensibles, según las reglas de la mera síntesis espaciosa y, por consiguiente, producirle, primeramente, como espacioso. «Así, pues, si, por ejemplo, convertido en percepción la intuición empírica de una cosa por la aprehensión de lo vario de la misma, están dadas para mí, en general, en la base, la unidad necesaria del espacio y la intuición sensible externa y dibujo, por decirlo así, su figura según esta unidad sintética de lo vario en el espacio.» (Crít. 162). Este modo de dibujo hace, primeramente, posible el bosquejo determinado y firme de la figura individual. «No podemos concebir línea alguna sin trazarla en el pensamiento, círculo alguno sin describirle; las tres dimensiones del espacio, no nos las podemos representar sin trazar, en el mismo punto, tres

líneas perpendiculares la una a la otra, y, aun el tiempo, sino en tanto que prestamos atención, trazando una línea recta (que debe ser la representación externa, figurada, del tiempo), a la acción de la síntesis de lo vario, y, por eso, a la sucesión de esa determinación. El movimiento, como acción del sujeto (no como determinación del objeto), por consiguiente, la síntesis de lo vario en el espacio, si hacemos abstracción de éste y prestamos sólo atención a la acción, por la cual determinamos el sentido interno según su forma, produce también, ante todo, el concepto de sucesión. El entendimiento no encuentra, pues, en éste, quizá ya un enlace semejante de lo vario, sino que lo produce en tanto que le modifica.» (Crít. 154 sig.). Así, la figura espaciosa determinada, como la determinación del acontecimiento temporal singular, es solamente posible por medio de una penetración de las condiciones sensibles y del entendimiento, que pueden «operar» ambos juntamente porque, en general, representan sólo dos lados distintos del acto fundamental de la síntesis.

Al mismo tiempo aparece ahora el momento segundo y más importante, que da primeramente su propio apoyo a la prueba de la aprioridad y del significado sintético del espacio y del tiempo. Al lado del punto de vista psicológico pone el trascendental; el contenido de los conceptos de espacio y tiempo se determina según los acontecimientos que les hace posibles en la Geometría y Aritmética como en la doctrina pura del movimiento. «La Geometría es una ciencia que determina las propiedades del espacio sintéticamente y, sin embargo, *a priori*. ¿Qué debe ser la representación del espacio para que sea posible un conocimiento tal de él?» (Crít. 40). La «representación del espacio» no será, pues, comprendida como hecho simple psicológico, sino que funciona primero como incógnita que espera su más próxima determinación lógica del análisis del conocimiento geométrico. El resultado de este análisis decide sobre nuestro conocimiento de la «esencia» del espacio. Si esta esencia ha de ser considerada como absoluta, puede, si pasa, por acaso, a nuestro conocimiento, comunicarse a éste solamente por partes; así, nos puede ser, según eso, sólo conocido en la medida que se nos ha manifestado y declarado ya en la experiencia. Los juicios matemáticos no podían, por consiguiente, elevarse jamás sobre un mero valor inductivo. «Si nuestra intuición fuese de tal clase que representase cosas *como son en sí*, no existiría, en absoluto, representación alguna *a priori*, sino que sería siempre empírica. Pues lo que esté contenido en el objeto mismo puedo solamente saberlo si está presente ante mí y me es dado. Sin duda es también entonces incomprendible cómo, la intuición de una cosa presente, me debe dar ésta a conocer como es en sí, puesto que sus propiedades no pueden pasar más allá de mi fuerza de representación; pero, aun concedida la posibilidad de esto, no se verificarían, pues, tales intuiciones *a priori*, esto es, aun antes que se me hubiese representado el objeto; pues, sin esto, no puede concebirse base alguna de la relación de mi representación con él, exceptuando el caso de que se funde en la inspiración.» (Prol. § 9). Pero, la Geometría está, desde el principio, fuera de todo este modo y dirección del planteamiento de la cuestión. No conoce ni reconoce objeto alguno fuera de aquel que se ha creado a sí misma por medio de la definición. El primero que demostró el triángulo isósceles, operó una revolución del modo de pensar que, en adelante, transformó el concepto general del saber mismo, puesto que comprendió que no debía investigar lo que veía en la figura, ni tampoco el mero concepto de la misma, y, por decirlo así, aprender de él sus propiedades, sino que la debía producir por medio de lo que, según el concepto mismo, penetraba mentalmente y se representaba *a priori*. Esta forma de conocer característica es la que comunica la Matemática a todas las regiones que están en conexión con ella, especialmente a la ciencia natural teórica. Pues como en la base de la Geometría está la intuición pura del espacio, como la Aritmética produce su concepto de número por la adición sucesiva de la unidad, así puede también, la Mecánica pura, producir su concepto de movimiento solamente por medio de la representación del tiempo. (Prol. § 10).

Pero esta propiedad fundamental que descubre la deducción metafísica del espacio y del tiempo, conduce, al mismo tiempo, a lo trascendental. La validez apriorística de las proposiciones matemáticas está ahora asegurada y se comprende; se funda en que estas proposiciones no tratan tanto de formas especiales que, como tales, en su diversidad, puedan siempre sólo ser revisadas y enumeradas aisladamente, como, más bien, de modos de formación cuya ley se puede representar en general. Así, el triángulo especial trazado en la Geometría, puede expresar el concepto puro de esta figura, sin perjuicio de su generalidad, porque, en esta intuición empírica, se mira solamente a la acción de la construcción del concepto, a la cual son completamente indiferentes muchas determinaciones como el tamaño de los lados y de los ángulos. (Crít. 742). Así serán disueltas todas las formas en el puro proceso lógico de formación. El concepto escolástico de forma es, con esto, primeramente superado de un modo definitivo; pues, así como no son las «especies» de las cosas exteriores las que se desprenden de ellas para producir en nosotros el conocimiento, así, tampoco significa ya la forma, una figura y marca firme que es dada juntamente al «sujeto», sino que designa, simplemente una condición general lógica de la experiencia misma, en la cual, lo interior y lo exterior se separan primeramente y se ponen el uno frente al otro. «La Crítica -hace notar Kant contra Eberhard- no permite, en absoluto, representación alguna innata o congénita; todas juntas, ya puedan pertenecer a la intuición o a los conceptos del entendimiento, las acepta como adquiridas. Pero hay también una adquisición original (como se expresan los maestros del derecho natural), por consiguiente, también, de aquello que antes, en modo alguno, ha existido, y no ha correspondido, por tanto, a cosa alguna antes de esa acción. Tal es, como afirma la Crítica, en primer lugar, la forma de las cosas en el espacio y el tiempo; en segundo lugar, la unidad sintética de lo vario en los conceptos; pues ninguna de las dos las toma nuestra facultad de conocer de los objetos, como dadas en ellos en sí mismos, sino que las realiza de sí misma *a priori*». Tiempo y espacio no han pertenecido a cosa alguna antes de la «acción», en la cual son producidos, porque todas las «cosas», para nosotros, nacen, primeramente, en y con esa acción.

Pero cuanto más inequívoco aparece el carácter constructivo de la intuición pura, por parte del análisis psicológico como del trascendental, cuanto más firmemente es acentuado por Kant mismo, tanto más se impone otra dificultad. La oposición entre las formas de la sensibilidad y las del entendimiento parece borrarse ahora cada vez más. La sensibilidad no significa ya una facultad puramente «receptiva», sino que obtiene una propia independencia. De hecho, la separación y exclusión que la disertación había establecido, aunque Kant se acoja todavía a ella con frecuencia, no se puede, positivamente, mantener ya más. La separación se puede solamente verificar dentro de los límites del superconcepto común de la síntesis; existe, por consiguiente, desde el principio, una unidad de orden superior que comprende ambos miembros de la oposición y determina su posición recíproca. Pero, con esto, parece que surgen de nuevo todos los peligros metafísicos que la separación crítica de la disertación quería evitar. Las fronteras del mundo sensible e inteligible amenazan de nuevo con mezclarse la una y la otra; de nuevo parece que los modos de conocimiento *a priori* se pueden entender como facultades espirituales que gobiernan libremente sobre todas las limitaciones del material empírico «dado». Aquí se debe, por consiguiente, establecer, de nuevo, el segundo motivo fundamental decisivo de la crítica de la razón: la nueva libertad y «espontaneidad» que han obtenido las funciones de la sensibilidad, exige, por otra parte, un enlace tanto más firme con la experiencia y su objeto.

La exigencia continuamente repetida de que, todo nuestro pensamiento, para crear conocimiento, debe referirse de nuevo a lo «dado de la intuición», aparece en esta relación en su verdadera tendencia fundamental. En tanto que, esta expresión de «lo dado», está en relación con la hipótesis de «cosas en sí» que afectan nuestro ánimo, puede, en primer lugar, seguir sin ser tomada en consideración. Pues, sea de esto lo que quiera, hay una cosa segura, que, la estructura lógica interna del conocimiento, sólo se debe dejar exponer y desarrollar de sí misma hacia fuera e independientemente de toda hipótesis metafísica; que, por consiguiente, el concepto de «lo dado», en tanto que le corresponde un derecho lógico, se debe conservar y probar como necesario ante todo, en la caracterización y el análisis y crítica de la función del pensamiento mismo. Pero, dentro de este estrecho círculo, el significado de la expresión será clara e inequívocamente formulado por Kant. «Si algún conocimiento debe tener realidad objetiva, esto es, referirse a un objeto, y ha de tener significado y sentido en aquél, debe el objeto poder ser dado en algún modo. Sin esto, los conceptos son vacíos, y se ha pensado, sin duda, por ese medio, pero, de hecho, por ese pensamiento, no se ha conocido nada sino que solamente se ha jugado con representaciones. Dar un objeto, si, por otra parte, éste no debe ser sólo mediatamente opinado; realizar, pues, inmediatamente en la intuición, no es otra cosa que referir su representación a la experiencia (sea real o también posible). Aun el espacio y el tiempo, por limpios que estos conceptos estén de todo lo empírico, y por cierto que sea que estén representados completamente *a priori* en el alma, carecerían, pues, de validez objetiva y sentido y significación, si no fuese designado su uso necesario en los objetos de la experiencia, y hasta su representación es un mero esquema, que se refiere siempre a la imaginación reproductora, el cual evoca los objetos de la experiencia, sin la cual no tendrían significación alguna; y así ocurre con todos los conceptos sin distinción.» (Crít. 194 sig.). Así «lo dado», no significa otra cosa, en esta relación, que el pensamiento siempre inculcado de nuevo, de que, la experiencia debe constituir el término de todos nuestros conceptos puros y el tema unitario que les es propuesto desde el principio. Los conceptos no serán tomados y leídos en los objetos dados, pues, de este modo, nunca pueden obtener otra validez que la objetiva; pero, para hacerlos aplicables a los fenómenos, necesitamos, primero, representarlos constructivamente en la intuición pura, esto es, «darles» un objeto. Este *dar* mismo, es, por consiguiente, entendido como una función activa, como una actividad fundamental del conocimiento. La materia empírica se referirá a las formas puras del espacio y del tiempo; pero, en éstas, «serán dados en la intuición los objetos por el conocimiento mismo *a priori* (según la forma)». (Crít. 120). El elemento constructivo no está aquí oscurecido o alejado, más bien, la construcción geométrica misma, constituye el «datum» fundamental para toda síntesis del conocimiento en general. El pensamiento no puede producir, de sí mismo hacia fuera, una realidad propia, sino que permanece exclusivamente asignado a aquella clase de objetividad que puede presentar en el espacio y el tiempo y en virtud de la intuición de espacio y tiempo. Desde el punto de vista del entendimiento puro, la síntesis de la intuición pura misma queda como algo dado, en tanto que constituye el material que le es propuesto y sobre cuyos límites, aun en su acción más libre, no puede pasar hacia afuera.

Así, considerado desde este punto de vista, el sistema de los puros conceptos del entendimiento parece descender a mera significación mediata, puesto que no conoce otra función, ni la puede conocer, que hacer posible la intuición, el enlace indicado de los fenómenos en el espacio y el tiempo. Este resultado, que ahora queda finalmente establecido, permite, entre tanto, una doble exposición, e igualmente, un modo distinto de expresión y de acentuación. Si, por una parte, las categorías están enlazadas a la intuición, si, para expresarse *grosso modo*, sólo existen a causa de ella, se manifiestan, por otra parte, precisamente en virtud de esa conexión indisoluble, como un momento necesario para la

intuición misma; como un momento del cual se pueden abstraer provisionalmente por consideraciones metódicas, pero que, considerado positivamente, expresan una condición positiva e indispensable para el establecimiento del orden espacioso y temporal. Frente a la posición especial y excepcional que había alcanzado primeramente la «sensibilidad» en la Estética trascendental, será puesta de manifiesto expresamente y recalcada esta consecuencia en la Lógica trascendental. «El espacio, representado como objeto (como es realmente necesario en la Geometría), contiene más que la mera forma de la intuición, a saber: la recapitulación de lo vario, dado, según la forma de la sensibilidad, en una representación intuitiva, de tal manera, que la forma de la intuición, da solamente lo vario, pero, la intuición formal, la unidad de la representación. Esta unidad la había yo referido en la Estética meramente a la sensibilidad, sólo para notar que precede a todos los conceptos, aunque, ciertamente, presupone una síntesis que no pertenece a los sentidos, pero, por la cual se hace, primeramente, posible todo concepto de espacio y tiempo. Pues, ya que (dado que el entendimiento determina la sensibilidad) el espacio y el tiempo están primero dados como intuiciones, la unidad de esa intuición pertenece *a priori* al espacio y al tiempo y no al concepto del entendimiento.» (Crít. 161. Nota.). Aquí aparece, pues, el punto de vista opuesto; aquí es el entendimiento el que determina primeramente la sensibilidad, la cual, por sí misma, ofrece solamente un esquema fundamental indeterminado, y que da, por esto, primeramente, un objeto como objeto de la intuición. El tiempo y el espacio, si no son considerados meramente como formas subjetivas de la sensibilidad, sino como objetos de la intuición pura, exigen el concepto de algo recopilado, por consiguiente, de la recopilación de lo vario; pero, puesto que «esta recapitulación no puede caer en los sentidos, sino que la debemos hacer nosotros mismos, no pertenece a la receptividad de la sensibilidad, sino a la espontaneidad del entendimiento como concepto *a priori*». Pero las dos tendencias aparentemente opuestas en la determinación del rango y del valor de la intuición y el pensamiento pueden, en verdad, completarse y confirmarse la una a la otra. Que todos nuestros conceptos se refieren a la intuición espaciosa, no significa otra cosa sino que, todo conocimiento del objeto que podemos obtener, puede ser logrado por medio de la construcción geométrica pura; pero, una vez que este conocimiento es asegurado y establecido, es dado reconocer, por el contrario, que la Geometría misma, en tanto que trata de las figuras determinadas en el espacio, puede simplemente realizar éstas sobre la base de las funciones sintéticas del pensamiento. Lo que determina al espacio para la forma del círculo, para la figura del cono o de la esfera es el entendimiento, en tanto que contiene la razón de la unidad de la construcción de estas figuras. (Prol. § 38).

Así se aclara desde aquí, también, la doble dirección que signe Kant en la característica del juicio sintético. A saber: de una parte, aparece toda síntesis, según su origen puro, como intelectual. «El enlace de una variedad, en general, no puede llegar jamás a nosotros por los sentidos y tampoco puede, pues, estar contenida en la forma pura de la intuición sensible; pues es un acto de espontaneidad del poder de representación, y puesto que ésta, a diferencia de la sensibilidad, se debe llamar entendimiento, todo enlace... es una acción del entendimiento, que indicaremos con la denominación general de síntesis para hacer notar, al mismo tiempo, que no nos podemos representar como enlazados al objeto, sin haberle enlazado de antemano, y entre todas las representaciones, es el enlace la única que no es dada por el objeto, sino que solamente puede ser realizada por el sujeto porque es un acto de su actividad propia.» (Crít. 129 sig.). Toda síntesis, como quiera que, en todo caso, pueda ser determinada, es, según eso, una «producción del entendimiento» que, él mismo, no es más que «la facultad de enlazar *a priori*.» (Crít. 134 sig.). Tampoco contradice esta concepción la investigación de los juicios fundamentales puros de la Matemática, sino que le da una nueva confirmación. El principio de que, la línea recta es la más corta entre dos puntos, presupone

que, la línea, está subsumida bajo el concepto de magnitud «el cual, ciertamente, no es una nueva intuición, sino solamente tiene su asiento en el entendimiento, y, por esto, sirve para determinar... la intuición (de línea) con respecto al juicio que de ella puede formularse, en consideración a la cantidad de la misma.» (Prol. § 20). Por otra parte, parece precisamente ser la relación con la intuición la que determina la propiedad específica del juicio sintético. Es el principio propio de los juicios sintéticos en general que -como se expresa Kant contra Eberhard -no son posibles de otro modo que «bajo la condición de una intuición puesta bajo el concepto de su sujeto.» La oposición encuentra también aquí su explicación en que, una vez, se trata solamente del origen lógico de la síntesis en general, la otra, por el contrario, de la condición de su validez objetiva. La síntesis constituye un proceso unitario, no dividido en sí, que, sin embargo, puede ser determinado y caracterizado desde su punto de partida o desde su punto de término. Nace en el entendimiento, pero se vuelve pronto hacia la intuición pura para ganar, por medio de ella, realidad empírica.

Así se resuelve la separación primitiva de la intuición y el concepto, cada vez más distintamente, en una correlación lógica pura. La diferenciación que, al término, establece la Estética trascendental se refiere sólo, primeramente, a la separación de los conceptos usuales de especie. Espacio y tiempo no son conceptos «discursivos» o «generales», porque sólo conocemos un espacio «único» omnicomprensivo y un tiempo único, cuyas partes no preceden al todo, sino que, por el contrario, son puestas de relieve por limitación de éste; -por consiguiente, porque el significado del espacio y del tiempo no es «abstraído» primeramente, como en los conceptos genéricos, de muchos ejemplares singulares de la misma clase, sino que, como base fundamental, está en el fondo de todo espacio y de todo tiempo especial. El tiempo y el espacio, en tanto que han de ser pensados, se pueden experimentar y comprender siempre, solamente, en la totalidad de su función, y todo contenido singular espacioso temporal presupone esta función como un todo cualitativo. No contienen, por consiguiente, sus partes, como los conceptos discursivos, bajo sí, sino en sí, sin formarse, pues, y combinarse, primero, de ellos, suplementariamente. Aquí no se verá que exista, como en muchas representaciones, un signo positivo, uno y el mismo, sino que se piensa enlazada entre sí una pluralidad de representaciones por una regla singular determinada de la síntesis. (Comp. Crít. 136. Nota.).

Hasta qué punto la doctrina de Kant de la idealidad del espacio y del tiempo conserva las huellas y la acción ulterior de los grandes problemas científicos que han dominado desde Newton toda la investigación de la naturaleza, se puede perseguir en detalle en el desarrollo de los pensamientos de Kant. La Crítica de la Razón Pura conduce inequívocamente a esta recopilación. Y ha encontrado ahora la expresión más acertada y característica para la solución de todas las dificultades que están contenidas en el concepto del espacio y del tiempo absoluto. «El espacio es meramente la forma de la intuición externa, pero no objeto alguno real que pueda ser considerado externamente, y no es *correlatum* alguno de los fenómenos, sino la forma de los fenómenos mismos. El espacio, pues, no puede aparecer absolutamente (por sí solo) como algo determinante del ser de las cosas, porque no es objeto alguno, sino solamente la forma de objetos posibles.» (Crít. 460). Así es propia del espacio y del tiempo puros la objetividad de la condición, mientras que les es negada la de la cosa. El motivo por el cual es guiada la Física, en tanto que, distingue ambos, firme y determinadamente, de todo contenido empírico del mundo corporal, está reconocido; mientras que, al mismo tiempo, todo cambio de sentido de esta diferenciación metódica en una Metafísica, es replicado. Mientras que la Física operaba con los conceptos de espacio y

de tiempo absolutos, puesto que determinaba en relación a estos dos conceptos sus leyes fundamentales, mostraba inequívocamente con esto que, el mero material de lo sensible dado no basta para hacer producir de sí la imagen del mundo de la ciencia natural pura, sino que, más bien, en la formación de esta imagen del mundo, colaboran principios generales y necesarios. El error nace, primeramente, si creemos poseer estos principios mismos al modo de los objetos, si los separamos de nosotros como únicas cosas reales y nos oponemos a ellos. Porque el espacio hace originariamente posibles todas las figuras que son simplemente limitaciones de él, será, si ciertamente es sólo un «principio de la sensibilidad», considerado falsamente como algo absolutamente necesario, subsistente por sí y como un objeto *a priori*, dado en sí mismo. (Crít. 647). El espacio puro y el tiempo puro significan, en el sistema del conocimiento, frente a las impresiones sensibles, algo completamente propio e incomparable, sin poseer por eso en el mundo de la realidad una existencia separada. Pues la función mental para cuyo ejercicio están determinados, y en la cual consiste su esencia total, no puede llegar a desenvolvimiento y efectividad más que en el contenido empírico mismo. Así tienen ambos, ciertamente, un valor supraempírico, sin designar, sin embargo, en sentido alguno, una realidad fuera de lo empírico. «El espacio ante todas las cosas que le determinan... o, más bien, que dan una intuición empírica adecuada a su forma, no es otra cosa, bajo el nombre de espacio absoluto, que la mera posibilidad de fenómenos exteriores... La intuición empírica, no está, pues, compuesta de fenómenos y de espacio (de percepción e intuición vacía). El uno no es el *correlatum* de la síntesis del otro, sino que están solamente enlazados en una y la misma intuición empírica como materia y forma de la misma. Si se quiere establecer una de estas dos partes fuera de la otra (el tiempo fuera de los fenómenos), entonces nacen de aquí toda clase de determinaciones vacías de la intuición externa que, sin embargo, no son percepciones posibles; por ejemplo, movimiento y reposo del mundo en un espacio vacío infinito, determinación de las relaciones recíprocas de ambos, que nunca puede ser percibida, y, por consiguiente, es también, el predicado de un mero pensado.» (Crít. 458. Nota.). La exigencia lógica, que se tenía siempre presente cuando se hablaba del espacio y del tiempo absolutos, está ya satisfecha; mientras, por otra parte, el peligro de la suposición de una mera diferencia lógica de valor está vencido críticamente.

En esta conexión histórica aparece, pues, también, por primera vez, completamente claro, el carácter verdadero de la doctrina kantiana de la «subjetividad» del espacio y del tiempo. Tiempo y espacio son «subjetivos», porque no son objetos de los cuales tenga que apoderarse nuestro conocimiento externamente, sino principios y medios de los cuales nos servimos en el proceso de la experiencia. Son «dos fuentes de conocimiento, de las cuales pueden ser tomados *a priori* varios conocimientos sintéticos, de lo cual ofrece, principalmente, un brillante ejemplo la Matemática pura en relación al conocimiento del espacio y sus relaciones.» (Crít. 55). En este último punto estriba solamente toda la fuerza de la doctrina kantiana: el espacio debe hacerse «subjetivo» a fin de que el conocimiento geométrico y mecánico pueda hacerse objetivo. Sólo porque no tienen que copiar cosa alguna existente de un modo objetivo poseen los principios de esta ciencia significación objetiva, esto es, valor necesario y general. Por este rasgo se diferencia la subjetividad de las intuiciones puras en plena determinación de principio, de la de las sensaciones, la cual es siempre solamente la expresión del estado momentáneo del individuo. Fuera del espacio no hay «representación alguna subjetiva, y referida a algo exterior, que pueda llamarse *a priori* objetiva», porque no se puede derivar, de ninguna de las mismas, proposiciones sintéticas *a priori*, como de la intuición de espacio. (Crít. 44). La «subjetividad» del espacio y del tiempo recibe su verdadero sentido, primeramente, si no se la entiende según la analogía con la percepción, sino según la analogía con el juicio. Tiempo y espacio son subjetivos, en tanto que, en el conocimiento sintético, son resueltos en contenidos puros de juicios válidos y ciertos. Más

marcadamente se manifiesta esta conexión, si, el concepto de «subjetividad», es reemplazado por el de idealidad. Pues la idealidad -en su concordancia con el significado platónico de la «idea» -designa la relación doble de que las intuiciones puras, aunque representan funciones del espíritu, al mismo tiempo, valen como norma para todos nuestros enunciados sobre las «cosas» y los «hechos»; son aquellas en las cuales determinamos y leemos el valor de estos enunciados. Al color y al tono, por el contrario, no corresponde, «para hablar exactamente, ninguna idealidad», porque les está negado este valor como norma. Son meras «subrepciones de la sensación» que se deslizan en el lugar de los objetos inferidos y determinados propia y científicamente. (Crít. 53). Que el espacio y el tiempo poseen «idealidad trascendental», significa, por el contrario, primeramente, sin duda, sólo que «no son nada en tanto que prescindimos de la posibilidad de la experiencia y los aceptamos como algo que está en el fondo de las cosas en sí mismas»; pero este conocimiento, en apariencia sólo negativo, designa, sin embargo, por una parte solamente, el pensamiento fundamental positivo de que, todo el ser del objeto empírico tiene su raíz en su condicionalidad por las formas fundamentales del conocimiento, y en éste sólo posee su consistencia. Si ponemos, pues, por base, el nuevo concepto de objetividad que la crítica de Kant conquista y afirma, debemos decir, desde este punto de vista, que espacio y tiempo son más objetivos que las cosas de las cuales, el conocimiento realista corriente, cree inferir todo el ser; en tanto que contienen, de estas cosas, solamente aquello que se resuelve pura y completamente en una condición del saber y, por consiguiente, se puede mostrar como una estricta necesidad. Pues de la realidad empírica de un objeto no nos podemos asegurar de otro modo que por la verdad empírica de los juicios que se refieren a él; pero estos juicios, por su parte, sólo pueden obtener consistencia y duración en un sistema de principios ideales.

III. El principio de la conciencia de sí mismo.

La obra esencial de las intuiciones puras, como de los conceptos del entendimiento, consiste en condicionar y hacer posible el concepto del objeto. Designaban las unidades sintéticas bajo las cuales debe ser comprendida la pluralidad de las impresiones sensibles a fin de que se les pueda añadir mentalmente un objeto. Pues el objeto no es otra cosa que «algo» por lo cual el concepto expresa tal necesidad de la síntesis; designa simplemente lo correlativo a nuestro concepto de la necesidad. Se puede, según eso, establecer, primeramente, en el análisis abstracto, las condiciones puras bajo las cuales sólo, los juicios de percepción se convierten en juicios de experiencia. Por ellos serán parafraseados el concepto de ser, el concepto de objeto natural y presentados en sus partes constitutivas, sin que necesitemos además reflexionar sobre el modo como este objeto es dado a un sujeto empírico cualquiera. Pero, por indispensable que se muestre esta separación metódica, nace, sin embargo, ahora, al final de la investigación, un nuevo problema. Debemos preguntar, no solamente qué «es» el ser empírico como tal, esto es, bajo qué reglas lógicas generales está dado, sino también cómo puede ser pensado como tal, esto es, aceptado en la unidad de la conciencia psicológica. Ambas preguntas están separadas distintamente según su sentido y según su derivación, aunque sea de esperar que se reúnan en un resultado final común. La «deducción objetiva» de las categorías aparece, complementariamente, al lado de su «deducción subjetiva». Que no quiere ser más que un complemento de este género que no es incondicionalmente exigible y esencial para la cuestión capital crítica propiamente dicha, lo ha acentuado Kant del modo más firme. «Esta consideración que se construye con cierta profundidad, tiene sin embargo, dos lados. El uno se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe demostrar y hacer comprensible la validez objetiva de sus conceptos *a priori*; precisamente por eso pertenece también esencialmente a mi fin. El otro pasa, sobre esto, al entendimiento puro según su posibilidad y a las facultades de conocer sobre las cuales él mismo descansa, por consiguiente a considerarle en la relación subjetiva, y, aunque este examen es de gran importancia en relación a mi fin principal, sin embargo, no corresponde esencialmente al mismo; porque la cuestión principal subsiste siempre: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón libres de toda experiencia?, y no: ¿cómo es posible la facultad misma de pensar? (Pref. de la primera edición. P. X y siguientes.)»

Si, a pesar de esto, se vuelve Kant hacia esta segunda interpretación de la pregunta y la hace objeto de las más penetrantes y amplias investigaciones, se debe esto, sin duda, en primera línea, a la consideración de la situación histórica del problema del conocimiento. La solución del objeto exterior en un complejo de impresiones sensibles le estaba definitivamente conseguida a la Psicología sensualista. La apariencia de la trascendencia estaba descartada; el objeto se convierte en la consecuencia y el enlace asociativo del contenido de la percepción. Que en el espíritu existe una capacidad de conservar la impresión una vez recibida, así como de reproducir grupos de representaciones que le ha mostrado la experiencia en reunión frecuente, esto, era tenido aquí como una suposición que por sí misma se entiende y por nadie es discutida. El mismo escepticismo de Hume no la toca; él mismo concede al sujeto empírico una estructura y organización firmes, por la cual se trata de explicar el origen de la imagen popular del mundo. El ser del objeto puede siempre ser inseguro, solamente con tal que la función psíquica de la fantasía se manifieste de igual forma y regularmente. Así, todo el conjunto de las leyes del ser es referido al mecanismo de la asociación de la representación. Pero, según esto, el viejo enigma es solamente propuesto, de nuevo, en otra forma. Pues ¿de dónde procede la seguridad de la conciencia, de que el ser y suceder psíquicos están sujetos a una constitución determinada que permanece igual, de

que en ella no reina arbitrariedad y casualidad, sino que, bajo las mismas condiciones, es de esperar el mismo resultado? ¿Cómo es posible un automatismo tal en el movimiento del representante, cómo es posible una tal «naturaleza», no de los objetos sino del sujeto mismo? A esta pregunta deja de contestar la psicología sensualista. Presupone hechos psicológicos sin tener conciencia de que tales juicios sobre hechos suponen en sí determinadas condiciones lógicas; no anula, por consiguiente, el ser incondicionado, absoluto de la Metafísica, sino que lo rechaza solamente a otra región.

Por eso debe establecerse aquí de nuevo y con mayor fuerza el análisis crítico. Los modos de actividad de la conciencia no constituyen, como tampoco la existencia de las cosas exteriores, un hecho dado, exento de duda, sobre el cual nos podemos apoyar. Designan solamente el tema general en otro aspecto: señalan una regularidad empírica que debemos referir a sus supuestos «trascendentales». «Aquella regla empírica de la asociación, que, sin embargo, se debe aceptar como universal, cuando se dice que todo, en la serie de los sucesos, está de tal modo bajo reglas, que jamás sucede algo a lo cual no preceda alguna cosa de la cual en todo tiempo se sigue, esto, como una ley de la naturaleza, sobre la cual descansa, yo lo someto a la pregunta: ¿y cómo es esta misma asociación posible?» (Crít. A. 133). Si esta regla no fuese también concebida como válida para los acontecimientos futuros hasta aquí no observados, no sería ulteriormente presupuesta como eficaz en cada individuo empírico, sería, manifiestamente, por completo insuficiente para la interpretación y aclaración del estado empírico de las cosas. Sin duda, será afirmada en ella, si la descomponemos de un modo penetrante, no solamente una relación fija del sujeto empírico frente a los estímulos exteriores, sino también una homogeneidad en el proceder y la ordenación de los acontecimientos objetivos mismos. La ley de la reproducción presupone que los fenómenos mismos están realmente sometidos a una regla, y que, en la variedad de sus representaciones, se produce según una cierta regla el acompañamiento y la consecuencia, «pues sin esto, nuestra fantasía empírica no tendría jamás que hacer algo según su capacidad, por consiguiente, permanecería oculta en el interior del espíritu como una propiedad muerta y desconocida a nosotros mismos. Si el cinabrio fuese ya rojo, ya negro, ya ligero, ya pesado; si un hombre fuese cambiado ya en esta, ya en aquella forma de animal; si en el curso de los días más largos estuviese el campo ya cubierto de frutos, ya de nieve, mi fantasía no podría jamás tener ocasión de obtener en el pensamiento, con la representación del color rojo, el pesado cinabrio.» (Crít. s. 101). El sensualismo quiere contestar la pregunta de la regularidad de los acontecimientos y para eso apela a la fuerza de asociación; pero pasa por alto que, el ejercicio de esta «fuerza», presupone necesariamente alguna constancia, con la cual las impresiones singulares son ofrecidas a la conciencia. Así, su modo de apreciación -en tanto que tiene la pretensión de fundar, en general, la posibilidad lógica del conocimiento- se mueve, en verdad, en un círculo vicioso. La objetividad debe ser explicada y derivada como el resultado del enlace de las representaciones, mientras que, sin embargo, es anticipada ya en las impresiones y su orden. El enlace psicológico es solamente posible sobre la base de una conexión lógica dentro del material mismo con el cual se realiza, sobre la base de una «afinidad trascendental» que hay que admitir entre los fenómenos. «Debe, pues, haber una base objetiva, esto es, aceptada *a priori*, antes que todas las leyes empíricas de la fantasía, sobre la cual descansa la posibilidad y aun la necesidad de una ley que se extiende a todos fenómenos, para considerar a estos mismos universalmente como tales datos de los sentidos, los cuales son en sí asociables y están sometidos, en la reproducción, a reglas generales de un enlace universal. A esta base objetiva de toda asociación de los fenómenos la llamo yo afinidad de los mismos. Pero ésta no la podemos encontrar en otra parte alguna que en el principio de la unidad de la apercepción en relación a todos los conocimientos que me hayan de pertenecer. Según esto, todos los fenómenos, deben llegar al ánimo o ser aprehendidos

completamente, de tal modo que concuerden con la unidad de la apercepción, lo cual sería imposible sin la unidad sintética de su enlace que, por consiguiente, también es objetivamente necesaria.» (Crít. A. 122).

Así, pues, basta analizar la forma general de la «conciencia en general», para encontrar en ella más que una mera comprensión arbitraria, para encontrar en ella la condición de un enlace necesario y generalmente válido de los fenómenos. El esquema psicológico del sensualismo necesita transformación y profundización, en tanto que ha de ser aplicable a la obra de la doctrina del conocimiento. La «asociación» es una expresión vaga y falta de claridad, que comprende en la misma medida las más distintas clases de síntesis, en cuanto deja completamente indeterminado en qué dirección específica se produce el enlace de lo vario en la unidad. El «mero» enlace, la «síntesis de la aprehensión», debe preceder sin duda; pero designa solamente el grado más bajo de la formación de la representación. Los elementos singulares de la representación que la conciencia puede solamente aprehender el uno después del otro, no deben solamente ser recorridos en general, sino que, en el tránsito a un miembro siguiente, debe también permanecer como consciente el contenido total del precedente, y, por tanto, ser producido por nosotros de nuevo en cada momento. Si trazo una línea en el pensamiento o pienso en el tiempo desde un medio día al otro, o me quiero representar también, solo, un cierto número, no basta, visiblemente, hacer avanzar de un modo sucesivo, ante la conciencia, las unidades particulares que entran en este contenido. Lo que, primeramente, hace de este contenido un producto propiamente psicológico, lo que hace de él un todo lleno de sentido, es, más bien, simplemente la circunstancia de que, en cada grado singular del proceso mental que a él conduce, son puestas juntamente la totalidad de las fases precedentes. «Pero si yo hubiese perdido, fuera del pensamiento, la representación precedente (la primera parte de la línea, las partes precedentes del tiempo o las unidades representadas la una después de la otra) y no las hubiese reproducido cuando procedo a la segunda, no podría nacer jamás una representación total, ni pensamiento alguno de los antes mencionados, ni, en modo alguno, las más puras y primeras representaciones fundamentales de espacio y de tiempo» (Crítica A. 102). Así, la síntesis de la aprehensión está indisolublemente enlazada con la de la reproducción; y ésta última, presupone ella misma, además, un principio inteligible por el cual se puede regir. Las representaciones deben, no solamente ser creadas de nuevo en cada grado, sino que también debe producirse el progreso, del contenido alcanzado al contenido nuevo, por ganar siempre, según una y la misma, idéntica regla. Así, no basta, para el nacimiento del número, que en la fijación del número más alto sean simplemente repetidos y conservados los más bajos, sino que debe, al mismo tiempo, dominar la conciencia de que, la función del progreso de miembro a miembro, permanece en todas partes la misma. Pero esta función no se puede indicar y señalar inmediatamente en ningún contenido singular, sino que es una obra pura del concepto. Si concibo el pensamiento de una línea recta o de un círculo, en ambos casos se produce una recapitulación de puntos del espacio en una forma unitaria. Pero la diferencia y la particularidad característica de ambas producciones no descansa sobre este acto fundamental psicológico, sino que consiste en que, la recapitulación, en ambos casos, se produce bajo diversos puntos de vista lógicos, en tanto que, una vez es mantenida la identidad de la dirección, otra la de la curva. Y, así, no puede aún nacer contenido alguno de tal modo complejo sino en tanto que es construido de simples según una ley determinada que permanece igual. La reconocimiento en el concepto, esto es, la conciencia de que la producción sucesiva de lo múltiple obedece siempre al mismo principio lógico, hace, ante todo, posible hacer salir y delimitar la unidad fija en el curso constante de la producción de las representaciones. En lugar de los patrones de la «asociación», pobres y, en sí mismos, faltos de diferenciación, aparece, según esto, ahora, una multitud y gradación de reglas sintéticas,

de diversa naturaleza, de la formación de la unidad y, por consiguiente, de la formación del concepto. Lo vario no debe aparecer lo uno al lado de lo otro sin elección ni reglas, sino que debe penetrar en las relaciones de naturaleza más distinta del orden inferior y superior, en caso de que la conciencia deba formar un sistema, una verdadera unidad.

Así, sale Kant aquí del plano de la psicología de la asociación para transformarla y constituir la más ampliamente. La representación de la unidad sintética de lo vario no puede, ante todo, nacer del enlace de elementos dados; se hace, más bien, posible el concepto del enlace en tanto que se añade a la representación de lo vario. (Crít. 131). «Que la fantasía sea un elemento necesario de la percepción misma, es cosa en la cual no ha pensado aún psicólogo alguno. Esto, proviene, en parte, de que se limitaba esta facultad sólo a la reproducción, en parte, de que se creía que los sentidos no sólo nos proporcionan impresiones, sino que hasta las reunían y producían imágenes de los objetos, para lo cual, aparte de la receptividad de las impresiones, se exige aún algo más, a saber, una función de la síntesis de las mismas.» (Crít. A, 120. Nota.)

Pero, con esto, retrotrae de nuevo la crítica de las teorías psicológicas al conocimiento fundamental trascendental. No podríamos probar de otro modo y justificar contra las objeciones sensualistas el valor general del concepto, que mostrando que, en la intuición misma, la función del concepto se muestra ya activa. El valor de tales conceptos depende, en adelante, de esta acción suya. La sensibilidad es lo que «realiza» primeramente el entendimiento, en tanto que, al mismo tiempo, le «restringe», en cuanto le refiere a la región en la cual puede sólo cumplir su propia obra lógica. Los conceptos del entendimiento no deben conocer otro ni un más alto fin que hacer posible y fijar en un sólo sentido el orden espacioso temporal de los fenómenos mismos. Así, la categoría de causa, es vacilante y ambigua en tanto que la aplicamos sin distinción a cualquier contenido arbitrario, en tanto que investigamos, tal vez, la causa de la existencia en general, el fundamento del «mundo» o de la materia. Recibe primeramente su sentido firmemente circunscrito y, por tanto, su validez necesaria, cuando hemos comprendido que, simplemente, pretende servir a las relaciones temporales de los acontecimientos que, por consiguiente, sólo se puede aceptar y exigir una causa para todos los cambios que entran en el tiempo. El mismo pensamiento se puede después formular con respeto al concepto de magnitud y de realidad, de sustancia y de comunidad. La limitación de las categorías a la sensibilidad, significa, sin duda, una exigencia completamente nueva y paradójica frente a la Metafísica racionalista; pero, primeramente en ella llega a una clara y completa expresión el carácter propio de la crítica de la razón que, igual y esencialmente, pretende ser una crítica de la *experiencia*.

Hemos visto que, el enlace que es designado por el concepto del «yo», debía ser conseguido según un criterio objetivo, si había de fundar, por otra parte, por sí, una unidad verdadera, no solamente un conjunto de representaciones que siempre se pudiera resolver de nuevo. La unidad objetiva de la conciencia de sí mismo, el pensamiento del yo empírico, presupone, él mismo, una unidad objetiva de la conciencia de sí mismo, esto es, un contenido de reglas generalmente válidas. El yo del sentido interno no significa más que una conexión de modificaciones singulares de la conciencia, las cuales, en diferentes sujetos, son distintas y, por consiguiente, completamente casuales, mientras que, la forma pura de la «conciencia en general», muestra simplemente las condiciones bajo las cuales está todo lo vario en tanto que ha de ser pensado como tal -indiferentemente al tiempo y a las circunstancias psicológicas bajo las cuales este pensamiento es realizado. Con esto, no preguntamos por la

determinada realización actual del pensamiento en un individuo empírico, sino sólo y simplemente por las exigencias generales lógicas de toda realización de esta clase. Las representaciones no llegarían a ser «mis» representaciones si no fuesen necesariamente según las condiciones bajo las cuales sólo pueden coexistir en una «conciencia general de sí mismo». (Crit. 132, 139). Por eso, la proposición, que toda conciencia empírica diversa debe estar enlazada en una conciencia de sí mismo única, es, simplemente, el principio primero y sintético de nuestro pensamiento. «Pero no se debe olvidar que, la mera representación yo, en relación a todas las otras (cuya unidad colectiva hace posible), es la conciencia trascendental. Ahora bien, esta representación puede ser clara u oscura; esto no empece, en modo alguno, para la realidad de la misma; pero, la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento, descansa necesariamente sobre la relación con esta apercepción como una facultad.» (Crit. A. 117. Nota.).

Ahora solamente está cerrado el círculo total de la investigación crítica. Pues se muestra ahora que, sin los principios objetivamente válidos del conocimiento, no solamente la experiencia externa, sino también la interna, perdería toda consistencia; que, sin tales principios, sería igualmente imposible hablar de un yo empírico como de un objeto de la naturaleza. Y esto significa, sin embargo, en esta conexión de la frase, que también nosotros mismos nos somos dados solamente como «fenómenos». Tampoco podemos separar el propio yo de todas las funciones del conocimiento en general, y colocarle enfrente de ellas como objeto absoluto. Si afirmamos de él que le conocemos como «es» en realidad, esta afirmación se mantiene justamente; pero no se pone en él algún otro modo más alto y más cierto del ser que el que corresponde también a las cosas empíricas exteriores. Reconocemos el yo empírico como «debe ser representado como objeto de la experiencia en la continuidad universal de la experiencia», y no según lo que pueda ser fuera de la relación con la experiencia posible. (Comp. Crít. 314). Pero, la forma y el supuesto fundamental de este modo de la representación bajo la cual está, por consiguiente, todo saber acerca de nuestro «yo», nos es dada en la intuición pura de tiempo. Mas éste no se debe concebir aquí simplemente como una pluralidad en general, como la Estética trascendental le determina y aísla por consideraciones metódicas, sino que comprende, al mismo tiempo, en sí, la unidad sintética del entendimiento, y encierra su valor fundamental puro. En este punto llega, por consiguiente, la oposición contra la Psicología sensualista a su expresión más clara. Para el psicólogo sensualista la experiencia es un producto del tiempo; nace y se desarrolla en tanto que, en el transcurso del tiempo, reúne en firmes lazos asociativos las impresiones que, primeramente, carecían de relación. Aquí, pues, se presupone un trascurso objetivo del tiempo mismo, una serie objetiva de impresiones para hacer, por este modo, comprensible el valor de los conceptos generales. Pero el método crítico sigue, por otra parte, el camino contrario. No pregunta, en primer término, por los acontecimientos reales en el tiempo, sino por las condiciones del juicio sobre las relaciones de tiempo, por las condiciones bajo las cuales podemos sólo poner dos contenidos en las relaciones de igualdad o de sucesión. Y estas condiciones las descubre y fija en puros conceptos lógicos de relación, que, por consiguiente, poseen verdad igualmente inevitable para todo lo que nos pueda ser siempre dado en el tiempo, para el conocimiento del objeto como del yo. Por falta de prejuicios que la psicología genética quiera emprender su obra, es innegable que opera, desde un principio, con el concepto de tiempo objetivo y que, sin él, no podría ni plantear su cuestión. Basta, por tanto, analizar este concepto único para descubrir, en su base, aquellos principios inteligibles de cuyo derecho duda el sensualismo. Que señalemos a las impresiones una posición precisamente determinada en el tiempo, que las concibamos dadas en una sucesión fija, esto no es posible de otro modo que por que las sometamos a aquellos principios generales del juicio que Kant comprende bajo el nombre de «analogías de la experiencia». La prueba de

estas analogías, la prueba del principio de *sustancia*, como del de *causalidad* o de *efecto recíproco*, «no nace de la unidad sintética en el enlace de las cosas en sí mismas, sino de las percepciones y, ciertamente no de éstas en relación a su contenido, sino de la determinación del tiempo y de la existencia en él según leyes generales. Esas leyes generales contienen, pues, la necesidad de la determinación de la existencia en el tiempo en general (por consiguiente, según una regla del entendimiento, *a priori*), si la determinación empírica ha de ser válida objetivamente en el tiempo relativo, por consiguiente, si ha de ser experiencia.» (Proleg. § 26). No es el juego casual de la asociación lo que produce y funda la concepción de la causa, sino que, por el contrario, es sobre este pensamiento sobre el que descansa toda representación de un suceso objetivo, ya se le conciba determinado física o psicológicamente. El entendimiento es, por medio de la unidad de la aperccepción, la condición *a priori* de la posibilidad de una determinación continua de todos los lugares del tiempo de los fenómenos a través de la serie de causas y efectos. (Crítica, 256). Aunque, después, toda ley especial sea sacada de la experiencia, la proposición, que *hay regularidad en general*, no es, en modo alguno, consecuencia de la experiencia, sino una suposición constructiva de la función de la experiencia misma, cuya función, por su parte, conduce, primeramente, al conocimiento de los objetos.

Por consiguiente, el problema de la «conexión» entre el alma y el mundo, entre el yo y las cosas exteriores, ha perdido aquí, por primera vez, todo su peligro dialéctico. Pues no se trata aquí ya «de la comunión del alma con otras sustancias desconocidas y extrañas fuera de nosotros, sino sencillamente del enlace de las representaciones del sentido interno con las modificaciones de nuestra sensibilidad externa y de cómo éstas pueden ser enlazadas entre sí según leyes permanentes, de tal manera que se conexionen en una experiencia.» (Crít., A. 386). En otras palabras, no se refiere a la conexión de los objetos de conocimiento, sino a la de los medios de conocer. Y sería una mera «dificultad artificiosa» que quisiésemos dar, de nuevo, a este problema una aplicación metafísica. ¿Cómo sea posible la intuición externa en general en un sujeto pensante?; ¿cómo puede entenderse que, la forma pura del espacio, sea un momento y una condición de nuestra propia conciencia empírica?; sobre este problema, sin duda, «no le es posible a hombre alguno encontrar una respuesta y no se puede llenar nunca este vacío de nuestro saber, sino indicar que, a los fenómenos externos, se atribuye un objeto trascendental, el cual es la causa de esta clase de representaciones, pero que no conocemos ni habrá de obtener alguien un concepto de él.» (A. 393). Pero esta designación no produce, en modo alguno, un contenido nuevo; no sirve, en modo alguno, a la solución, sino simplemente a la defensa contra la pregunta. Aquí, es de notar, ante todo, que, «al entendimiento humano no se le debe culpar de que no conoce lo sustancial de las cosas, esto es, de que no las puede determinar por sí solo, sino, más bien, de que pretenda conocer determinadamente, igual que una mera idea, un objeto dado.» (Proleg. § 46). Pues si yo pregunto si el alma es «en sí» material o de naturaleza espiritual, esta pregunta no tiene sentido alguno; pues, por el puro concepto de «en sí», por la abstracción de todas las condiciones del conocimiento, elimino, no meramente la naturaleza corporal, sino toda la naturaleza en general, esto es, todos los predicados de cualquier experiencia posible. Faltan, en adelante, todos los medios para concebir un objeto de mi concepto, lo cual, sin embargo, puede sólo justificar que le atribuya un sentido. (Crít., 712). Por consiguiente, los pensamientos dogmáticos que en este punto pueden nacer, no se pueden acallar de otra manera que por el conocimiento metódico claro de que al entendimiento no le es dado divagar en mundos inteligibles, así como tampoco en el concepto de ellos. (Crít., 345). Si planteamos el problema en el sentido estrictamente crítico, si nos mantenemos firmes en que todo el ser de los fenómenos se resuelve en su regularidad empírica y en ella está completamente encerrado, podemos preguntar solamente: «cómo y por qué causa las

representaciones de nuestra sensibilidad exterior están en enlace entre sí de tal modo que, aquellas que llamamos intuiciones externas, según leyes empíricas, puedan ser representadas como objetos fuera de nosotros; cuya pregunta pues, no contiene, en modo alguno, la supuesta dificultad por explicar el origen de las representaciones existentes de fuera de nosotros por causas que obran de un modo completamente extraño.» (A., 387). De hecho, esta cuestión está ya resuelta por la deducción trascendental de las categorías y por el concepto directivo superior: la unidad de la apercepción. Pues, en virtud del resultado de esta deducción, estamos unidos, yo y el objeto, en un contenido de reglas que están regularmente subordinadas; y, estas conexiones lógicas no pueden sustraerse sin privarse, también por esto, de todo su valor especial y particular. Este valor tiene su raíz, solamente, en el enlace sistemático que aquí obtienen, de tal manera, que no es la unidad que, más bien, constituye lo originario y necesario, sino, por el contrario, la dualidad, la división y la experiencia en dos mitades distintas, lo que constituye el problema propiamente tal. Pero el dualismo que aquí nace no se ha de tomar en el sentido «trascendental», sino solamente en el sentido empírico. En las relaciones de la experiencia nos es dada la materia, así como el yo, como «sustancia en el fenómeno», «y, según la regla que conduce estas categorías a una experiencia en relación a nuestras percepciones externas, así como internas, deben también ser enlazados entre sí los fenómenos de ambas partes». (A., 379). Aquí es pronunciada la palabra decisiva: no puede haber para nosotros dos clases de sustancia, absolutamente separadas, heterogéneas, porque la categoría de sustancia, porque la función que ejercita este concepto es sólo una; porque, por consiguiente, desde el principio, existe un *forum* común del conocimiento, al cual pertenecen ambas clases de objetividad. Las teorías metafísicas del influjo físico, de la armonía preestablecida y de la asistencia sobrenatural padecen todas de la misma falta de base, porque, todas ellas, eluden este *forum* y le desdeñan. Establecen, por una subrepción dogmática, el contenido del conocimiento, fuera del dominio de sus reglas fundamentales, prescindiendo, por consiguiente, desde el principio, del supuesto de toda comprensibilidad. Así, pues, todas estas teorías no contradicen tanto a la opuesta como a su propia suposición dualista. (A., 390. s.).

Por esto, el materialismo y el idealismo se muestran ahora, si se toma a ambos en su sentido metafísico ordinario, igualmente como proyecciones arbitrarias. La «Refutación del idealismo», que añade la segunda edición, no es, en modo alguno, añadida exteriormente, sino que se corresponde, del modo más exacto, con las condiciones fundamentales de la Crítica de la razón. Desde el principio, el problema del idealismo kantiano, no atañe a la existencia de las cosas, sino al valor del conocimiento; no es la «subjetividad» del espacio, sino la objetividad de la Geometría lo que debía ser probado. En esto está de hecho la diferencia más firme de principios frente a Berkeley, la cual es designada a través de los Prolegómenos, y también realizada en estricto sentido histórico. El idealismo de Berkeley significa el intento paradójico de probar un dominio metafísico absoluto desde un punto de partida puramente sensualista. Ambas tendencias se reúnen en un rasgo común. La experiencia es tomada por Berkeley -como Kant le reprocha- como el criterio inteligible generalmente válido de su verdad; pero, precisamente, esta su degradación lógica, debía servir para estrechar más firmemente la conexión con el origen metafísico que para ella es admitido. El «diseño romántico» que se manifiesta aquí cada vez más, se opone ahora a la serena intención crítica «de comprender, simplemente, la posibilidad de nuestro conocimiento *a priori* de los objetos de la experiencia». (Proleg. [Apéndice.](#)) Ahora no se puede ya preguntar si los objetos de la naturaleza existen de la misma manera que nuestro yo espiritual; sino si nuestros enunciados acerca de ellos son de la misma certeza que los de las modificaciones de nuestro propio «interior». Pues se mantiene firme, como resultado para nosotros, que tampoco el ser del yo empírico es dado de otro modo en la experiencia, y, por

consiguiente, que está condicionado por la forma de la experiencia. Pero, esta forma fundamental, incluye la intuición interna como la externa, incluye el espacio como el tiempo como momentos del mismo origen. No podemos hablar de nuestro yo empírico de otro modo que en tanto que, por decirlo así, le colocamos delante del objeto y le elevamos de él; pero esta diferenciación presupone necesariamente la intuición del espacio en el cual solamente nos pueden ser dados los objetos.

El conocimiento empírico del yo no es, por consiguiente, de otra clase que el objeto de la naturaleza, y no descansa sobre otras y más válidas bases de certeza. Pero, esta opinión, es solamente la que Kant trata de poner en plena claridad por medio de la «Refutación del idealismo». No debe ser aquí probada la existencia de la «cosa en sí» como de un modo extraño se ha admitido a veces, sino que la obra se limita aquí, sola y únicamente, a la prueba de que exista algo «de modo empírico, por consiguiente como fenómeno en el espacio, fuera de nosotros». «Con otros objetos que aquellos que pertenecen a una experiencia posible nada tenemos que ver, precisamente porque no nos pueden ser dados en experiencia alguna, y, por consiguiente, no son nada para nosotros.» (Proleg. § 49). Los contenidos de los sentidos externos no son menos «reales» que los de los internos, porque aquellos poseen el mismo enlace universal y, por consiguiente, la misma verdad objetiva que éstos. Así, se puede eliminar muy fácilmente el idealismo material; es, pues, una experiencia tan segura que los cuerpos existan fuera de nosotros (en el espacio), como que yo mismo existo, según la representación del sentido interno (en el tiempo). Pero más que esta certeza no puede ser prestada ni exigida desde el punto de vista crítico. La prueba exigida no puede querer demostrar que los cuerpos existan en sí fuera de toda relación con el pensamiento, con el conocimiento en general; solamente quiere indicar que podemos pronunciar juicios válidos de las cosas externas, esto es, «que tenemos de ellas también experiencia y no mera ilusión». Pero esto no puede suceder de otro modo «que si se puede probar que nuestra misma experiencia interior... solamente sea posible bajo la suposición de la experiencia externa». (Crít. 275). Pero el yo no podría hacerse consciente de su existencia como determinada en el tiempo, si el curso y cambio de sus estados internos no se refiriese y fijase sobre algo permanente; pero, este permanente, por su parte, sólo puede ser fijado por medio de la intuición externa que, por consiguiente, se manifiesta como un factor indispensable en la formación del ser «psíquico» mismo. Según eso, al juego del idealismo se le contestará con varias razones; pues si acepta que la única experiencia inmediata sea la interna y que de ella hacia afuera sólo laboriosamente y por medio de desviaciones puede concluirse a cosas exteriores, se muestra ahora que la experiencia exterior es propiamente inmediata, porque, sin ella, no sería posible enlace alguno necesario de los fenómenos en el tiempo, por consiguiente, no sería posible «objetividad» alguna en el sentido crítico. La percepción externa no prueba algo real en el tiempo que fuera su fuente y su causa, sino que es esa realidad misma en tanto que está bajo leyes necesarias. Lo «real» de los fenómenos externos es, pues, real, no como un algo que exista tras ellos, sino como aquel contenido de la experiencia por el cual reacuñamos la mera percepción, en tanto que aplicamos a ella las reglas «formales» del conocimiento. «Me es tan poco necesario concluir en relación a la realidad de los objetos exteriores como en relación a la realidad del objeto de mi sentido interno (mi pensamiento), pues no hay, por ambas partes, otra cosa que representaciones, cuya percepción inmediata (conciencia), es, al mismo tiempo, una prueba suficiente de su realidad. Por consiguiente, el idealista trascendental es un realista empírico y concede a la materia, como fenómeno, una realidad que no debe ser deducida sino percibida inmediatamente.» (A. 371). La realidad empírica se llama «inmediata» en tanto que no es necesario, para asegurarse de ella, tender, sobre la conciencia, a otro modo de ser completamente distinto; pero es claro que debe ser considerada, al mismo tiempo, como

mediata, en el sentido lógico, por las condiciones del pensamiento como por las de la intuición pura.

El enlace del «yo» a las condiciones del conocimiento en virtud de las cuales nace y por las cuales es solamente fijable, recibe después su solución y su sello característico más claro en la Crítica de la Psicología racional. Quien separa el concepto del yo de su origen lógico cae, con esto, en los parallogismos del concepto del alma. La mera proposición «yo pienso», es el «texto único de la Psicología racional del cual debe desenvolverse toda su sabiduría». Sin embargo, esta proposición no contiene otra cosa que la mera forma de todos los juicios en general que entra como tal en cada enunciado, pero que, precisamente por eso, no puede hacer que nazca de sí contenido alguno de ser determinado, característicamente diferenciado. A fin de que las representaciones sean consideradas como representaciones de una conciencia, deben referirse recíprocamente la una a la otra, deben ser enlazadas en unidad por el acto de la apercepción que acompaña a cada una de ellas. Pero este acto del enlace no representa contenido alguno especial que fuese dado al lado del contenido singular de la representación. Y así es, pues, simplemente de un tal contenido, del que procede la doctrina racional del alma. No le basta que yo la considere como una relación lógica, como un punto de unidad inteligible para pensar, sino que quiere manifestar de sí mismo predicados metafísicos absolutos, como la indivisibilidad y la inmaterialidad, la personalidad y la persistencia ilimitada. Pero, con esto, se cambia, un puro principio condicional hipotético en una afirmación categórica sobre el mundo de los objetos efectivos. Sabemos, sin duda, que si se ha de producir la conciencia, y en tanto que se ha de producir, deben ser cumplidas ciertas condiciones previas; pero esta idea no puede justificar la afirmación de que, sobre las fronteras en las cuales la experiencia nos lo manifiesta, deba existir necesariamente la conciencia. Que yo, en todo el tiempo en el cual soy consciente de mí, soy consciente como una unidad, es una proposición irrefutable y aun idéntica, puesto que la conciencia no significa otra cosa que precisamente este encadenamiento; pero esta afirmación analítica no puede servir, en modo alguno, para extender el ser y la personalidad del yo sintéticamente sobre las limitaciones empíricas, en las cuales me son ambos dados. «Pues el yo está ciertamente en todos los pensamientos; pero con esta representación no está enlazada la menor intuición que le diferencia, de los otros objetos de la intuición. Se puede, en verdad, notar que, esta representación, aparece en todos los pensamientos, pero no que sea una intuición constante y permanente, en la cual los pensamientos (como variables) cambiasen.» (Crít., A. 350). Igualmente es, sin duda, exacto que, al mero pensamiento del yo como tal, corresponde un significado cualitativamente unitario que no le permite ser dividido ni partido; pero entre este sentido ideal del concepto del yo y la simplicidad afirmada de la sustancia del yo no existe género alguno de conexión reconocible. La simplicidad de la representación de un sujeto, no es por esto un reconocimiento de la simplicidad del sujeto mismo. (A., 355). La proposición de que el alma sea una sustancia, se puede admitir; pero debe uno advertir que este concepto no nos puede conducir, en lo más mínimo, más lejos, o que no nos puede enseñar cosa alguna de las consecuencias acostumbradas de la sutil doctrina del alma, como, por ejemplo, la persistencia del alma después de la muerte, «que designa, pues, solamente una sustancia en la idea pero no en la realidad.» (A., 351).

También en este punto se separa Kant, cuya doctrina se suele comprender como la «conciliación» del empirismo y del idealismo, con igual energía, de las suposiciones de ambas direcciones mentales. El empirismo es rechazado por el concepto del «yo puro», el cual encierra últimamente el contenido total de los principios sintéticos puros. La conciencia no es una suma, no es un mero «paquete» de percepciones sensibles, sino que presupone, para su existencia, modos de enlace necesarios y objetivamente válidos. Pero esta forma de la

validez necesaria no conduce, sobre ella, a ser extraempírico alguno. La actividad libre del *intellectus ipse* no produce ya, en adelante, en tanto que es reconocida y puesta de manifiesto, el acceso al mundo de las mónadas como sustancias espirituales. El pensamiento, tomado por sí mismo, es, como acentúa Kant, «meramente la función lógica, por consiguiente la pura espontaneidad del enlace de lo vario de una intuición meramente posible». «Por esto yo no me represento a mí mismo ni como soy ni como aparezco ante mí, sino que me concibo solamente como cualquier objeto en general de cuyo modo de intuición hago abstracción. Si me represento aquí como sujeto del pensamiento, este modo de representación no representa las categorías de sustancia o de causa, pues éstas son aquellas funciones del pensamiento (juicios), ya aplicados a nuestra intuición sensible, las cuales, sin duda se harían exigibles si me quisiese reconocer. Ahora quiero solamente ser consciente de mí como pensante; como está mi propio yo dado en la intuición, lo pongo aparte, y entonces podría ser para mí el *yo pienso* mero fenómeno; en la conciencia de mi yo en el pensamiento puro soy el ser mismo del cual, sin embargo, aún no me es dado por esto pensar.» (Crítica, 429). Según esto, se consume primeramente la separación de Leibniz. Esta separación no está de manifiesto en la «Estética trascendental», con la cual más bien concuerda, hasta en las particularidades, la doctrina de Leibniz de la idealidad del tiempo y del espacio, sino que es alcanzada en la Lógica y Dialéctica trascendental. El camino y el nacimiento de la Metafísica de Leibniz se puede, de hecho, designar de este modo: comienza con el análisis del concepto subjetivo lógico para terminar con el establecimiento del concepto metafísico de sustancia. La mónada, que designa, en primera línea, la ley de unidad por la cual se conexionan todos los miembros de una serie de cambios, y por la cual reciben su determinación característica individual, se cambia en principio y origen del cambio mismo, en principio activo que hace nacer de sí mismo la serie de las representaciones. Esta noción fundamental, según la cual es derivado y explicado el ser empírico temporal por principios intelectuales más altos, se opone a la deducción trascendental de las categorías. Aquí manifiesta su sentido la doctrina del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Los mismos conceptos de sustancia y de causa no son, según ella, otra cosa que medios para hacer cognoscible la sucesión de los fenómenos y para constituirlos como objetivamente necesarios; no nos pueden, por consiguiente, elevar jamás sobre la condicionalidad de lo temporal en general. El «principio de razón», pierde su sentido metafísico y se limita a la función que puede ejercitar en la Física científica. El «examen lógico del pensamiento en general» no debe, por más tiempo, ser tenido por una determinación metafísica del objeto». Pues, si sucede esto en un solo punto, si creemos sólo comprender de un modo inmediato en nuestro propio yo el ser absoluto, habríamos dado de este modo un paso sobre el mundo de los sentidos, «habríamos entrado en el campo de los nóúmenos, y, entonces, nadie puede discutirnos la facultad de extendernos más en éstos, de edificar y, según la suerte nos favorezca, tomar posesión en él». (Crít., 409, s.). Pero, en verdad, nosotros mismos tampoco podemos hacer otra cosa, «pues pensamos para el fin de una experiencia posible». Aun la unidad de la conciencia sólo la podemos reconocer porque la necesitamos indispensablemente para la posibilidad de la experiencia. (Crít., 420). Aquí se pone de nuevo de manifiesto, del modo más firme, que el «yo» del cual habla la crítica y del cual se ocupa solamente, no es dado como un hecho metafísico, sino que es simplemente descubierto como un requisito lógico, que no le corresponde otro ser alguno que el ser de la condición. Determinamos el yo para aquélla, como lo que necesitamos lógicamente; pero debemos, en esto, preservarnos del error de confundir la abstracción posible de nuestra existencia empíricamente determinada con la supuesta conciencia de una existencia posible aislada de nuestro yo pensante. (Comp. Crít., 427).

Pero aquí viene a parar la crítica de los paralogismos de la doctrina pura del alma a un problema más general. La aceptación de la sustancia absoluta del alma, como la doctrina de sus atributos particulares, constituye sólo un ejemplo especialmente significativo de la inclinación general del pensamiento a cambiar los puros medios en otros tantos objetos de conocimiento. Tratamos, siempre de nuevo, de considerar el yo puro, que no es otra cosa que el «vehículo» de todos los conceptos en general, como un objeto independiente que fuese capaz de una intuición especial, sensible o intelectual. No notamos que, por este «yo, o él, o ello que piensa», no es reconocido absolutamente nada en el sentido objetivo; que, más bien, damos vueltas aquí en un círculo constante, en tanto que debemos condicionar la unidad del yo para enunciar de ella algún predicado. Intentar una teoría racional sobre la proposición «yo pienso», embrolla en una pura tautología, puesto que esta proposición es el supuesto del enunciado de todo juicio, por consiguiente de toda teoría en general. (A., 366, B. 404.) Así me es, sin duda, permitido decir: soy una sustancia simple; «pero, este concepto, o también esta proposición, no nos enseña lo más mínimo con respecto a mí mismo como un objeto de la experiencia, porque, el mismo concepto de sustancia, sólo es usado como función de la síntesis, sin intuición puesta bajo ella, por consiguiente, sin objeto, y solamente vale de la condición de nuestro conocimiento, pero no de cualquier objeto dado». (Crít., 1.^a ed., 356). ¿De dónde proviene esta tendencia invencible a cambiar las funciones del conocimiento en objetos, las condiciones en cosas?; ¿en dónde tiene sus raíces esta inclinación fundamental del pensamiento de la cual procede, en último término, toda Metafísica y de la cual obtiene siempre nuevo alimento? No basta combatir esta inclinación, sino que debemos tratar de entenderla en su motivo último, si hemos de asegurarnos contra ella y contra la ilusión que producen.

✕

IV. La «cosa en sí»

El problema fundamental de la Crítica de la Razón pura se puede caracterizar por el concepto de objetividad. Demostrar la validez objetiva de nuestros conocimientos apriorísticos constituye su tema central. Para satisfacer ese fin esencial se hubo de realizar la crítica de la Metafísica. Pues, la suposición de los objetos absolutos, sobre los cuales descansa esta Metafísica, contiene una contradicción latente contra la validez y la posibilidad de nuestro conocimiento de experiencia. Si la «naturaleza» hubiese de significar el ser de las cosas en sí mismas, no la podríamos conocer jamás, ni *a priori*, ni *a posteriori*. No las podríamos conocer *a priori*, porque el entendimiento, y las condiciones bajo las cuales puede solamente concebir la regularidad formal de su contenido no prescribe a las cosas mismas regla alguna y, por consiguiente, podría solamente obtener de ellas un conocimiento porque le fuesen dadas previamente como objetos según los cuales se guiase y cuyas determinaciones pudiese leer. Pero esta mera adquisición de conocimiento empírico, sería también imposible, si tuviésemos que referirnos a cosas en sí mismas; pues, por la mera experiencia, no se alcanzará jamás aquella necesidad que está ya implícitamente incluida en el concepto del ser de las cosas. (Prol. § 14).

Así, pues, todo conocimiento, para conseguir en sí mismo firmeza y verdad, debe limitarse a la región del fenómeno. Pero, con esto, parece fracasar de nuevo el propósito de toda la investigación crítica. El saber parece degradado en su valor lógico puro, puesto que es constreñido a un círculo limitado del ser. Aun si se evita la confusión corriente entre

«fenómenos» y «apariencia», si la realidad empírica del objeto es reconocida como firmemente fundada en los principios formales del entendimiento, sin embargo parece sustraerse a nosotros la médula propiamente dicha de la realidad. Sigue siendo una esfera del ser más baja, subordinada, la que se abre a nuestro saber, por muy alta que sea la perfección formal que pueda conseguir.

Sin embargo, también aquí, para comprender la posición del problema de Kant en su significación específica, debemos considerarle previamente dentro del círculo de problema general histórico. En primer lugar, la palabra «fenómeno», no posee para Kant sentido metafísico alguno. No la toma del uso del lenguaje de la Metafísica, sino del de la Ciencia natural, en el cual, durante todo el siglo XVIII, estaba sólidamente naturalizada. Para toda la Física newtoniana, el «fenómeno» no significa otra cosa que el objeto empírico, en tanto que nos es conocido y dado inmediatamente, en tanto que se nos manifiesta sensiblemente, sin que tuviéramos necesidad de obtenerle primero por medio de hipótesis metafísicas. Que la Física se refiere solamente a los fenómenos, no quiere decir, pues, que desprecie referir los sucesos naturales a las «cualidades oscuras» que se esconden detrás de ellos, y que, en vez de eso, trate de comprenderlos simplemente en la regularidad matemática de sus series. Por consiguiente, el fenómeno no es aquí un algo que nos fuese solamente conocido de un modo defectuoso como expresión parcial del ser verdadero, sino precisamente lo contrario, aquello de lo cual poseemos un saber más fijo e irrefutable, que, en modo alguno, necesita, para su confirmación, hipótesis trascendentales. El «hecho» puro que, independientemente de toda significación especulativa, se puede establecer en virtud de experimentos científicos, constituye el contenido del fenómeno. No se necesita más que hojear el manual conocido de Ciencia Natural que admitía Kant mismo como la base de sus lecciones de esta ciencia, para encontrar en él inmediatamente el uso de este concepto. «Fenómeno» y «suceso natural» se presentan aquí como conceptos completamente recíprocos. «Aquellos cambios -se dice en los «Primeros fundamentos de la Ciencia Natural» de Eberhard- que podemos notar por medio los sentidos, se llaman sucesos naturales (phaenomena); lo demás lo percibimos sólo por medio del entendimiento.» Así, el fenómeno es aquello que está ante nosotros clara y manifiestamente en el tiempo y el espacio y cuya realidad, por consiguiente, no necesitamos primero inferir. Cuán completamente está Kant dentro de este modo de ver las cosas, se puede, por ejemplo, apreciar en su «Refutación del Idealismo». Que la materia posee realidad empírica se probará aquí, porque ella misma no es más que fenómeno; por consiguiente, su realidad no necesita ser buscada «tras» nuestra representación espaciosa, como una esencia desconocida, sino que nos es dada inmediatamente en la experiencia externa y merced a su forma fundamental.

Por tanto, el fenómeno, según su sentido original, significa simplemente el objeto de la experiencia que, como tal, nunca nos es dado de otro modo que bajo las condiciones de la experiencia. Desde el punto de vista de la ciencia pura, no puede existir fuerza y estímulo alguno para querer hacer abstracción de estas condiciones en las cuales está fundado el valor total positivo de la ciencia. La relatividad del conocimiento no es una mácula con la cual permanezca afectado, sino la fuente y la suposición de sus acciones propias y más altas. En este respecto, se eleva Kant también sobre la teoría del conocimiento del «positivismo», tal como está representado en el siglo XVIII, especialmente por los grandes investigadores matemáticos, por d'Alambert y Maupertius. La limitación al mundo de los fenómenos no contiene para él ya nada de aquella resignación escéptica que aquí todavía resuena distintamente por todas partes. «Si las quejas de que no vemos el interior de las cosas han de significar tanto como que no conocemos, por el entendimiento puro, lo que pueden ser en sí las cosas que nos aparecen, son completamente injustos e irracionales; pues pretenden que se

pueda conocer cosas aun sin sentidos, por consiguiente, que tengamos una facultad de conocer completamente diferente de la humana, no sólo según el grado, sino hasta según la intuición y el modo; así, pues, no debemos ser hombres, sino seres de los cuales nosotros mismos no podemos dar idea de si son posibles, aún más, de como estén constituidos. La observación y el análisis de los fenómenos penetran en el interior de la naturaleza, y no se puede saber hasta dónde puede esto llegar con el tiempo. Pero aquellas cuestiones trascendentales que se elevan sobre la naturaleza, no las podríamos jamás en todo caso contestar, aunque se nos descubriera toda la naturaleza, puesto que nunca nos es dado observar nuestro propio espíritu con otra intuición que la de nuestro sentido interno. Pues, en el mismo, está el secreto del origen de nuestra sensibilidad.» (Crít. 333 sig.). El secreto de que, en general, podamos sólo conocer merced a determinadas condiciones, de que sean precisamente la intuición de espacio y tiempo, así como las categorías puras, aquellas por las cuales solamente entendamos algo, no se puede investigar retrospectivamente, más allá, en su origen metafísico, sino que nos debemos satisfacer aquí con la concepción lógica de que, si prescindimos de este modo de pensar, no queda ya un yo, como tampoco un objeto. El que pregunta por lo absoluto interno de la materia, en vez de investigarla en todas sus conexiones y relaciones mecánicas, se entrega a un «mero capricho» y pierde, por eso, la realidad propiamente concreta de la cosa. Así como, el físico, no necesita conocer la fuerza secreta que atrae hacia la tierra los cuerpos pesados, sino que se contenta con reconocer el hecho de la caída misma en su condición objetiva y en su medida exacta, así, la obra del metafísico, no consiste, en lo sucesivo, en descubrir el «fundamento» último de la conciencia para explicar por este medio el hecho de que se produzca en general en nosotros la percepción, como de que pensemos bajo esta o la otra forma. Solamente podemos pretender saber por qué camino y en virtud de qué condiciones se produce la forma científica de la experiencia de la mera materia de la observación. No investigamos ya más de dónde procede la experiencia, sino que preguntamos qué es según su pura estructura lógica. Que el método propio de la Matemática sea fundamentalmente el mismo que Newton ha introducido en la Ciencia Natural, lo había ya manifestado la obra precrítica sobre la «Precisión de los principios de la Teología Natural y de la Moral». Pero la Ciencia Natural no nos descubrirá jamás lo interno de las cosas, esto es, aquello que no es fenómeno, y tampoco lo necesita para su explicación física; «y si, ulteriormente, se os ofreciese algo semejante (por ejemplo, influjo de seres inmatrimales, debéis, pues, rechazarlo y no traerlo al curso de vuestras explicaciones, sino fundar siempre éstas sobre lo que pertenece a la experiencia como objeto de los sentidos y puede ser traído a conexión con nuestra percepción real según las leyes de la experiencia.» (Proleg. § 57). Así, la filosofía crítica, no debe conocer un trabajo más alto que el de descubrir la conexión del conocimiento según reglas, y no se debe dejar desviar de él por género alguno de halagos y promesas trascendentales.

Que no conocemos las cosas en sí, no significa, pues, en este respecto, negación vacía alguna, sino que es la expresión de una idea fundamental crítica, altamente positiva. Esta proposición debe ser, ante todo, entendida como la proposición «más trascendental», en el sentido de que se refiere «tanto a los objetos como a nuestro modo de conocimiento de los objetos». No se trata de establecer una relación, aunque sólo negativa, de las cosas absolutas con nuestra facultad de conocer, pues el idealismo de Kant no concierne a la «existencia de las cosas», por consiguiente, tampoco a su relación real con el «sujeto», sino que la afirmación concierne simplemente a la característica del conocimiento mismo. El carácter fundamental, no tanto de las cosas como del saber acerca de las cosas, no es explicarse «en sí mismo», sino poderse solamente realizar en relaciones puras. «Conocer» quiere decir, para nosotros, «condicionar», quiere decir comprender una pluralidad bajo la unidad sintética del entendimiento. La condicionalidad de tal objeto del conocimiento, está, pues, ya contenida en

su función pura; quererla eliminar es tanto como atenerse al fin y rechazar todos los medios para su logro y cumplimiento. La existencia -esto expresa, por consiguiente, la proposición en primera línea- no es nada «en sí misma», sino que, lo que se entiende por este concepto, puede siempre ser fijado, primeramente, por la adición de una determinada condición del conocimiento. En el uso popular del lenguaje, hablamos igualmente de la «existencia» de una cosa singular sensiblemente perceptible que de la fuerza o del átomo, de la existencia del número como del «habitante de la luna». Primeramente, el análisis teórico más penetrante del conocimiento nos muestra que, confundir todos estos significados, es una ingenuidad crítica, que aquí se trata de una certeza intuitiva, allí de un mero supuesto mental; que, en uno de los casos se trata simplemente de la determinación lógica completa, en el otro de un ser empírico posible que en el curso de la experiencia podemos encontrar, de hecho, un día. Por tanto, el «ser» no es un concepto más determinado de un contenido en general, sino que llega a serlo primeramente cuando fija la instancia del conocimiento a la cual referimos el enunciado, cuando sabemos si la sensación, o la conclusión lógica, si el pensamiento o la intuición deben responder de él. Debe ser siempre concedido un forum determinado de principios, debe siempre ser, igualmente, añadido un índice y exponente del saber, a fin de que el juicio sobre el ser mantenga su sentido claro. Aparte de toda relación a un medio cualquiera de conocimiento en general, el concepto de ser pierde todo significado firme de contenido. Por consiguiente, a la pregunta acerca de qué «objeto trascendental» existe fuera de toda condición del conocimiento, no podemos dar, sin duda, respuesta alguna: «a saber, qué sea, o bien que la pregunta misma no exista, porque ningún objeto de la misma es dado... Así, pues, aquí se trata, dado que valga la expresión común, de que respuesta alguna sea tampoco una respuesta, a saber que, una pregunta acerca de la condición de este algo, que no puede ser pensado por predicado determinado alguno, porque está puesto completamente fuera de la esfera de los objetos que pueden sernos dados, sea completamente nula y vacía.» (Crít., 505).

Con esto está claramente designado el marco general dentro del cual se debe mantener la discusión de la «cosa en sí». La conexión con el sistema de conocimiento tampoco debe ser nunca resuelta, por principio, mediante este concepto. La forma determinada de nuestro conocimiento empírico podría, en verdad, ser abandonada o modificada por él; por el contrario, sería completamente falta de sentido y vacía la exigencia de romper toda correlación con las condiciones del pensamiento en general. No se responda que está en el concepto de la «cosa en sí», designar un ser necesario indeterminado en todo respecto. «Pues rechazar todas las condiciones que el entendimiento necesita siempre para considerar algo como necesario, no me hace entender más, si entonces, por un concepto de un incondicionalmente necesario, pienso aún algo o, tal vez, no pienso absolutamente nada.» (Crít., 621). Constituye una «falsa satisfacción propia de la razón» el creer que, porque elimine todas las condiciones, obtiene lo verdaderamente «absoluto»; pues, en vez de ser establecido, por este medio algo nuevo, más bien es llevado a pleno sentido el concepto de la necesidad misma que, igualmente, es un concepto del conocimiento y, por consiguiente, supone el sistema de las condiciones del conocimiento. Este modo de conclusión, en virtud del cual se cree alcanzar el perfeccionamiento de sus conceptos, conduce, por consiguiente, sólo a la abolición de toda comprensión en general. (Crít., 638).

Así, el concepto de la «cosa en sí», como cualquier otro concepto con el cual operamos, necesita justificación crítica y «deducción»; así, necesita ser designado, en todas sus fases particulares, el camino que a él conduce y asignado distintamente el lugar en que nace en el todo de conocimiento. Sería un error completo, si se quisiera eliminar esta deducción lógica con la indicación de que, el contenido que aquí está puesto, debe representar y significar un

«incognoscible.» Sea de esto lo que quiera, es, en todo caso, cierto que, el concepto de la cosa en sí, como concepto, está bajo el «criterio» de la «verdad» lógica y de conocimiento teórico y tiene que confirmarse antes que ellas. Es una particularidad de la Filosofía trascendental que no debe rechazar cuestión alguna que nazca en su curso bajo el pretexto de que no posee medio alguno para su solución. Pues la razón, que ha presentado el problema y, por consiguiente, ha creado el objeto del planteamiento de la pregunta, debe también encontrar en sí misma el medio de descomponerla de nuevo, regresivamente, por el análisis en sus momentos particulares y, con esto, de resolverla críticamente. Ningún pretexto de una ignorancia inevitable y una profundidad sin base puede libertar aquí del compromiso de contestarla fundamental y completamente; «porque, precisamente el mismo concepto que nos pone en situación de preguntar, nos debe hacer también completamente capaces de responder a la pregunta, puesto que el objeto no se encuentra, en modo alguno, fuera del concepto». (Crít., 505). Un ideal que traza la razón pura no puede, por eso, llamarse inescrutable; más bien sabe encontrar su asiento y su solución, como idea, en la naturaleza de la razón. «Pues precisamente en eso consiste la razón, en que, de todos nuestros conceptos, opiniones y afirmaciones, podemos dar cuenta, ya sea por principios objetivos o por principios subjetivos, si son una mera apariencia.» (Crít., 642). La totalidad del pronunciamiento de la justificación llena, primeramente, el concepto propio de la «razón» y constituye el contenido este concepto. Así, el concepto de la «cosa en sí», en tanto que quiere ser considerado como un concepto de la razón, no debe tampoco contradecir esta exigencia fundamental. No debe presentarse como una mera hipótesis, como una suposición vaga, sino que, acerca de su legitimidad o ilegitimidad, se debe poder decidir distintamente según criterios claros y seguros. «Opinar» quiere decir aquí, como, en general, en el campo de la razón pura, otro tanto que «jugar con pensamientos». (Crítica, 803, 850.) Aun allí donde, desde el punto de vista del contenido, estamos ante una frontera del conocimiento, debe, sin embargo, ser establecida esta frontera por medio del conocimiento y comprendida por medio de él como tal. De esta última exigencia, al menos, no nos debe hacer desistir escepticismo alguno. No nos podemos resignar antes de haber conseguido una certeza completa, «ya se trate del conocimiento del objeto mismo o de la frontera dentro de la cual está encerrado todo nuestro conocimiento de los objetos.» (Crít., 789, s.). El pensamiento de la «cosa en sí» debe ser considerado como un pensamiento necesario, si ha de ser tolerado de otro modo, en general, en el sistema de la filosofía crítica.

Si, en último término nos atenemos al desenvolvimiento gradual del significado de la cosa en sí en la Estética trascendental, se muestra que, Kant, no ha progresado aquí, en parte alguna, sobre la concepción contenida en la Disertación del año 1770. La Estética trascendental se mantiene aún apartada de la concepción crítica definitiva que había recibido entretanto el problema de la objetividad. Como, según esto, no pudo aún abarcar en una ojeada y penetrar el objeto de la experiencia en todas sus condiciones, no se ha desenvuelto, por consiguiente, tampoco, hasta la plena claridad crítica, la concepción de su objeto absoluto. La cosa en sí sirve aquí de expresión del hecho de que, nuestra sensibilidad, frente al contenido al cual se refiere, se conduce de un modo puramente receptivo. Puede solamente comprender en las formas del espacio y del tiempo una pluralidad «dada» en las formas de la intuición. Mientras que, según eso, los conceptos se remontan a funciones puras y originarias del pensamiento, por consiguiente, producen, independientemente, el contenido lógico que se manifiesta en ellas, todas las intuiciones se fundamentan sobre la afección. Esta sujeción específica a un dado empírico, que el conocimiento sólo ha aceptado, sin analizarle más y sin poderle perseguir retrospectivamente hasta su origen, debe, no tanto ser explicada por el concepto de la «cosa en sí», como, más bien simplemente designado. «La facultad de la intuición sensible -así caracteriza la Crítica de la Razón Pura en un pasaje posterior este

punto de vista- es propiamente sólo una receptividad para ser afectado en cierto modo con representaciones, cuya relación la una con la otra es una intuición mera del espacio y del tiempo... y las cuales, en tanto que, en estas relaciones (el espacio y el tiempo), están enlazadas según leyes de la unidad de la experiencia y son determinables, se llaman objetos. La causa no sensible de estas representaciones nos es completamente desconocida, y, por eso, no la podemos considerar como objeto; pues tal objeto no debería ser representado ni en el espacio ni en el tiempo (como meras condiciones de la representación sensible), sin cuyas condiciones no podemos concebir absolutamente ninguna intuición. Entretanto, la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, podemos llamarla el objeto trascendental, meramente a fin de que tengamos algo que corresponda a la sensibilidad como una receptividad.» (Crít. 522). Al menos, no queda duda alguna de que, la característica que es introducida por el «objeto trascendental», puede sólo representar, en todo caso, una determinación de nuestro modo de conocer. Describe una condicionalidad que se encuentra en el contenido de la conciencia misma y que se puede ofrecer como tal.

El concepto del «objeto trascendental» significa, por consiguiente, el intento, no tanto de elevarse sobre el conocimiento en general hasta sus fundamentos absolutos de determinación, como más bien de emplear el concepto de causa, libre de aquella condición del tiempo y el espacio, simplemente según su significado lógico general, y, por tanto, de comprender otro modo de «objetividad» al menos en el pensamiento. De aquí nace -como Kant mismo se expresa en los «Principios fundamentales metafísicos de la Ciencia Natural» con respecto a Leibniz- un concepto del mundo, en sí, propiamente platónico, en tanto que, considerado no, en modo alguno, como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí misma, es meramente un objeto del entendimiento que, sin embargo, está en el fondo de los fenómenos de las cosas, no en el sentido de que debe explicar el mundo de los fenómenos, sino que solamente es puesto al lado de él como correspondiente, pero perteneciente a un mero mundo inteligible. Nuestro conocimiento de experiencia descansa, como vemos, sobre la penetración de dos medios de conocer distintos y, a primera vista, heterogéneos. Sólo el todo de estas condiciones, sólo la penetración de los conceptos y las intuiciones los unos en las otras, hace nacer en nosotros el objeto de la naturaleza. Si, ahora, pensamos alguna de estas condiciones separada del todo complejo y consideramos la acción que puede realizar sola por sí, tal abstracción no encierra en sí la más mínima contradicción. Una separación de tal clase sigue siendo un pensamiento posible, independientemente de que pueda pretender valor alguno de conocimiento positivo. Las categorías se extienden, según su origen, más allá que la intuición pura del espacio y del tiempo, puesto que son simplemente expresiones de la función general del juicio que, como tales, pueden ser consideradas en su significado puramente abstracto y abstraídas de todo contenido especial. Está próximo al pensamiento de que, esta diversidad de los orígenes, también permite una diversidad del empleo; del cual debe resultar entonces otro aspecto de la realidad que aquel que nace de la acción recíproca del entendimiento y la sensibilidad. Al objeto del «fenómeno» se opondría entonces otro que, realmente, debería valer con él como «el más general» porque se mantiene libre de las condiciones especiales limitadoras de la intuición sensible.

Pero esta generalidad, que todavía en la Disertación valía como la ventaja propia del conocimiento intelectual, sigue siendo, sin duda, desde el punto de vista de la crítica de la razón, de un valor cuestionable. Pues es de naturaleza analítica, no sintética; elimina, con la limitación del concepto, igualmente, la condición bajo la cual sólo puede ser eficaz y fructífera para el conocimiento. El concepto de un objeto, como sería simplemente ofrecido en el «entendimiento puro», no contiene, sin duda, contradicción alguna inmediata y, en tanto, no se puede, de un modo puramente lógico, discutir y contradecir; pero esta libertad de

contradicción se obtendrá aquí, como en todo concepto ontológico, por el vacío completo del contenido concreto. Donde no se ha puesto nada concreto, no hay, sin duda, tampoco nada que se pueda contradecir. Así, la causa «no sensible» de los fenómenos, en la cual se afirmaba aún, primeramente, la Estética trascendental y respecto a la cual no podía ejercitar de hecho, crítica alguna completa y enérgica, dentro de su estrecho horizonte visual, se cambió, en el curso de la investigación, cada vez más, en un concepto puramente negativo y problemático que, en vez de eliminar en algún lugar la condicionalidad de nuestro conocimiento, debe solamente traerla a una expresión aún más fuerte. El capítulo «del principio de la diferencia de todos los objetos, en general, en fenómenos y nóúmenos», hace aparecer, de modo más marcado, esta transformación que era exigida por la crítica realizada, entretanto, de los conceptos puros del entendimiento. Si el entendimiento llama meramente fenómeno a un objeto en una relación, se forma aún, sin duda, al mismo tiempo, fuera de esta relación, una representación de un objeto en sí mismo; pero, en esto, debe librarse de tomar el concepto completamente indeterminado de una existencia intelectual, como un algo en general fuera de nuestra sensibilidad, por el concepto determinado de una existencia que pudiéramos reconocer de algún modo por el entendimiento. Lo que se gana con tal representación no es un objeto especialmente inteligible para nuestro entendimiento, «sino que, para un entendimiento, al cual perteneciese, existe un problema, a saber, no reconocer su objeto discursivamente, por las categorías, sino intuitivamente en una intuición no sensible, como objeto del cual no nos podemos formar la más pequeña representación de su posibilidad». (Crítica 306 s., 311 s.). El concepto del nóúmeno no significa, por consiguiente, la especialidad de un objeto, sino el aislamiento intentado de una función determinada del entendimiento. Si hubiese de ser dado por ella un objeto verdadero, diferenciable de todo fenómeno, no bastaría que librase yo mi pensamiento de todas las condiciones de la intuición sensible, sino que debería aún, además, tener fundamento para aceptar otro modo de intuición que la sensible, para lo cual, entretanto, no me autoriza hecho positivo alguno singular del conocimiento. Finalmente, pues, «la posibilidad de tales nóúmenos no está garantizada, y el circuito, fuera de la esfera de los fenómenos, está (para nosotros) vacío, esto es, tenemos un entendimiento que se extiende problemáticamente más allá de aquélla, pero no tenemos intuición alguna, ni siquiera el concepto de una intuición posible por la cual nos pudieran ser dados objetos fuera del campo de la sensibilidad y el entendimiento pudiese ser usado asertóricamente por encima de ésta. El concepto de nóúmeno es, pues, un concepto de límite para poner barreras a las pretensiones de la sensibilidad y, por consiguiente, sólo para uso negativo. Pero no es, igualmente, inventado de un modo arbitrario, sino que concuerda con la limitación de la sensibilidad, sin poder poner, sin embargo, algo positivo fuera del contorno del mismo». (Crít. 310 s.).

Entretanto, si el concepto del objeto absoluto aparece aquí como una creación del mero pensamiento, independiente de toda condición de la intuición, la cuestión capital propiamente dicha, no está, pues, completamente resuelta. Pues, precisamente, esto constituye el problema de cómo puede aparecer al pensamiento la suposición propia como una creación extraña a él, de cómo puede aparecérselo bajo la forma de una cosa independiente, libre de toda relación con el conocimiento. Pero la respuesta crítica clara a esto puede darla, primeramente, la Lógica trascendental. El fin esencial que ésta persigue consiste en investigar y esclarecer las condiciones de la posición del objeto en general. Antes de que podamos establecer teoría alguna acerca de la relación del conocimiento con su objeto, debemos comprender, pues, lo que se entiende y se puede entender solamente bajo la expresión de un «objeto de la representación.» «¿Qué se entiende, pues, cuando se habla de objetos correspondientes al conocimiento, por consiguiente, de objetos diferentes de éste? Es fácil de comprender que, de este objeto, sólo se puede pensar como de algo en general x , porque fuera de nuestro

conocimiento, no tenemos nada que podamos poner frente a este conocimiento como correspondiente. Pero encontramos que, nuestro pensamiento de la relación de todo conocimiento con su objeto, trae consigo algo necesario, puesto que este mismo es considerado como aquello que está en contraposición, para que, nuestros conocimientos, no sean determinados al azar y arbitrariamente, sino, en cierto modo, *a priori*, porque en tanto que se deben referir a un objeto, deben también concordar recíprocamente en relación a éste, esto es, tener aquella unidad que constituye el concepto de un objeto. Pero es claro que, puesto que nosotros no tenemos que ver más que con la pluralidad de nuestras representaciones y aquella *x*, lo que corresponde a ellas (el objeto), porque debe ser algo distinto de nuestras representaciones, no es para nosotros nada, la unidad, que hace necesario al objeto, no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de la pluralidad de las representaciones.» (Crít. 1.^a edic. 104 s.). Sólo ahora es penetrada y descubierta completamente la ilusión que nos conduce al objeto «absoluto»; suponemos en él solamente la conexión y el enlace objetivo del contenido de la conciencia en general. La «cosa en sí» nace como lo correlativo, y al mismo tiempo como lo «opuesto» a la función de la unidad sintética; se realiza en tanto que la *x* que, en realidad, es simplemente la unidad de una regla inteligible de la razón, la concebimos como un contenido positivo especial y exigimos que se le reconozca como tal. El «objeto no empírico, esto es, trascendental de las representaciones *x*», no puede ya ser intuitivo por nosotros, pero no porque fuere un algo completamente desconocido, existente por sí, que se oculte tras las representaciones, sino porque significa solamente la forma de su unidad que es añadida a ellas mentalmente, pero que no posee, fuera de ellas, un ser concreto aislado. Se manifiesta, según su total existencia lógica, en la función de la síntesis, mientras que, sin duda, como el «yo estable y permanente» que corresponde a él, no podía jamás «aparecer» como un contenido singular. Así, pues, el «objeto trascendental» no nos es jamás dado de otro modo que como el mero «correlatum de la unidad de la apercepción con la unidad de la pluralidad en la intuición sensible.» «No es, pues, objeto alguno de la intuición en sí mismo, sino solamente la representación del fenómeno bajo el concepto de un objeto en general, el cual es determinable por lo vario del mismo. Precisamente por eso, las categorías no representan tampoco objeto alguno especial dado el entendimiento solamente, sino que sirven para determinar el objeto trascendental (el concepto de algo en general), por aquello que es dado en la sensibilidad y, por este medio, para reconocer los fenómenos bajo los conceptos de los objetos empíricos.» (Crítica, 1.^a edic. 250 s.). En tanto que ponemos igualmente en libertad al entendimiento, puesto que le dejamos ser activo simplemente según las leyes de su propia naturaleza y sin condición extraña limitadora alguna, nace en él, con esto, el pensamiento del «objeto en general»; pues, precisamente, esta es la acción específicamente original del pensamiento, establecer y hacer posible la «objetividad». Pero, esta acción, no puede ser realizada de otro modo que porque el juicio de observación es determinado como juicio de experiencia, por consiguiente no se abandona a la pluralidad sensible en general, sino que se comprende bajo determinados puntos de vista mentales y se ordena según ellos. Si concebimos rota esta conexión, nos queda ciertamente, la palanca de la objetividad, pero nos falta todo asiento y punto de apoyo para ella. En este sentido se puede hasta decir, desde el punto de vista del conocimiento sintético, «que, la representación de un objeto como cosa en general, no sea sólo tal vez insuficiente, sino contradictoria en sí misma sin determinación sensible de ella e independientemente de la condición empírica; que se la debe pensar, pues, o con abstracción de todos los objetos (en la Lógica) o, si se acepta uno, bajo las condiciones de la intuición sensible.» (Crít. 335).

Con esto nos vemos, de nuevo, de esta parte, en las fronteras del uso empírico del entendimiento, y así, pues, dentro de ese uso mismo, sólo en tanto que nos esforzamos por

una conclusión universal, se inaugura un nuevo problema con el cual entra también ahora el «concepto de la cosa en sí» en una nueva fase de su desenvolvimiento. Si hablamos de una experiencia dada; si, para expresarnos gramaticalmente, hacemos de la experiencia un sustantivo, está aquí contenida una suposición que parece arriesgada y de doble sentido desde el punto de vista lógico. La Crítica conoce la experiencia solamente como un proceso constantemente progresivo, no como un determinado en sí que propusiese desde un principio este proceso y le estuviese sometido. Sólo la regla general, en virtud de la cual los conocimientos empíricos son afirmados y fundados, no el contenido y la suma de los conocimientos mismos, constituyen para ella el asunto del análisis. Constituye un capricho dogmático traer, en algún punto, este proceso a permanencia y querer abarcar y comprender el todo de la experiencia posible en la intuición real de un objeto. Y, sin embargo, los grados ya alcanzados, nos instan, por otra parte, siempre de nuevo, a medir nuestro conocimiento empírico con el pensamiento de lo accesible en general y a determinar, en virtud de esta comparación, su valor relativo. Sin esta contraposición, sin la conciencia de la relatividad de toda fase singular concreta de nuestro saber de experiencia, no se puede obtener conocimiento alguno en el modo de función generalmente válido. Y, así, hay que resolver aquí una cuestión doble: hay que limitar el «objeto» de la experiencia sin concebir el límite mismo como un objeto especial, de la misma naturaleza que ella. El tema fundamental de la crítica se repite aquí en una nueva forma: el límite debe ser convertido de una cosa en un conocimiento. Esta interpretación del tema aparece igualmente como indispensable tan pronto como miramos retrospectivamente al punto de partida de la investigación. Los objetos de la experiencia no son de otro modo, como aquí ha sido establecido, que como están dados en el juicio; pero una suma de juicios puede sólo encontrar su conclusión y su limitación sistemática en una producción del pensamiento, no en una producción del ser. Aquí, pueden también ser solamente dos clases de valor, no de existencia, las que se oponen la una a la otra. Lo «indeterminado», cuyo concepto nace en nosotros si hacemos abstracción de las limitaciones que son inherentes a toda experiencia singular, no significa otra cosa que la idea de la absoluta integridad en la serie de las condiciones. Pero, sin duda, este valor de la exigencia de la idea, amenaza, siempre de nuevo, convertirse, para el modo ingenuo de ver, en un propio valor del ser. «La razón pura no tiene por designio, bajo sus ideas, objetos especiales que estén sobre el campo de la experiencia, sino que exige solamente la integridad del uso del entendimiento en conexión con la experiencia. Pero esta integridad puede solamente ser una integridad de los principios, pero no de las intuiciones y de los objetos. Sin embargo, para representarse aquéllos determinadamente, los concibe como conocimientos de un objeto, cuyo conocimiento, en relación a aquellas reglas, es completamente determinado, pero cuyo objeto sólo es una idea para traer a la mayor aproximación posible el conocimiento por el entendimiento de la integridad que designa aquella idea». (Pro. § 44).

Esta duplicidad del modo de consideración se manifiesta ya en la mera posición de aquel concepto que está en el fondo de toda Metafísica como un hecho natural: en la definición del concepto del mundo. Por mucho que se distingan las direcciones particulares de la Metafísica en la forma de su explicación del mundo, concuerdan, sin embargo, en una cosa, en que se trata de un problema que, como tal, está expuesto a la luz del día con determinación precisa. Por esto, la Crítica toca aquí, de hecho, a una raíz verdadera de la Metafísica en cuanto combate esta suposición. Lo que significa el concepto del mundo, permanece tan poco firme sin un análisis más penetrante, que en él, más bien, se pueden encontrar los fundamentos para determinaciones completamente opuestas. Según la interpretación que recibe este concepto, conduce a predicados completamente opuestos; se pueden enunciar de él, con igual razón lógico-formal, la limitación o la ilimitación, la existencia de fronteras o la no existencia, la duración limitada o eterna. Pero la fuente de todas estas limitaciones antinómicas está

simplemente en que el concepto del mundo, en todos estos juicios, está exento ya de su fundamento propiamente lógico. Su significado crece en él solamente en conexión con el concepto de la experiencia, del cual no podrá ser aislado y al cual no puede ser opuesto como resultado independiente. Los «fenómenos», en el mundo, no son otra cosa que «conocimientos empíricos», por consiguiente, sólo pueden ser comprendidos y juzgados bajo las condiciones según las cuales nos son conocidos. (Crít., 527). Pero si se atiende uno firmemente a esta exigencia, desaparece inmediatamente la apariencia de la antinomia. Pues lo que, como determinación sería contradictorio, lo uno de lo otro, en la cosa absoluta, puede ser concedido y conciliable como indicio en la característica lógica. La experiencia nos ofrece, de hecho, según el punto de vista desde el cual se la considere, ambos rasgos aparentemente opuestos. Es, igualmente, finita e infinita: lo primero si atendemos solamente al resultado que en ella siempre se presenta; lo segundo, si tomamos en consideración el modo y la regularidad del progreso en el cual son solamente asequibles los resultados individuales.

Así, pues, sobre esta base, recibió el problema un giro sistemático completamente nuevo. Reconocíamos como una concepción crítica fundamental que, todo enunciado sobre la existencia, necesita de un exponente que nos indique en relación a qué «facultad» del conocimiento pretende ser entendido y ante qué forum del juicio pretende afirmar su cualidad. Según la elección de este exponente puede, la afirmación de la existencia, encerrar un sentido diferente. Ahora, esta intuición fundamental se puede confirmar en un problema singular completo. El todo de la experiencia posible, que designamos con el nombre «mundo», posee, para nosotros, ser verdadero, en tanto que necesitamos propiamente la idea de este todo para señalar al individuo su posición verdadera y presentarle en enlace universal sistemático; pero, como ser, no nos es «dado», sino «propuesto»; por consiguiente, presenta, frente al objeto capaz de ser intuido, una realidad de otro orden. Este orden no ha de designarse, pura y simplemente, como subjetivo, pues, la razón, no será conducida a su idea, arbitraria, sino necesariamente, en el progreso continuo de la síntesis empírica, si quiere concebir lo que sólo puede ser siempre determinado condicionalmente según reglas de la experiencia, libertado de toda condición y en su totalidad incondicionado. (Crítica, 490). Y, en este proceso, nacen de la razón solamente los conceptos de los objetos especiales. La regla del progreso, no expresa, sin duda, qué sea el objeto, sino como esté dispuesto el regreso empírico; no «anticipa» lo que está dado en sí en el objeto antes de todo regreso, sino que «postula» solamente lo que ha de suceder, en el regreso, por parte nuestra. (Crít., 537 s.). Pero, con esto, será, igualmente, encontrado y determinado, de un modo mediato, como aquello cuyo ser no puede ser alcanzado y establecido de otro modo que por el proceso de la deducción empírica de conclusiones. Si el principio puede ser confirmado según su significación subjetiva, para determinar el uso mayor posible del entendimiento en la experiencia, «es precisamente como si determinase en sí mismo, *a priori*, los objetos como un axioma (lo cual, por la razón pura, es imposible); así pues, éste, en relación al objeto de la experiencia, tampoco podría tener mayor influjo sobre la ampliación y rectificación de nuestro conocimiento que el que se manifiesta activo en el uso más extenso de la experiencia de nuestro entendimiento». (Crít., 544 s.). El carácter último y más alto de toda verdad es que se manifiesta productiva en la creación de nuevos conocimientos; así, está, por el contrario, también, cumplida la exigencia propia de la «verdad», donde se hace valer siempre esta productividad. La «idea» no expresa que, en los objetos como tales, se encuentra, para cada condicionado, una serie infinita de condiciones, sino solamente que nosotros, por bajos que hayamos podido llegar en la serie, debemos siempre preguntar aún por un miembro más alto, pueda o no pueda ser conocido ahora por la experiencia. (Crít., 546). Pero, la pregunta misma, es una forma y un caso especial del juicio; determinarla y conducirla por un camino

firme es tanto como asegurar el procedimiento por el cual puede ser establecida la objetividad. Buscar la ley de la razón, la unidad de la naturaleza, es necesario, «porque, sin ella, no podríamos tener razón alguna, pero, sin ésta, no podríamos tener uso alguno coherente del entendimiento, a falta del cual no podríamos tener indicio alguno suficiente de la verdad empírica y, así pues, en relación a la última, debemos suponer la unidad sistemática de la naturaleza por completo como objetivamente válida y necesaria». (Crít., 679).

Pero, con esto, el pensamiento de lo «absoluto» ha ganado, de nuevo, un significado completamente positivo en un sentido nuevo. Lo que parecía primero como un eternamente incomprensible, aparece ahora como un principio del entender, como una máxima de la misma formación empírica de conceptos. El pensamiento de lo incondicionado no necesita ser abandonado; pero, en adelante, no debe significar una limitación del conocimiento, sino su motivo permanentemente fecundo. Lo que la Metafísica estimaba como fin, que estaba puesto ante ella y que, sin embargo, nunca podía alcanzar verdaderamente y asir firmemente a pesar de los intentos siempre renovados, se manifiesta ahora como la fuerza de acción permanente del conocimiento que le estimula para resultados siempre nuevos. Las ideas tienen «un uso regulativo excelente e indispensablemente necesario, a saber, el de dirigir el entendimiento hacia un cierto fin, en consideración al cual, las líneas directivas de todas sus reglas, marchan juntas hacia un punto, el cual, aunque sólo es una idea (*focus imaginarius*) esto es, un punto del cual los conceptos del entendimiento no emanan realmente, puesto que está fuera de las fronteras de la experiencia posible, sirve, sin embargo, para procurarles la mayor unidad al lado de la mayor extensión. Ahora bien, de aquí nace, para nosotros, ciertamente, la ilusión de que, esta línea directiva, es trazada desde un objeto mismo que estuviese fuera del campo del conocimiento posible (así como los objetos se ven detrás de la superficie del espejo), pero esta ilusión (cuyo engaño se puede impedir), es, al mismo tiempo, indispensablemente necesaria, si, aparte de los objetos que están ante nuestros ojos, queremos, también, ver aquellos que están más allá de ellos, a espaldas nuestras, esto es, si nosotros, en nuestro caso, queremos ejercitar el entendimiento sobre toda experiencia dada (la parte de la experiencia total posible), por consiguiente, también, para la extensión mayor posible y más remota». (Crít., 672 s.). El «objeto absoluto», que retrocede constantemente ante nosotros si tratamos de acercarnos a él con los medios del conocimiento dogmático, se manifiesta ahora como un reflejo de las fuerzas que determinan y guían la experiencia para un resultado unitario. Cuanto más lejos impulsamos las cosas hacia adelante, tanto más claras aparecen para nosotros, en último término, mediatamente, las condiciones del saber que «están tras de nosotros.» No podemos considerar estas condiciones de otro modo que en la totalidad de sus resultados; pero no creemos, por más tiempo, poderlas cautivar y agotar en un resultado particular.

Así, paso a paso, se transforman, todas las condiciones objetivas del «mundo», en cualidades metódicas de la experiencia. La pregunta acerca de la cualidad del mundo, conduce, en realidad, en tanto que es resuelta completamente, a un nuevo examen de la cualidad del conocimiento. El mundo sensible no tiene magnitud alguna absoluta, pero, el regreso empírico, tiene su regla. (Crít., 549). En este cambio, gana la «Dialéctica trascendental» su plena originalidad histórica. Su obra propia no está en que descubre negativamente las contradicciones de la Metafísica dogmática, sino en que, en tanto que se esfuerza en perseguir estas contradicciones hasta sus fuentes, pone, simplemente, con esto, una capa más profunda de conceptos sobre la base de la experiencia. Así, Kant, no ha descubierto, especialmente, aquellas cuestiones que ha comprendido bajo el nombre de «antinomias» y no las ha introducido en la Filosofía, sino que ya fueron discutidas del modo más profundo, desde los comienzos de la nueva época, por Bayle y Leibniz, por Collier y

Ploucquet. Pero, el rasgo esencial, nuevo, de su doctrina, consiste en que, para él, la contradicción misma se convierte en motivo y medio de la característica positiva de la función pura del conocimiento, de la cual surge sólo el concepto y el problema de la infinitud.

Por consiguiente, cuanto más comprensiva es la aplicación que hacemos de los principios del conocimiento, cuanto más los ampliamos sobre todas las limitaciones puramente casuales, tanto más claramente aparece en ellos, al mismo tiempo, aquella condicionalidad originaria que está contenida en su relación necesaria a la posibilidad de la experiencia. La misma idea de lo absoluto -y con esto se cierra el círculo de la consideración- es solamente la expresión y el modo más penetrante de formular esta relatividad del conocimiento. En los «Principios primeros metafísicos de la Ciencia Natural», con motivo de la discusión del problema del «espacio absoluto», ha llegado este problema a su más clara y característica concepción. «El espacio absoluto -dice- no es necesario como concepto de un objeto real, sino como una idea que debe servir de regla para considerar, en él, meramente como relativo «todo movimiento». En tanto que oponemos a los fenómenos la exigencia de lo absoluto, los reconocemos, con esto solo, completamente en su condicionalidad empírica. Cuanto más se esclarece el pensamiento de la «cosa en sí», que primeramente nos parece elevarse sobre todas las fronteras de nuestro conocimiento, tanto más se fortifica ahora la circunstancia de que, todo nuestro conocer, se mueve en el círculo del relacionar y el oponer. Lo «incondicionado», que oponemos al fenómeno como regla, no es existencia alguna nueva e independiente, sino que refleja solamente esta función pura de la oposición misma, en virtud de la cual hay solamente conocimiento para nosotros. También, el concepto de «la cosa en sí», según las palabras de Platón, da de nuevo un rasgo fundamental, eterno e inmutable, al «pensamiento en nosotros.» Ahora resulta completamente claro por esto, que tal concepto debe aparecer como un concepto distinto sobre los diversos grados del conocimiento; expresa, pues, siempre, solamente en la concepción objetiva, aquel resultado que, en el análisis de la «subjetividad» es, aquí o allí, alcanzado y confirmado. Así, puede aparecer, primeramente, como correlativo de la «pasividad» de la sensibilidad, para convertirse después en imagen de la función objetivadora del concepto puro del entendimiento y, finalmente, en el esquema del principio regulativo de la razón. En este cambio y progreso llega solamente a un desenvolvimiento completo el contenido total del concepto.

Pero la conclusión propia de este proceso mental está fuera de las fronteras de la mera consideración teórica. Es, primeramente, la Ética la que hace aparecer en plena claridad el origen propio del concepto de la cosa en sí y el fin al cual señala. En la región de lo moral se encontrarán de nuevo «data» que justifican la concepción de un orden puro «inteligible» del ser e invitan a ella. Hemos visto ya nacer esta conexión en la historia del desarrollo del pensamiento kantiano y hemos podido proseguirla en el significado que alcanza para todo el sistema. Aquí, solamente, se amplían, de hecho, las fronteras de la experiencia, no en tanto que, más allá de ellas, se abre un nuevo reinado de la realidad objetiva, sino en tanto que se encuentra un principio para juzgar que no se sujeta en su valor general a limitación empírica determinada alguna. La «plebelle apelación a la pretendida experiencia contradictoria» debe enmudecer ante la severa necesidad que se manifiesta en las leyes autónomas de la moralidad. Aquí se descubre, según eso, una espontaneidad que, no solamente debe servir para determinar las condiciones dadas en la intuición empírica, sino, en la cual, nos presentamos como legislador frente de la realidad, para crear, de este modo, una nueva forma del ser: el ser de la personalidad. Así, el mismo hombre es, «sin duda, de una parte, fenómeno, pero de otra parte, en consideración a ciertas facultades, un mero objeto inteligible, porque la acción del mismo no puede ser colocada, en modo alguno, en el orden

de la receptividad de la sensibilidad». En el pensamiento del deber, no procede la razón según el orden de las cosas, tal como se presentan en los fenómenos, «sino que se hace, con plena espontaneidad, un orden propio, según ideas, dentro del cual adapta las condiciones empíricas y, según el cual, hasta declara necesarias las acciones que, sin embargo, no han sucedido ni, quizá, han de suceder». (Crítica, 574 s.). Así, hemos entrado aquí en una nueva esfera de principios de determinación. Pero no puede producirse aquí un conflicto contra la consideración causal y el significado de los fenómenos en tanto que sólo se mantiene el sentido crítico estricto del principio causal. La causa no significa para nosotros sujeción alguna metafísica, fuerza alguna misteriosa en el interior de las cosas mismas, sino simplemente un puro principio lógico en virtud del cual asignamos a los fenómenos particulares su posición objetiva en el tiempo. Es, por consiguiente, un medio mental de ordenar lo vario de la intuición, de tal modo que, su serie en la sucesión, sólo puede ser comprendida de un modo particular, precisamente determinado. Por tanto, que un acontecimiento está condicionado completamente de un modo causal, no significa para nosotros otra cosa sino que, su posición en la serie del tiempo, está fijada objetivamente. Con esta necesidad en la determinación de la relación de tiempo, no puede ponerse en contradicción la nueva forma de la «necesidad» de la cual habla la Ética, porque, desde un principio, pertenece a un modo completamente distinto de consideración. Podemos siempre saber que dos acontecimientos sólo pueden sucederse el uno al otro en esa sucesión única, sólidamente establecida; pero con esta concepción del orden que les asignamos en el «reinado de los fines», no se expresa lo más mínimo sobre el valor que les atribuimos. Los dos juicios descansan igualmente en una dimensión completamente separada; si, el uno, procede a perseguir y ordenar los acontecimientos en el hilo del tiempo objetivo uno, pretende el otro referir a normas determinadas el contenido que está ante nosotros en esta serie firme y cerrada y, por este medio, determinar un orden jerárquico diferente. Así, es aquí, de hecho, posible y exigible una «relación sobre otra clase completamente distinta de relaciones». (Comp. Crít., 585). La contradicción entre causalidad y libertad será conciliada en tanto que ambas son reconocidas como principios y resueltas en principios; en tanto que, al lado de la ley lógica de la causalidad, aparece la regla del juicio moral. Al lado de la recapitulación de los fenómenos en una experiencia determinada universal de la Ciencia Natural, es aún posible «un modo especial de unidad sistemática, a saber: la moral». (Crít., 835). Es, sin duda, el punto de vista del juicio, es la dirección distinta en la cual se enlaza lo vario en la unidad, lo que diferencia la consideración de la causalidad de la consideración de la libertad.

La limitación de estas dos regiones la una de la otra, así como el nuevo enlace sistemático que adquirieron en la Estética de Kant, está, sin embargo, ya, fuera del marco del puro problema del conocimiento. Pero, la ojeada a los nuevos problemas que aquí se presentan, pone también de manifiesto, una vez más, el carácter lógico fundamental de la Filosofía crítica. La filosofía crítica es la filosofía de la libertad. El valor de la verdad del conocimiento, como el contenido de la moralidad, no debe ser referido a resorte cualquiera externo y ser fundado en relación a él, sino que resultan de las leyes peculiares autónomas de la conciencia propia. También el límite que establece el saber en su progreso debe ser entendido como un límite puesto por sí mismo; en tanto que la conciencia le reconoce, no se somete, con esto, a ninguna imposición externa, sino que comprende y afirma solamente su propio poder pleno. «Es intelectual -así definen las Reflexiones de Kant- aquello cuyo concepto es un hacer.» (Refle., 968). En las direcciones distintas del hacer espiritual nacen, para nosotros, los órdenes distintos del ser; nace para nosotros la región de la naturaleza, como la del arte o la de la moralidad. La solución de lo «dado» en la función pura del conocimiento constituye el término definitivo y el resultado de la doctrina crítica.