

KANT ESENCIAL

LOS PENSAMIENTOS SIN CONTENIDO SON VACÍOS,
LAS INTUICIONES SIN CONCEPTOS SON CIEGAS

Introducción y antología por
LUIS ANDRÉS BREDLOW

MONTESINOS / ESENCIAL

A Felicidad

Colección dirigida por Miguel Candel

© Luis Andrés Bredlow 2010
Edición propiedad de Ediciones de Intervención Cultural
Diseño Colección: Miguel R. Cabot

ISBN: 978-84-92616-59-6
Depósito legal: B-9.777-10
Imprime Limpergraf
Impreso en España

Sumario

Introducción	9	3.3. Introducción	120
I. El periodo precrítico	9	3.4. [Intuiciones y conceptos]	
II. La <i>Crítica de la razón pura</i>	24	(Lógica trascendental. Introducción)	132
1. La Estética trascendental	32	3.5. Teoría trascendental elemental	133
2. La Lógica trascendental	38	3.5.1. Primera parte: Estética trascendental	133
2.1. La Analítica de los conceptos	38	3.5.2. Segunda parte: Lógica trascendental. Introducción	138
2.2. La Analítica de los principios	48	3.5.2.1. De la lógica trascendental	138
2.3. La Dialéctica trascendental	56	3.5.3. [División de la lógica]	140
3. Los <i>Prolegómenos</i> y la segunda edición de la <i>Crítica de la razón pura</i>	63	4. <i>Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?</i> (1784)	140
III. La ética	64	5. <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i> (1785)	148
IV. La <i>Crítica de la facultad de juicio</i>	73	5.1. Capítulo 1: Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico	148
V. La filosofía de la historia. Los últimos años	81	5.2. Capítulo 2: Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres	155
Antología de textos	87	5.3. Capítulo 3: Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura	170
1. <i>Historia general de la naturaleza y teoría del cielo</i> (1755). Prólogo	89	6. <i>Crítica de la razón práctica</i> (1788)	171
2. <i>Sueños de un visionario, ilustrados por sueños de la metafísica</i> (1766)	97	6.1. Prólogo	171
2.1. Segunda parte. Capítulo 2	97	6.2. Libro primero: Analítica de la razón práctica pura. Capítulo 1, § 6: Observación	173
2.2. Capítulo 3. Conclusión práctica del entero tratado	98	6.3. Conclusión	175
3. <i>Crítica de la razón pura</i>	104	7. <i>La religión dentro de los límites de la mera razón</i> (1793)	177
3.1. Prólogo a la primera edición (1781)	104	7.1. Tercera parte, sección segunda: Representación histórica de la fundación gradual del dominio del principio bueno sobre la tierra	177
3.2. Prólogo a la segunda edición (1787)	108	8. <i>Metafísica de las costumbres</i> (1797)	180
		8.1. Segunda parte: Fundamentos metafísicos de la teoría de la virtud. VIII.2: La felicidad ajena como un fin que es a la vez deber	180
		8.2. Fragmento de un catecismo moral	181
		8.3. El ascetismo ético	185
		Bibliografía	187

3. Crítica de la razón pura

3.1. Prólogo a la primera edición (1781)

La razón humana tiene, en una clase de sus conocimientos, el peculiar destino de verse acosada por unas preguntas que no puede rechazar, porque le vienen dadas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco sabe responder, porque rebasan toda capacidad de la razón humana.

En este apuro se encuentra sin ninguna culpa. La razón empieza por principios cuyo uso es inevitable en el transcurso de la experiencia y, a la vez, está suficientemente acreditado por ésta. Mediante esos principios va elevándose cada vez más (tal como su propia naturaleza lo trae consigo), hacia unas condiciones cada vez más remotas. Pero como advierte que de este modo su tarea ha de quedar por siempre inacabada, porque las preguntas no se acaban nunca, se ve obligada a buscar refugio en unos principios que sobrepasan cualquier uso posible en la experiencia y que, sin embargo, parecen tan insospechables que aun la vulgar razón humana está de acuerdo con ellos. Pero con ello se enreda en oscuridades y contradicciones, de las cuales puede ciertamente colegir que en alguna parte deben de subyacer errores ocultos; pero no alcanza a descubrirlos, porque los principios de los que se sirve, al rebasar el límite de toda experiencia, no admiten ya ninguna piedra de toque de la experiencia. El campo de batalla de esas interminables disputas se llama *metafísica*.

Hubo un tiempo en que se la llamaba la reina de todas las ciencias; y si tomamos la voluntad por hecho, merecía efectivamente tal título de honor, en virtud de la excelsa importancia de su objeto. Ahora la moda de la época es tratarla con el mayor desdén (...).

En un principio, bajo la administración de los *dogmáticos*, su dominio fue *despótico*. Pero como la legislación seguía ostentando aún las huellas de la antigua barbarie, acabó degenerando poco a poco, por guerras intestinas, en total *anarquía*, y los *escépticos*, una especie de noma-

das que desdennan todo cultivo permanente del suelo, disolvían de cuando en cuando la asociación civil. Pero como afortunadamente eran pocos, no pudieron impedir que aquéllos trataran de rehacerla una y otra vez, aunque sin ningún plan aceptado de común acuerdo. En tiempos recientes, pareció ciertamente una vez como si cierta *fisiología* del entendimiento humano (la del ínclito Locke) fuera a poner fin a todas esas disputas y la legitimidad de aquellas pretensiones hubiese de quedar decidida definitivamente; mas pese a que se hacía remontar la ascendencia de la presunta reina a la plebe de la vulgar experiencia, lo cual debió arrojar legítimas sospechas sobre sus pretensiones, resultó, sin embargo, ficticia tal genealogía, y ella seguía defendiendo sus fueros; por lo cual todo volvió a caer en el anticuado y carcomido dogmatismo, y de ahí en el menosprecio del que se quiso salvar a la ciencia. Ahora que, según es uso convencerse, se han probado en vano todos los caminos, reinan en las ciencias el hastío y el *indiferentismo* total, madre del caos y de la noche, mas a la vez también origen, o cuando menos preludio, de una inminente reforma e ilustración de las mismas, cuando mal empleados afanes las han vuelto oscuras, confusas e inútiles.

Y ello es que es vano querer fingir *indiferencia* ante tales averiguaciones, cuyo objeto no puede serle indiferente a la naturaleza humana. Además aquellos sedicentes *indiferentistas*, por más que traten de hacerse irreconocibles alterando el lenguaje de la escuela y adoptando un tono popular, recaen inevitablemente, en la medida en que estén pensando algo en absoluto, en afirmaciones metafísicas, a las que tanto desdén profesaban. Aun así, esa indiferencia, que campea en plena flor de todas las ciencias y, de entre todas ellas, afecta justamente a aquella a cuyos conocimientos —si tal cosa hubiese— sería más arduo renunciar, no deja de ser un fenómeno que merece atención y reflexión. A todas luces no es fruto de ligereza, sino del *juicio** maduro de la época, que ya

* Se oyen de vez en cuando quejas sobre la superficialidad del modo de pensar de

no se conforma con saberes ilusorios; es una invitación a la razón a encarar de nuevo la más ardua de sus tareas, que es la de conocerse a sí misma, y a instituir un tribunal que dé satisfacción a sus legítimas vindicaciones, desestimando, en cambio, toda pretensión infundada, no mediante dictados de poder, sino según sus propias leyes eternas e invariables. Este tribunal no es otro que la propia *crítica de la razón pura*.

Por tal no entiendo una crítica de libros y sistemas, sino de la facultad de la razón misma, respecto a todos los conocimientos a los que pueda aspirar *sin depender de ninguna experiencia*; esto es, la decisión acerca de la posibilidad o la imposibilidad de una metafísica en general, y la determinación de sus fuentes, su alcance y sus límites, derivándolo todo de principios.

Este camino —el único que quedaba— es el que he tomado, y me halago de haber hallado en él la eliminación de todos los descarríos que hasta ahora habían malquistado a la razón consigo misma en el uso exento de toda experiencia. No he esquivado sus preguntas alegando, a modo de disculpa, la incapacidad de la razón humana, sino que las he especificado exhaustivamente según principios, y, una vez descubierto el punto de desacuerdo de la razón consigo misma, las he resuelto para su plena satisfacción. La respuesta a aquellas preguntas cierta-

nuestro tiempo y la decadencia de la ciencia rigurosa. No veo, sin embargo, que aquellas ciencias cuyos fundamentos están bien asentados —las matemáticas, las ciencias de la naturaleza, etc.— merezcan en absoluto tal reproche; más bien defienden su antigua fama de rigor, y en las últimas aun la superan. Ese mismo espíritu surtiría efecto asimismo en otros géneros de saber, si se hubiese procurado ante todo atender a la rectificación de sus principios. A falta de ésta, la indiferencia y la duda, y, en fin, la crítica severa dan prueba más bien de un modo de pensar *riguroso*. Nuestra época es propiamente la época de la *crítica*, a la que todo se ha de someter. La *religión*, por su *santidad*, y la *legislación*, por su *majestad*, pretenden de ordinario sustraerse a la crítica; pero entonces despiertan justificadas sospechas, y no pueden recabar el respeto sin disimulo que la razón otorga sólo a lo que haya soportado su libre y público examen.

mente no ha resultado tal como acaso se la esperaba una curiosidad exaltada por el dogmatismo; pues ésta no podría satisfacerse sino por arte de magia, que es arte que yo no domino. Pero eso tampoco habrá sido la intención del destino natural de nuestra razón; y el deber de la filosofía era deshacer la fantasmagoría nacida de malas interpretaciones, por más desvaríos ensalzados y aclamados que hubiesen de venirse abajo. En esa ocupación he puesto el mayor cuidado en la minuciosidad; y me atrevo a decir que no debe de haber ni un solo problema metafísico que no haya encontrado aquí su solución o, cuando menos, la clave de su solución. En efecto, la razón pura es una unidad tan perfecta que, si el principio de la misma fuese insuficiente para resolver aunque sea una sola de las cuestiones que su propia naturaleza le impone, tal principio podría desecharse sin más, puesto que en tal caso tampoco ofrecería plenas garantías de poder medirse con ninguna de las otras.

Creo percibir, al decir esto, en el rostro del lector un disgusto mezclado con desprecio ante unas pretensiones aparentemente tan presuntuosas e inmodestas; y, sin embargo, éstas son incomparablemente más modestas que las de cualquier autor del más vulgar tratado en el que se pretende demostrar, por ejemplo, la naturaleza simple del alma o la necesidad de un primer principio del mundo. Pues éste presume de ensanchar el conocimiento humano más allá de todo límite de la experiencia posible; empresa de la cual confieso humildemente que supera de todo punto mis capacidades. En lugar de ello, me ocupo meramente de la razón misma y de su pensamiento puro, cuyo conocimiento pormenorizado no he de buscar muy lejos, ya que lo encuentro dentro de mí mismo, cuando ya la lógica corriente me da el ejemplo de que todos sus actos simples pueden enumerarse de modo sistemático y exhaustivo; sólo que aquí surge la pregunta de cuánto puedo esperar lograr con ella, estando privado de toda materia y ayuda de la experiencia. (...)

En cuanto a *certeza* se refiere, me he dictado a mí mismo la sentencia de que en esta clase de consideraciones no está permitido en modo

alguno *opinar*, y que todo cuanto en ellas siquiera se asemeje a una hipótesis es mercancía prohibida, que no debe ofrecerse en venta ni al menor precio, sino que ha de ser decomisada en cuanto se descubra. Pues eso cualquier conocimiento que ha de valer *a priori* lo proclama por sí mismo: que quiere que se le tenga por absolutamente necesario, y mucho más aún una determinación de todos los conocimientos puros *a priori*, que debe ser patrón de medida —y, por ende, el ejemplo ella misma— de toda certeza apodíctica (filosófica). Ahora bien, si he logrado en esta obra lo que me propongo, eso queda enteramente al juicio del lector; pues al autor le incumbe presentar argumentos, no juzgar el efecto que éstos tendrán sobre sus jueces. (...) (A VII-XV)

3.2. Prólogo a la segunda edición (1787)

Si el trabajo sobre los conocimientos pertenecientes al quehacer de la razón va al paso seguro de una ciencia o no, es cuestión que pronto puede juzgarse por el éxito. Cuando tras muchos preparativos y aprestos se atasca apenas llega a lo que era su propósito, o para alcanzarlo debe retroceder repetidas veces y encaminarse por otros derroteros distintos, o también cuando no hay modo de poner de acuerdo a los diversos cooperarios acerca de la manera de alcanzar el común propósito, entonces podemos estar seguros de que semejante estudio dista mucho todavía de tomar el paso seguro de una ciencia, sino que es mero andar a tientas; y ya es mérito para con la razón descubrir ese camino, si cabe, aunque haya de abandonarse por inútil mucho de lo que estaba contenido en el propósito que antes se había aceptado irreflexivamente.

El que la *lógica* ha ido a ese paso seguro ya desde los tiempos más antiguos, se ve por el hecho de que desde Aristóteles no ha podido dar ni un solo paso atrás, a menos que se quiera tener por mejoras la eliminación de algunas sutilezas superfluas o la determinación más clara de lo expuesto, que atañen, sin embargo, más a la elegancia de la ciencia

que a su seguridad. Además tiene eso de curioso que hasta ahora tampoco ha podido dar ningún paso adelante, de manera que parece a todas luces conclusa y terminada. Pues si algunos modernos han tratado de ampliarla interpolando, ya sea capítulos psicológicos sobre las diversas facultades cognitivas (la imaginación, la agudeza), sea otros metafísicos sobre el origen del conocimiento o las diversas especies de certeza según la diversidad de los objetos (el idealismo, el escepticismo, etc.), sea antropológicos, acerca de los prejuicios (sus causas y remedios), eso se debe al desconocimiento de la peculiar naturaleza de esa ciencia. Permitir que los límites entre las ciencias se difuminen no es aumentarlas, sino deformarlas; y el límite de la lógica está definido con cabal exactitud por el hecho de ser una ciencia que se limita a exponer con pormenores y demostrar rigurosamente las reglas formales de todo pensamiento (sea *a priori* o empírico, que tenga el origen y el objeto que sea, o que tropiece en nuestro ánimo con obstáculos contingentes o naturales).

El que la *lógica* haya atinado tanto es ventaja debida únicamente a su limitación, que la autoriza —y aun la obliga— a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y de su diferencia, de modo que en ella el entendimiento no tiene que habérselas sino consigo mismo y con su propia forma. Como es natural, ha de ser mucho más difícil para la razón tomar el camino seguro de la ciencia cuando tiene que vérselas no sólo consigo misma, sino además con objetos; por lo cual la *lógica*, como propedéutica, forma sólo, por así decir, el vestíbulo de las ciencias, y tratándose de conocimientos, se presupone ciertamente una *lógica* para enjuiciarlos, pero la adquisición de los mismos hay que buscarla en las ciencias en sentido propio y objetivo.

Ahora bien, en cuanto ha de haber razón en éstas, debe conocerse en ellas algo *a priori*; y su conocimiento puede referirse al objeto de dos modos: sea meramente *determinando* el objeto y su concepto (que ha de venir dado de otra parte), sea también *realizándolo*. Lo primero es conocimiento *teórico*; lo otro, conocimiento *práctico* de la razón. En ambas la

parte *pura* (que es aquella en que la razón determina su objeto enteramente *a priori*), por mucho o muy poco que contenga, debe exponerse primeramente por sí sola, sin entremezclarle lo que proviene de otras fuentes; pues es mala economía gastar a ciegas cuanto se ingresa, sin saber discernir luego, cuando aquélla se empantana, de qué partida de los ingresos pueden sufragarse los dispendios y de cuál hay que recortarlos.

Las *matemáticas* y la *física* son los únicos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus objetos *a priori*; aquéllas de modo enteramente puro, ésta, al menos en parte, aunque luego también según otras fuentes de conocimiento distintas de la razón.

La *matemática* ha seguido el camino seguro de una ciencia desde los tiempos más remotos a los que la historia de la razón humana alcanza, entre el admirable pueblo de los griegos. No hay que pensar, sin embargo, que le haya sido tan fácil como a la lógica, donde la razón sólo tiene que vérselas consigo misma, dar con aquella vía regia, o más bien abrírsele ella misma; más bien creo que durante largo tiempo quedó en mero andar a tientas (sobre todo entre los egipcios), y que ese cambio se debió a una *revolución* conseguida por la feliz ocurrencia de un solo hombre, en un experimento a partir del cual ya no se podía errar el camino a seguir: se había tomado la vía segura de la ciencia, trazada de una vez por todas y hasta distancias infinitas. No se nos ha conservado la historia de aquella revolución del modo de pensar, que fue mucho más importante que el descubrimiento del camino alrededor del famoso promontorio, ni la de su afortunado autor; pero la leyenda que nos trasmite Diógenes Laercio —que nombra al supuesto descubridor de los elementos mínimos de las demostraciones geométricas, que, según el juicio vulgar, ni requieren prueba— demuestra que a los matemáticos debió de parecerles sumamente importante el recuerdo del cambio originado por el primer atisbo del descubrimiento de aquel camino nuevo, que así se hizo inolvidable. Al primero que demostró el triángulo isósceles (llámese Tales o como sea), se le encen-

dió una luz; pues descubrió que no debía atender a lo que veía en la figura, ni a su mero concepto, para, por así decir, registrar sus propiedades, sino producirlas por medio de lo que él mismo, al pensar, introducía y representaba en ella *a priori*, mediante conceptos (por construcción); y que, para saber algo *a priori* con certeza, no debía atribuirle a la cosa nada más que aquello que se seguía con necesidad de lo que él mismo había puesto en ella, según el concepto que se había formado.

La ciencia de la naturaleza tardó mucho más en dar con el camino real de la ciencia; pues no hace mucho más de un siglo y medio que la propuesta del ingenioso Bacon de Verulam medio ocasionó ese descubrimiento, medio le infundió mayor aliento, pues ya se estaba sobre la pista, lo cual sólo se explica justamente por una súbita revolución del modo de pensar. Voy a considerar aquí la ciencia de la naturaleza sólo en cuanto se funda sobre principios empíricos.

Cuando Galileo hizo rodar por el plano inclinado unas bolas cuyo peso él mismo había elegido, o cuando Torricelli obligó al aire a soportar un peso que de antemano había concebido como equivalente al de un volumen de agua conocido, o cuando, en fecha aún más tardía, Stahl transformaba metales en cal y ésta de nuevo en metal, quitándoles o añadiéndoles algo, entonces a todos los investigadores de la naturaleza se les encendió una luz. Comprendieron que la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su propio proyecto; que debe proceder con principios de sus juicios según leyes constantes y obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, en lugar de dejarse, por así decir, llevar por ella con andadores; pues de lo contrario, las observaciones hechas al acaso, sin un plan previo, no concuerdan en ninguna ley necesaria, que es lo que la razón busca y necesita. La razón debe abordar a la naturaleza llevando en una mano sus principios, los únicos por los cuales unas apariencias coincidentes pueden valer como leyes, y en la otra, el experimento concebido según esos principios, para dejarse instruir por la naturaleza ciertamente, pero no en calidad de alumno que se deja contar lo que el maestro quiera, sino de juez

designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les presenta. Así es que incluso la física debe tan ventajosa revolución de su modo de pensar únicamente a la ocurrencia de que es con arreglo a lo que la razón misma introduce en la naturaleza que se ha de buscar en ésta (y no fabular) lo que la razón debe aprender de ella, y de lo que por sí sola nada sabría. Sólo con eso la ciencia de la naturaleza ha encontrado el paso seguro de una ciencia, tras haber sido durante tantos siglos un mero andar a tientas.

En cuanto a la *metafísica*, del todo aislada como conocimiento especulativo de la razón que se eleva enteramente por encima de las enseñanzas de la experiencia, y eso a fuerza de meros conceptos (no mediante la aplicación de éstos a la intuición, como en las matemáticas), donde la razón, por tanto, ha de ser discípula de sí misma, hasta ahora el destino no le ha sido tan favorable como para que haya podido tomar el camino seguro de una ciencia, a pesar de que es más antigua que todas las demás, y permanecería aun cuando las otras fuesen engullidas todas por las fauces de una barbarie aniquiladora de todas las cosas. Pues en ella la razón se atasca continuamente, incluso cuando quiere entender *a priori* aquellas leyes de las que presume que incluso la más vulgar experiencia las confirma. En ella hay que desandar incontables veces el camino andado, porque se descubre que no lleva allí adonde se quería ir, y en lo que concierne al acuerdo entre sus secuaces acerca de sus afirmaciones, está tan lejos de ello que es más bien liza destinada propiamente, al parecer, a ejercitar las fuerzas en simulacros de lucha, y en la cual ningún diestro ha podido conquistar todavía el menor palmo de terreno ni fundar ninguna posesión duradera sobre su victoria. No hay duda, pues, de que su proceder ha venido siendo hasta ahora un mero andar a tientas, y lo peor de todo, entre meros conceptos.

Pues bien: ¿cómo es que aquí no se ha encontrado todavía ningún camino seguro de la ciencia? ¿Acaso es imposible? ¿Por qué la naturaleza ha castigado entonces a nuestra razón con el afán incansable de

andarlo buscando,teniéndolo por uno de sus asuntos más importantes? Y lo que es más, ¡cuán poco motivo tenemos para confiar en nuestra razón, si en una de las más importantes partes de nuestra curiosidad no solamente nos abandona, sino que nos entretiene con ilusiones y al final acaba por engañarnos! O si es que hasta ahora sólo hemos errado el camino, ¿de qué indicio podemos servirnos para esperar, al reanudar la búsqueda, que seremos más afortunados de lo que antes fueron otros?

Me inclino a pensar que los ejemplos de las matemáticas y la ciencia de la naturaleza, que han llegado a ser lo que ahora son gracias a una revolución instantánea, son lo bastante notables como para hacernos meditar sobre el punto esencial de aquel cambio del modo de pensar que les ha sido de tanto provecho, e imitar de ellas, al menos a modo de experimento, cuanto permite la analogía que, como conocimientos de razón, guardan con la metafísica. Hasta ahora se suponía que todo nuestro conocimiento debe ajustarse a los objetos; pero todos los intentos de averiguar *a priori* mediante conceptos algo acerca de ellos que ensanchara nuestro conocimiento fracasaron bajo ese supuesto. Intentemos, pues, si en las tareas de la metafísica no vamos a progresar más suponiendo que los objetos deben ajustarse a nuestro conocimiento; lo cual concuerda ya mejor con la exigida posibilidad de un conocimiento *a priori* de los mismos, que ha de establecer algo acerca de los objetos antes de que nos estén dados. Sucede con eso lo mismo que con los primeros pensamientos de Copérnico, quien, viendo que la explicación de los movimientos celestes no avanzaba debidamente mientras suponía que toda la hueste celestial giraba en torno al espectador, probó si no acertaría mejor haciendo girar al espectador y dejando reposar a los astros. Ahora bien, en metafísica se puede intentar lo mismo en lo que se refiere a la *intuición* de los objetos. Si la intuición hubiese de ajustarse a la constitución de los objetos, entonces no entiendo cómo se podría saber *a priori* algo de ella; pero si el objeto (como objeto de los sentidos) se ajusta a la constitución de nuestra facultad intuitiva,

puedo concebir muy bien esa posibilidad. Pero como con esas intuiciones, si han de llegar a ser conocimientos, no puedo conformarme, sino que debo referirlas, como representaciones, a algo que sea su objeto, determinando éste mediante aquéllas, puedo suponer o bien que los *conceptos* con los que llevo a cabo esa determinación se ajustan también al objeto (y entonces me encuentro otra vez en la misma perplejidad acerca del modo de saber algo de ello *a priori*), o bien supongo que los objetos —o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, que es lo único en que éstos, como objetos dados, llegan a ser conocidos— se ajustan a esos conceptos, y entonces veo en seguida una solución más fácil, porque la experiencia es ella misma un modo de conocimiento que requiere entendimiento; y la regla del entendimiento debe presuponerla en mí mismo antes de que me estén dados los objetos, esto es, *a priori*, expresándose tal regla en conceptos *a priori*, a los cuales, por ende, todos los objetos de la experiencia deben necesariamente ajustarse y concordar con ellos. En lo que se refiere a los objetos en cuanto meramente pensados —esto es, necesariamente pensados— por la razón, pero sin que puedan estar dados en la experiencia (al menos tal como la razón los piensa), es que los intentos de pensarlos (pues por lo menos debe ser posible pensarlos) nos van a brindar luego una magnífica piedra de toque de lo que suponemos que es el método cambiado del modo de pensar, a saber: que sólo conocemos de las cosas *a priori* lo que nosotros mismos introducimos en ellas (*).

Este intento se logra a satisfacción y promete el seguro paso de una ciencia a la metafísica en su primera parte³, aquella en la cual se ocupa de conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia de un modo adecuado a ellos. Pues, tras ese cambio del

3. La "primera parte" es la metafísica teórica o especulativa, esto es, la teoría del conocimiento, objeto de la *Crítica de la razón pura*, a diferencia de la metafísica práctica o metafísica de las costumbres (la ética), que es la "segunda parte", mencionada a continuación.

modo de pensar, la posibilidad de un conocimiento *a priori* se explica muy bien, y lo que es más, podemos dotar de pruebas suficientes a las leyes que subyacen *a priori* a la naturaleza entendida como totalidad de los objetos de experiencia; cosas ambas imposibles según el procedimiento anterior. Y, sin embargo, de esa deducción de nuestra facultad de conocer *a priori*, en la primera parte de la metafísica, se desprende un resultado desconcertante y aparentemente muy desfavorable a la entera finalidad de la misma, de la que se ocupa la segunda parte: a saber, que con dicha facultad no podemos llegar nunca más allá del límite de la experiencia posible, lo cual era justamente el cometido más esencial de esa ciencia. Pero en eso consiste precisamente el experimento de una prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*: que éste se refiere solamente a las apariencias, dejando de lado a la cosa en sí misma, ciertamente real de por sí, pero desconocida por nosotros⁴. Pues lo que nos impele necesariamente a ir más allá del límite de la experiencia y de todas las apariencias es lo *incondicionado*, que la razón exige, necesariamente y con pleno derecho, para las cosas en sí, respecto a todo lo condicionado, para completar así la serie de las condiciones. Ahora bien, si resulta que, suponiendo que nuestro conocimiento de experiencia se ajusta a los objetos como cosas en sí mismas, lo incondicionado *no puede ser pensado sin contradicción*, y que, por el contrario, con suponer que nuestra representación de las cosas, tal como nos vienen dadas, no se ajusta a éstas como cosas en sí mismas, sino que, al revés, esos objetos, como apariencias, se ajustan a nuestro modo de representación, *la contradicción desaparece*; y que, por consiguiente, lo incondicionado no ha de encontrarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto nos están dadas), pero sí en las cosas en cuanto las

4. Esa "prueba indirecta", resumida a continuación, es la que se desarrollará en la "Dialéctica trascendental".

desconocemos, como cosas en sí mismas: entonces se muestra fundado lo que al principio sólo suponíamos de modo tentativo. Ahora bien, una vez negado a la razón especulativa todo avance en ese terreno de lo suprasensible, aún nos queda intentar si no se encuentran acaso en su conocimiento práctico los datos que permitan determinar aquel concepto de lo incondicionado (que es un concepto trascendente de la razón), de modo que llegaríamos, tal como la metafísica desea, más allá del límite de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sea un conocimiento sólo posible en sentido práctico⁵. Con este procedimiento, la razón especulativa nos ha abierto por lo menos un espacio para tal ensanchamiento, aunque tuvo que dejarlo vacío; así que nada impide, y aun la misma razón nos lo exige, que rellenemos ese espacio, si podemos, con datos prácticos de la razón.* (....) (B VII-XXII)

Pero —se preguntará— ¿qué clase de tesoro es éste que pensamos legar a la posteridad con semejante metafísica depurada por la crítica, aunque por eso mismo también conducida a un estado estable? A una somera ojeada a esta obra, se creará percibir en ella una utilidad meramente *negativa*, a saber, que con la razón especulativa no debemos

5. Alude a los “postulados de la razón práctica”: la libertad, la inmortalidad y Dios (véase la *Crítica de la razón práctica*).

* Así las leyes centrales del movimiento de los cuerpos celestes confirieron plena certeza a lo que Copérnico había formulado inicialmente sólo como hipótesis, y al mismo tiempo demostraron la fuerza invisible que mantiene unido el edificio del mundo (la atracción newtoniana), y que jamás se habría descubierto si aquel no se hubiese atrevido, de manera paradójica y, sin embargo, verdadera, a buscar los movimientos observados no en los objetos celestes, sino en su observador. Asimismo, en este prólogo presento como una mera hipótesis, análoga a la de Copérnico, la transformación del modo de pensar expuesta en la *Crítica*, para señalar tan sólo los primeros tientos, siempre hipotéticos, de semejante transformación, aunque en el tratado mismo ésta se demuestra, no hipotética, sino apodócticamente, a partir de nuestras representaciones de espacio y tiempo y los conceptos elementales del entendimiento.

aventurarnos nunca más allá del límite de la experiencia; y ésta es, en efecto, la primera utilidad que posee. Pero ésta se torna de inmediato *positiva*, apenas nos percatamos de que, en realidad, los principios con los que la razón especulativa se aventura más allá de su límite tienen por consecuencia inexorable, no un *ensanchamiento* sino, bien mirado, un *estrechamiento* del uso de nuestra razón, por cuanto amenazan realmente con ensanchar los límites de la sensibilidad, a la que propiamente pertenecen, más allá de todas las cosas, suplantando así al uso puro (práctico) de la razón. Por consiguiente, una crítica que pone coto a la sensibilidad es ciertamente *negativa* en este sentido, pero al suprimir con eso mismo un obstáculo que limita el uso práctico de la razón y aun amenaza con destruirlo, ella tiene, en efecto, una utilidad *positiva* de la mayor importancia, apenas uno se convence de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el uso moral), en el que ésta se ensancha inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, para lo cual no precisa ciertamente ayuda alguna de la razón especulativa, aunque debe ponerse a salvo de la reacción de ésta para no incurrir en contradicción consigo misma. Negarle utilidad positiva a este servicio que presta la crítica sería como decir que la policía no tiene utilidad positiva, siendo su principal cometido impedir la violencia que unos ciudadanos han de temer de otros, para que cada cual pueda dedicarse tranquilo y seguro a sus asuntos. En la parte analítica de la crítica se demuestra que el espacio y el tiempo son sólo formas de la intuición sensible y, por tanto, meras condiciones de la existencia de las cosas como apariencias; además se demuestra que no poseemos conceptos del entendimiento ni, por tanto, elementos para el conocimiento de las cosas sino en la medida en que puede darse la intuición correspondiente a esos conceptos; por lo cual no podemos tener conocimiento de ningún objeto como cosa en sí, sino únicamente en tanto que es objeto de la intuición sensible, esto es, apariencia; de lo cual se sigue evidentemente la limitación de cualquier posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la *experiencia*. Es de

advertir, sin embargo, que en eso queda siempre la salvedad de que esos mismos objetos podamos, si no *conocerlos*, a lo menos *pensarlos* también como cosas en sí mismas.* Pues de lo contrario se seguiría la proposición incongruente de que hay apariencias sin algo que aparezca. Supongamos, pues, que no se haya hecho la distinción, que nuestra crítica hace necesaria, entre las cosas como objetos de la experiencia y las mismas como cosas en sí: entonces el principio de causalidad y, por consiguiente, el mecanismo natural que las determina deberían regir como causas eficientes para absolutamente todas las cosas. Por tanto, yo no podría decir de un mismo ser —por ejemplo, el alma humana— que su voluntad es libre y, al mismo tiempo, obedece a la necesidad natural, esto es, que no es libre, sin incurrir en contradicción manifiesta; pues he tomado el alma en ambas proposiciones *en el mismo sentido*, como una cosa en general (como una cosa en sí misma), y no podría tomarla de otro modo sin una crítica previa. Pero si la crítica no erraba al enseñar que el objeto ha de tomarse *en dos sentidos*, a saber, como apariencia o bien como cosa en sí misma; si la deducción de sus conceptos de entendimiento acierta y, por tanto, el principio de causalidad sólo se refiere a las cosas tomadas en el primer sentido, es decir, en tanto que son objetos de experiencia, mientras que esas mismas cosas, tomadas en el segundo sentido, no están sujetas a dicha ley: entonces se piensa la misma voluntad en la apariencia (las obras visibles) como necesariamente sujeta a la ley natural y, en este sentido, como *no libre*,

* Para conocer un objeto se requiere que yo pueda demostrar su posibilidad (sea por el testimonio que da la experiencia de su realidad, sea a priori mediante la razón). En cambio, puedo pensar lo que quiera, con tal de no contradecirme a mí mismo, esto es, mientras mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar que, dentro de la totalidad de todas las posibilidades, le corresponde también un objeto. Pero para atribuirle a semejante concepto validez objetiva (posibilidad real, pues la primera era la posibilidad meramente lógica) se requiere algo más. Pero ese algo más no tiene por qué buscarse en las fuentes teóricas del conocimiento; puede estar también en las fuentes prácticas.

y, sin embargo, por otro lado, en cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no estando sujeta a dicha ley y, por tanto, como *libre*, sin que haya en ello contradicción alguna. Entonces, si bien yo no puedo *conocer* mi alma, desde este último punto de vista, por medio de la razón especulativa (ni menos aún por observación empírica), ni puedo conocer, por tanto, la libertad como propia de un ser al que atribuyo efectos en el mundo sensible, porque a ese ser debería yo conocerlo como determinado en cuanto a su existencia, pero no en el tiempo (lo cual es imposible, puesto que no puedo apoyar mi concepto en ninguna intuición), yo puedo, sin embargo, *pensar* la libertad, lo que es decir que su representación por lo menos no contiene en sí ninguna contradicción, si tiene lugar la distinción crítica entre las dos especies de representación (la sensible y la intelectual) y la limitación resultante de los conceptos puros del entendimiento y, por tanto, de los principios que de ellos emanan. Si suponemos ahora que la moral presupone necesariamente la libertad (en sentido riguroso) como propia de nuestra voluntad, por cuanto alega unos principios prácticos primitivos, inherentes a nuestra razón como datos *a priori* de la misma, que serían absolutamente imposibles sin el supuesto de la libertad; si suponemos además que la razón especulativa hubiese demostrado que la libertad no se puede pensar, entonces el supuesto moral tendría que ceder inevitablemente a aquel otro supuesto, cuya negación encierra una contradicción manifiesta; por consiguiente, la *libertad* y, con ella, la moralidad (ya que su negación no contiene ninguna contradicción, a menos que se presuponga ya la libertad) tendrían que ceder su lugar al *mecanismo de la naturaleza*. En cambio, si para la moral no requiero sino que la libertad no se contradiga a sí misma, y que sea, pues, posible por lo menos pensarla, sin que me haga falta entenderla más allá de eso, de manera que no oponga ningún obstáculo al mecanismo natural del mismo acto (tomado desde otro punto de vista): entonces la teoría de la moralidad defiende sus fueros y la teoría de la naturaleza los suyos; lo cual no se habría dado si la crítica no nos hubiese enseñado previa-

mente nuestra inevitable ignorancia acerca de las cosas en sí mismas, limitando a las meras apariencias todo lo que podemos *conocer* teóricamente. La misma discusión de la utilidad positiva de los principios críticos de la razón pura puede exhibirse respecto a los conceptos de *Dios* y de la *naturaleza simple* de nuestra *alma*, pero la dejo de lado por mor de la brevedad. Así pues, para los fines del necesario uso práctico de mi razón no puedo ni tan siquiera *suponer* a Dios, la libertad y la inmortalidad, si no es *privando* al mismo tiempo a la razón especulativa de su pretensión de unos conocimientos exagerados, porque para llegar a ellos debe servirse de unos principios que, como en realidad sólo alcanzan a los objetos de la experiencia posible, al ser aplicados, sin embargo, a lo que no puede ser objeto de experiencia, lo transforman en todo momento en apariencia, declarando así imposible todo *ensanchamiento práctico* de la razón pura. Tuve que suprimir, pues, el *saber*, para dejar sitio a la *fe*; y el dogmatismo de la metafísica, esto es, el prejuicio de que se puede adelantar en ella sin una crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento contrario a la moralidad, descreimiento que es siempre sumamente dogmático. (...) (B XXIV-XXX)

La crítica no se opone al *proceder dogmático* de la razón en su conocimiento puro, como ciencia (pues ésta debe ser en todo momento dogmática, esto es, demostrar rigurosamente *a priori* partiendo de principios seguros), sino al *dogmatismo*, que es la pretensión de avanzar únicamente con un puro conocimiento a partir de conceptos (los filosóficos), según principios de los que la razón viene usando desde mucho ha, sin averiguación del modo y del derecho con que ha llegado a ellos. El dogmatismo es, pues, el proceder dogmático de la razón pura *sin una crítica previa de su propia capacidad*. (B XXXV)

3.3. Introducción

I. De la diferencia entre el conocimiento puro y el empírico

No hay la menor duda de que todo nuestro conocimiento empieza

por la experiencia; pues ¿qué habría de despertar a la acción a la facultad cognitiva sino unos objetos que afectan nuestros sentidos y en parte producen representaciones ellos mismos, en parte ponen en movimiento la actividad de nuestro entendimiento, que las compara, las junta y las separa, elaborando así, de la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos que se llama experiencia? *En el orden del tiempo*, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia, y con ésta empieza todo conocimiento.

Pero si bien todo nuestro conocimiento empieza *por* la experiencia, no por ello todo conocimiento proviene *de* la experiencia. Pues bien puede ser que incluso nuestro conocimiento por experiencia sea algo compuesto de lo que recibimos por las impresiones y aquello que nuestra propia facultad cognitiva da de sí misma (tomando las impresiones sensibles por mera ocasión); aditamento que nosotros no distinguimos de aquella materia prima hasta que un prolongado ejercicio nos haya llamado la atención sobre ello y nos haya capacitado para discernirlo.

Por tanto, es cuestión que a lo menos requiere un examen detenido, y que no puede despacharse de buenas a primeras, si hay tal conocimiento independiente de la experiencia y hasta de todas las impresiones de los sentidos. Éstos se llaman *conocimientos a priori*, a diferencia de los *empíricos*, que tienen sus fuentes *a posteriori*, esto es, en la experiencia. (...)

II. Poseemos ciertos conocimientos a priori, e incluso el entendimiento vulgar nunca carece de tales conocimientos

Aquí todo depende de un criterio por el cual podamos distinguir con certeza un conocimiento puro de uno empírico. La experiencia nos enseña ciertamente que algo es tal o cual, pero no que no pueda ser de otro modo. Si encontramos, pues, en *primer* lugar, una proposición que se piensa al mismo tiempo que su *necesidad*, entonces ésta será un jui-

cio *a priori*; y si además no está derivada de ninguna otra que no valga a su vez como proposición necesaria, entonces será absolutamente *a priori*. En segundo lugar, la experiencia nunca da a sus juicios una universalidad verdadera o estricta, sino sólo una universalidad supuesta o comparativa (por inducción), de manera que propiamente habría que decir: por cuanto hemos percibido hasta ahora, no se encuentra ninguna excepción a tal regla o tal otra. Cuando un juicio es pensado, pues, con necesidad estricta, es decir, de tal modo que ninguna excepción se admita como posible, entonces no está derivado de la experiencia, sino que es válido absolutamente *a priori*. La universalidad empírica es, por tanto, una mera extensión arbitraria de la validez, desde la que vale en la mayoría de los casos a la que vale para todos, como, por ejemplo, en la proposición: todos los cuerpos son pesados; donde, en cambio, la universalidad estricta pertenece esencialmente a un juicio, ésta señala una fuente de conocimiento particular, esto es, una facultad de conocimiento *a priori*. La necesidad y la universalidad estricta son, pues, criterios seguros de un conocimiento *a priori*, y son también inseparables. (...)

El que realmente hay en el conocimiento humano tales juicios necesarios y universales en sentido estricto, esto es, juicios puros *a priori*, es fácil mostrarlo. Si se quiere un ejemplo de las ciencias, sólo hace falta ver todas las proposiciones de las matemáticas; si se prefiere tomarlo del uso vulgar del entendimiento, puede servirnos la proposición de que todo cambio debe tener una causa; pues en efecto, en esta proposición el concepto mismo de causa contiene el concepto de una asociación necesaria con un efecto y de la universalidad estricta, de un modo tan palmario que aquel concepto se desvanecería del todo si se pretendiera derivarlo, como hizo Hume, de la coincidencia frecuente de lo que sucede con lo que precede y del hábito de asociar las representaciones que de ello resulta (o sea de una necesidad meramente subjetiva). Además, incluso sin que haga falta recurrir a tales ejemplos para demostrar la realidad de unos principios puros *a priori* de nuestro

conocimiento, cabría verificar que éstos son indispensables para que sea posible la experiencia misma; lo cual sería una demostración *a priori*. Pues ¿de dónde habría de tomar la experiencia misma su certeza, si todas las reglas por las que ella procede fuesen a su vez empíricas y, por tanto, contingentes, de modo que difícilmente podrían valer como principios primeros? Pero por ahora puede bastarnos con haber establecido como un hecho el uso puro de nuestra facultad cognitiva, así como los criterios del mismo. Por otra parte, no sólo en los juicios, sino incluso en los conceptos se muestra que algunos de ellos tienen un origen *a priori*. Si a vuestro concepto, dado por la experiencia, de un cuerpo le vais quitando poco a poco todo lo que tiene de empírico: el color, la dureza o blandura, el peso e incluso la impenetrabilidad, os queda, sin embargo, el espacio que ocupaba aquel cuerpo (desaparecido ya del todo), y que no se puede eliminar. Asimismo, si a vuestro concepto empírico de un objeto cualquiera, sea corpóreo o incorpóreo, le quitáis todas las propiedades que os enseña la experiencia, no podréis quitarle, sin embargo, aquella propiedad en virtud de la cual lo pensáis como *substancia* o como *inherente* a una substancia (aunque este concepto contiene más determinaciones que el de un objeto en general). Habréis de confesar, pues, convictos por la necesidad con que se os impone ese concepto, que tiene su sitio en vuestra facultad cognitiva *a priori*.

III. La filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y el alcance de todos los conocimientos *a priori*

Y lo que es más significativo aún que todo lo dicho es que ciertos conocimientos abandonan incluso el terreno de toda experiencia posible y, mediante conceptos a los que no puede dárseles ningún objeto que les corresponda en la experiencia, parecen ensanchar el alcance de nuestros juicios más allá de todos los límites de ésta.

Y justamente en estos conocimientos que van más allá del mundo sensible, donde la experiencia no puede brindarnos ningún hilo con-

ductor ni corregirnos, se encuentran aquellas averiguaciones de nuestra razón que, en cuanto a su importancia, consideramos mucho más excelentes y encaminadas a un propósito final mucho más elevado que todo cuanto el entendimiento pueda aprender en el terreno de los fenómenos (...). Esos problemas inevitables de la razón pura son *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad*. La ciencia cuyo propósito final, en todos sus esfuerzos, se dirige, en el fondo, únicamente a la solución de estos problemas es la *metafísica*; su proceder es inicialmente *dogmático*, lo que es decir que, sin un examen previo de la capacidad o la incapacidad de la razón para tan grande empresa, se lanza confiadamente a su ejecución. (...)

Las matemáticas nos ofrecen un espléndido ejemplo de lo lejos que podemos llegar en el conocimiento *a priori*, sin depender de la experiencia. Es cierto que las matemáticas se ocupan de los objetos y los conocimientos sólo en la medida en que éstos puedan representarse en la intuición; pero este hecho se pasa fácilmente por alto, ya que la intención pensada puede estar dada ella misma *a priori* y, por tanto, apenas se distingue de un mero concepto puro. Una vez persuadido por semejante prueba del poder de la razón, el impulso de ampliación no conoce límites. La ligera paloma, al hendir en libre vuelo el aire cuya resistencia siente, podría imaginar que en un espacio vacío, sin aire, lograría volar mucho mejor todavía. Del mismo modo, Platón abandonó el mundo de los sentidos, que tan estrechos límites pone al entendimiento, y se aventuró a ir más allá del mismo, sobre las alas de las ideas, adentrándose en el espacio vacío del entendimiento puro. No se percataba de que con sus esfuerzos no hacía camino alguno, pues no encontraba ninguna resistencia que le sirviera de base en que apoyarse y a la que aplicar sus fuerzas para mover el entendimiento. Pero tal es el destino ordinario de la razón humana en la especulación: acabar su edificio lo antes posible y examinar sólo después si el fundamento estaba bien asentado. (...)

IV. De la diferencia entre juicios sintéticos y analíticos

En todos los juicios en los que se piensa la relación del sujeto con un predicado (considerando sólo los juicios afirmativos, pues es fácil aplicar luego lo mismo a los negativos), esa relación puede darse de dos modos. O bien el predicado B le pertenece al sujeto A como algo que está contenido (ocultamente) en ese concepto A; o bien B cae enteramente fuera de dicho concepto, aunque esté asociado a éste. En el primer caso llamo el juicio *analítico*; en el otro, *sintético*. Los juicios analíticos (afirmativos) son, pues, aquellos en que la asociación del predicado con el sujeto se piensa en función de una identidad; en cambio, aquellos en que tal asociación se piensa sin identidad se llamarán sintéticos. También podríamos llamar a los primeros juicios *de explicación*, y a los segundos, juicios *de ampliación*, ya que aquéllos nada añaden al concepto del sujeto mediante el predicado, sino que sólo lo dividen por descomposición en sus conceptos parciales, que ya estaban pensados (aunque confusamente) en aquél; mientras que los segundos añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en éste y que no podría haberse extraído de él por ningún análisis. Cuando digo, por ejemplo: "Todos los cuerpos son extensos", éste es un juicio analítico. Pues no he de ir más allá del concepto que tengo de un cuerpo para encontrar la extensión como asociada a éste, sino tan sólo descomponer aquel concepto, es decir, tomar conciencia de la multiplicidad que pienso en él en todo momento, para hallar en él dicho predicado; por tanto, es un juicio analítico. Cuando digo, en cambio: "Todos los cuerpos son pesados", entonces el predicado es algo enteramente distinto de lo que estoy pensando en el mero concepto de un cuerpo en general. Al añadir un predicado semejante resulta, pues, un juicio sintético.

Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos. Pues sería incongruente fundar un juicio analítico en la experiencia, porque no debo salirme de mi concepto para pronunciar tal juicio y, por tanto, no necesito para ello ningún testimonio de la experiencia. Que los cuerpos son extensos no es un juicio de experiencia, sino una proposición que

es cierta *a priori*; pues antes de consultar a la experiencia, tengo ya todas las condiciones de mi juicio en el concepto, del cual no hago más que extraer el predicado, conforme al principio de no contradicción, con lo cual puedo a la vez tomar conciencia de la necesidad del juicio, que la experiencia jamás me enseñaría. En cambio, si bien en el concepto de un cuerpo en general no incluyo el predicado del peso, ese concepto designa, sin embargo, un objeto de la experiencia mediante una parte de la misma, a la cual puedo añadir, por tanto, otras partes de la misma experiencia distintas de las que pertenecían al concepto. Puedo conocer analíticamente de antemano el concepto de cuerpo por los rasgos de la extensión, la impenetrabilidad, la figura, etc., que todos están pensados en este concepto. Pero ahora amplío mi conocimiento y, mirando atrás sobre la experiencia de la que había abstraído aquel concepto de cuerpo, encuentro siempre asociado a dichos rasgos también el peso, y lo añado, pues, *sintéticamente* como predicado a aquel concepto. La posibilidad de la síntesis del predicado del peso con el concepto del cuerpo se funda, por tanto, en la experiencia (...).

Pero para los juicios sintéticos *a priori* ese recurso nos falta enteramente. Si he de ir más allá del concepto A para conocer otro concepto B como asociado a aquél, ¿en qué me apoyo? ¿Qué es lo que posibilita la síntesis? Pues aquí no cuento con la ventaja de buscarlo en el terreno de la experiencia. Tomemos la proposición: "Todo lo que sucede tiene una causa". En el concepto de algo que sucede estoy pensando ciertamente una existencia a la que precede un tiempo, etc., y de eso pueden extraerse juicios analíticos. Pero el concepto de causa cae enteramente fuera de aquel concepto; señala algo distinto de lo que sucede y, por tanto, no está contenido en esa representación. ¿Cómo llego a decir, acerca de lo que sucede en general, algo enteramente distinto de ello, y a saber que el concepto de causa, aunque no esté contenido en aquél, le pertenece, y aun le pertenece necesariamente? ¿Cuál es aquí la incógnita = X en que se apoya el entendimiento cuando cree encontrar, fuera del concepto de A, un predicado

B que le es ajeno y que, sin embargo, considera asociado a él? No puede ser la experiencia, puesto que el citado principio añade la segunda representación a la primera no sólo con mayor generalidad, sino también con la expresión de la necesidad, esto es, enteramente *a priori* y por meros conceptos. Ahora bien, sobre tales principios sintéticos o de ampliación descansa todo el propósito final de nuestro conocimiento especulativo *a priori*; pues los principios analíticos son ciertamente muy importantes y necesarios, pero solamente para llegar a aquella claridad de los conceptos que se requiere para una síntesis firme y de largo alcance, como para la adquisición verdaderamente nueva que es.

V. *Todas las ciencias teóricas de la razón contienen juicios sintéticos a priori a modo de principios*

Los juicios matemáticos son todos sintéticos. (...) Cabría pensar, de entrada, que la proposición " $7 + 5 = 12$ " es una mera proposición analítica, que se sigue, por el principio de no contradicción, del concepto de una suma de siete más cinco. Pero, mirándolo bien, se encuentra que el concepto de la suma de 7 y 5 no contiene nada más que la unión de ambos números en uno solo, con lo cual en modo alguno está pensado cuál sea ese solo número que reúne a los dos. El concepto de doce no queda pensado en absoluto por el solo hecho de pensar aquella unión de siete y cinco; puedo descomponer mi concepto de esa suma posible el tiempo que quiera, pero no voy a hallar en él el doce. Hay que ir más allá de esos conceptos y recurrir a la intuición que corresponde a uno de ellos, por ejemplo, los cinco dedos o (...) cinco puntos, añadiéndole poco a poco al concepto de siete las unidades del cinco dado en la intuición. (...) Pues en el concepto de una suma = $7 + 5$ he pensado ciertamente que a 7 debía sumarle 5, pero no que esa suma sea igual al número 12. La proposición aritmética es, pues, siempre sintética; lo que es tanto más fácil de advertir tomando números algo mayores, pues

entonces resulta palmario que, por más vueltas que les demos a nuestros conceptos, nunca vamos a dar con la suma por mera descomposición de nuestros conceptos, sin recurrir a la intuición.

Asimismo, tampoco hay ningún principio de la geometría pura que sea analítico. El que la línea recta entre dos puntos sea la más corta, es una proposición sintética; pues mi concepto de lo *recto* no contiene nada acerca de la magnitud, sino únicamente una cualidad. El concepto de lo más corto le sobreviene, pues, enteramente de fuera, y no puede extraerse por ninguna descomposición del concepto de línea recta. Aquí hay que recurrir a la intuición, pues sólo mediante ésta es posible la síntesis.

Lo que de ordinario nos induce a creer que el predicado de tales juicios apodícticos ya está contenido en el concepto —y que el juicio es, por tanto, analítico— es únicamente la ambigüedad de la expresión. Y ello es que a un concepto dado *debemos* añadirle un cierto predicado; y esa necesidad ya es inherente a los conceptos. Pero la cuestión no es qué *debemos* añadirle en el pensamiento al concepto dado, sino qué estamos *pensando realmente* en él, aunque sea oscuramente; y entonces se muestra que el predicado se adhiere a esos conceptos necesariamente, eso sí, pero no en cuanto pensado en el concepto mismo, sino por medio de una intuición que debe añadirse al concepto.

La ciencia de la naturaleza (*physica*) contiene en sí juicios sintéticos *a priori* como principios. Sólo voy a mencionar, a modo de ejemplos, algunas proposiciones, como la de que en todos los cambios del mundo corpóreo la cantidad de materia permanece inalterada, o que en toda transmisión de movimiento la acción y la reacción siempre se deben igualar. En ambas es evidente no sólo la necesidad y, por tanto, su origen *a priori*, sino también que se trata de proposiciones sintéticas. Pues en el concepto de materia no estoy pensando la permanencia, sino solamente su presencia en el espacio que ocupa. Así que voy realmente más allá del concepto de materia, para añadirle *a priori* mediante el pensamiento algo que no había pensado *en él*. Por tanto, la proposición

no es analítica sino sintética y, sin embargo, pensada *a priori*, y lo mismo sucede con las demás proposiciones de la parte pura de la ciencia natural.

La metafísica —incluso considerada como una ciencia, hasta ahora, meramente tentativa, pero indispensable, debido a la naturaleza de la razón humana— debe *contener conocimientos sintéticos a priori*; no trata meramente de descomponer los conceptos que nos formamos *a priori* de las cosas y explicarlos así analíticamente, sino que queremos ampliar nuestro conocimiento *a priori*, para lo cual hemos de servirnos de unos principios que añadan al concepto dado algo que no estaba contenido en él y lo sobrepasen, mediante juicios sintéticos *a priori*, de tan lejos que la experiencia misma no nos puede seguir hasta ahí; por ejemplo, en la proposición: el mundo debe tener un primer principio, etc.; así pues, la metafísica consta, al menos *en cuanto a su finalidad*, de meras proposiciones sintéticas *a priori*.

VI. El problema general de la razón pura

Mucho se gana ya con sólo resumir una plétora de investigaciones en la fórmula de un solo problema. Pues con eso no sólo se facilita uno su propia tarea, determinándola con exactitud, sino que también a cualquier otro que la quiera examinar se le hace más fácil juzgar si hemos logrado nuestro propósito o no. Pues bien, el problema propiamente dicho de la metafísica está contenido en la pregunta: *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*

El que la metafísica haya permanecido hasta ahora en tan vacilante estado de incertidumbre y contradicción se debe exclusivamente a que no se haya reparado antes en este problema, o incluso tal vez en la diferencia entre juicios *analíticos* y *sintéticos*. Ahora bien, de la solución de este problema —o de una prueba suficiente de que la posibilidad que éste requiere explicar en realidad no se da— depende, para bien o para mal, la suerte de la metafísica. David Hume, que entre todos los filóso-

fos fue el que más se aproximó a dicho problema, aunque estaba lejos de concebirlo con suficiente determinación y en su universalidad, sin llegar más allá de la mera proposición sintética de la asociación del efecto con sus causas (*principium causalitatis*), creyó descubrir que semejante proposición *a priori* era de todo punto imposible; según sus conclusiones, todo lo que llamamos metafísica vendría a ser una mera alucinación de un supuesto conocimiento racional de algo que, en realidad, está tomado de la experiencia y que gracias al hábito ha adquirido una falsa apariencia de necesidad. Esa tesis, que destruye toda filosofía, jamás se le habría ocurrido de haber tenido presente nuestro problema en su universalidad, pues entonces habría advertido que, de acuerdo con su argumento, tampoco podría haber unas matemáticas puras, ya que éstas contienen indudablemente proposiciones sintéticas *a priori*; cosa que seguramente su buen entendimiento lo habría salvado de afirmar.

La solución del citado problema comprende a la vez la posibilidad del uso puro de la razón en la fundación y la ejecución de todas las ciencias que contienen un conocimiento teórico *a priori* de objetos, esto es, la respuesta a las preguntas:

¿Cómo es posible la matemática pura?

¿Cómo es posible la ciencia natural pura?

Estando realmente dadas esas ciencias, ha de ser lícito preguntar cómo sean posibles, pues el que tienen que ser posibles queda demostrado por su realidad (*). Pero en lo que concierne a la *metafísica*, su mal progreso hasta la fecha ha de suscitar en cualquiera legítimas dudas acerca de su posibilidad, puesto que ni de una sola de las metafísicas que hasta ahora se han presentado puede decirse que esté realmente dada, en lo que se refiere a su fin esencial.

Por otra parte, sin embargo, ese *modo de conocimiento* hay que considerarlo también en cierto sentido como dado: la metafísica es real, aun-

que no como ciencia, sí como disposición natural (*metaphysica naturalis*). Pues la razón humana avanza imparablemente, sin que la mueva la mera vanidad de acumular saberes, empujada por su propia necesidad, hasta llegar a preguntas tales que no les pueda responder ningún uso de la razón según la experiencia ni los principios de él derivados; así que en efecto ha habido siempre y siempre habrá alguna clase de metafísica en todos los hombres, apenas la razón se les ensanche hasta dar en especulación. Respecto a ésta, pues, la pregunta es *¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?*, esto es: ¿de dónde brotan las preguntas que la razón pura se formula y a las que trata de responder lo mejor que pueda, impelida por su propia necesidad, por la naturaleza de la razón humana universal?

Pero como hasta ahora en todos los intentos de responder a esas preguntas naturales —por ejemplo, si el mundo ha tenido un principio o si ha existido desde toda la eternidad, etc.— se han encontrado contradicciones inevitables, no podemos conformarnos con la mera disposición natural a la metafísica, esto es, con la pura capacidad de la razón misma, aunque de ella brote siempre alguna metafísica (sea la que sea), sino que debe ser posible llegar con ella a la certeza, o bien en el saber o bien en el no saber de los objetos, es decir, llegar a la decisión o bien acerca de los objetos de sus preguntas, o bien acerca de la capacidad o la incapacidad de la razón para juzgar respecto a tales objetos; esto es, o bien ensanchar nuestra razón pura de modo fiable, o bien ponerle unos límites determinados y firmes. Esta última pregunta, que emana del citado problema general, sería legítimamente ésta: *¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?*

La crítica de la razón conduce, pues, al final, necesariamente a la ciencia; el uso dogmático de la misma, sin crítica, conduce, por el contrario, a afirmaciones infundadas a las que pueden oponerse otras no menos ilusorias, y, por tanto, al *escepticismo* (...). (B 1-23)

3.4. [Intuiciones y conceptos] (Lógica trascendental. Introducción)

Nuestro conocimiento brota de dos fuentes fundamentales del ánimo: la primera es recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones); la segunda, la facultad de conocer mediante esas representaciones un objeto (la espontaneidad de los conceptos). Por la primera, nos viene *dado* un objeto; mediante la segunda, ese objeto es *pensado* en relación con aquella representación (tomada como mera determinación del ánimo). La intuición y los conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, de manera que ni los conceptos, sin una intuición que de algún modo les corresponda, ni la intuición sin conceptos pueden dar de sí conocimiento alguno. Tanto la intuición como los conceptos son o bien puros o bien empíricos. Son *empíricos* cuando contienen alguna sensación (que presupone la presencia real del objeto), y *puros* cuando en la representación no se mezcla ninguna sensación. Ésta puede llamarse la materia del conocimiento sensible. Por consiguiente, la intuición pura contiene únicamente la forma bajo la cual se intuye algo, y el concepto puro contiene solamente la forma de pensar un objeto en general. Solamente las intuiciones y los conceptos puros son posibles *a priori*; los empíricos lo son sólo *a posteriori*.

Si a la *receptividad* de nuestro ánimo, por la que éste recibe representaciones en cuanto sea de algún modo afectado, la llamamos *sensibilidad*, entonces la facultad de producir representaciones por sí mismo, o la *espontaneidad* del conocimiento, es el *entendimiento*. Nuestra naturaleza trae consigo que la *intuición* nunca pueda ser sino *sensible*, lo que es decir que no contiene más que el modo de afectarnos las cosas a nosotros. En cambio, la facultad de *pensar* el objeto de la intuición sensible es el *entendimiento*. Ninguna de esas cualidades es preferible a la otra. Sin la sensibilidad no nos estaría dado ningún objeto, y sin el entendimiento ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es

tan necesario hacer sensibles los conceptos (esto es, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, subsumirlas bajo conceptos). Las dos capacidades o facultades no pueden intercambiar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, ni nada pueden pensar los sentidos. El conocimiento sólo puede brotar de su unión. Mas no por ello han de confundirse sus aportaciones respectivas, sino que deben aislarse y distinguirse cuidadosamente la una de la otra. Por tanto, distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, esto es, la *estética*, de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, la *lógica*. (A 50-52 / B 74-76)

3.5. Teoría trascendental elemental

3.5.1. Primera parte: Estética trascendental

§ 1. (...) Llamo *estética trascendental* a la ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori*. Tiene que haber, pues, una tal ciencia, que constituye la primera parte de la teoría trascendental elemental, a diferencia de la que contiene los principios del pensamiento puro, y que se llama *lógica trascendental*.

En la *estética trascendental* vamos a *aislar*, pues, en primer lugar, la sensibilidad, apartando todo lo que el entendimiento piensa mediante sus conceptos, de manera que no quede nada más que la intuición empírica. En segundo lugar, vamos a separar de la sensibilidad todo lo que pertenezca a la sensación, para que no quede nada más que la intuición pura y la mera forma de las apariencias, que son lo único que la sensibilidad puede dar *a priori*. De esta investigación resultará que hay dos formas puras de la intuición sensible, como principios del conocimiento *a priori*, el espacio y el tiempo, de cuyo examen vamos a ocuparnos a continuación.

Sección primera: Del espacio

§ 2. (...) ¿Qué son, pues, el espacio y el tiempo? ¿Son entidades reales⁶? ¿O son meras determinaciones, o acaso relaciones de las cosas, pero, con todo, de tal índole que serían propias de las cosas aunque no fuesen intuitas⁷, o bien de tal manera que pertenecen únicamente a la forma de la intuición y, por tanto, a la constitución subjetiva de nuestro ánimo, sin la cual esos predicados no podrían atribuirse a ninguna cosa en absoluto⁸? Para instruirnos sobre eso, vamos a discutir primero el concepto de espacio. (...)

El espacio no es un concepto empírico, abstraído de experiencias externas. Pues para que ciertas sensaciones se refieran a algo fuera de mí (esto es, a algo que está en un lugar del espacio distinto de este en que me encuentro yo), y asimismo para que yo pueda representármelas como estando unas fuera y al lado de otras, y, por tanto, no sólo como distintas, sino como estando en lugares distintos, debe estar ya presupuesta la representación del espacio. (...)

El espacio es una representación necesaria, *a priori*, que subyace a todas las intuiciones externas. No podemos formarnos jamás una representación de que no haya espacio, aunque sí podemos pensar muy bien que en el espacio no se encuentren objetos. Vemos el espacio, pues, como una condición de la posibilidad de las apariencias, y no como una determinación que dependa de éstas; es una representación *a priori*, que subyace necesariamente a las experiencias externas.

El espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, universal de las relaciones entre las cosas en general, sino una intuición pura. Pues, en primer lugar, sólo podemos representarnos un espacio único, y

6. La teoría de Newton: el espacio y el tiempo absolutos, independientes de la observación.

7. La tesis de Leibniz: el espacio y el tiempo son órdenes de relaciones entre las cosas.

8. La solución que Kant mismo va a defender a continuación, expuesta ya, en lo esencial, en la *Dissertatio* de 1770.

cuando se habla de espacios múltiples, se entiende por tales solamente las partes de un mismo espacio único. Esas partes tampoco pueden preceder al espacio único que todo lo abarca, como si fuesen sus elementos constitutivos (de los cuales sería posible componerlo), sino que sólo pueden ser pensadas *en él*. El espacio es esencialmente único; lo que hay en él de diverso —y, por tanto, el concepto universal de espacios en general— se funda tan sólo en limitaciones. De ello se sigue que, en lo que concierne al espacio, a todos los conceptos del mismo subyace una intuición *a priori* (que no es empírica). (...)

El espacio se representa como una magnitud infinita *dada*. Es cierto que cualquier concepto hay que pensarlo como una representación que está contenida en una cantidad infinita de representaciones posibles (como su característica común) y, por tanto, las contiene *bajo sí*; pero ningún concepto, como tal, puede ser pensado como si contuviese *en sí* una cantidad infinita de representaciones. Y, sin embargo, es así como se piensa el espacio (pues todas las partes del espacio, hasta el infinito, son a la vez). Por tanto, la representación originaria del espacio es *intuición a priori*, y no concepto.

§ 3. (...) La geometría es una ciencia que determina las propiedades del espacio sintéticamente y, sin embargo, *a priori*. ¿Cuál ha de ser, pues, la representación del espacio para que tal conocimiento de él sea posible? El espacio debe ser originariamente intuición; pues de un mero concepto no pueden extraerse proposiciones que vayan más allá del concepto, lo cual, sin embargo, sucede en la geometría (v. Introducción, V). Por otra parte, esa intuición debe encontrarse en nosotros *a priori*, esto es, antes de toda percepción de un objeto, o sea, que debe ser intuición pura, no empírica. Pues las proposiciones geométricas son todas apodícticas, es decir, que van unidas a la conciencia de su necesidad: por ejemplo, que el espacio tiene sólo tres dimensiones; pero semejantes proposiciones no pueden ser juicios empíricos o de experiencia, ni pueden deducirse de éstos (v. Introducción, II).

Ahora bien, ¿cómo puede asistir a nuestro ánimo una intuición externa que precede a los objetos mismos, y en la cual el concepto de éstos puede determinarse *a priori*? Evidentemente, sólo en cuanto tenga su asiento únicamente en el sujeto, como la propiedad formal de éste de ser afectado por los objetos y de adquirir, por este medio, una *representación inmediata* de los mismos, esto es, una *intuición*; es decir, solamente como forma del *sentido* externo en general.

Por consiguiente, nuestra explicación es la única que hace concebible la *posibilidad de la geometría* como un conocimiento sintético *a priori*. (...)

Conclusiones de esos conceptos

El espacio no representa ninguna propiedad de unas cosas en sí, ni tampoco a éstas en su mutua relación, esto es, ninguna determinación de ellas inherente a los objetos mismos y que subsistiría aunque se hiciera abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. Pues ni las determinaciones absolutas ni las relativas pueden ser intuitas previamente a la presencia de las cosas a las que pertenecen, o *a priori*.

El espacio no es otra cosa que la mera forma de todas las apariencias de los sentidos externos, esto es, la condición subjetiva de la sensibilidad, en cuanto sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa. Ahora bien, dado que la receptividad del sujeto, mediante la cual éste es afectado por los objetos, precede necesariamente a todas las intuiciones de esos objetos, podemos entender cómo la forma de todas las apariencias puede estar dada en el ánimo antes de toda percepción efectiva y, por tanto, *a priori*, y cómo ésta, en cuanto intuición pura en la que todos los objetos han de determinarse, puede contener, antes de toda experiencia, unos principios de las relaciones entre los objetos.

Por consiguiente, sólo desde el punto de vista de un ser humano podemos hablar del espacio, de entes extensos, etc. Si prescindimos de

la condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, según los objetos nos afecten a nosotros, la representación del espacio no significa absolutamente nada. Ese predicado se les atribuye a las cosas sólo en cuanto se nos aparecen, esto es, en cuanto sean objetos de la sensibilidad. (...) Pero como a las condiciones particulares de la sensibilidad no podemos tomarlas por condiciones de la posibilidad de las cosas, sino tan sólo de sus apariencias, bien podemos decir que el espacio contiene todas las cosas que se nos puedan presentar exteriormente, pero no todas las cosas en sí mismas, sean intuitas o no, o por cualquier sujeto que sea. (...) Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del espacio (respecto a cualquier experiencia externa posible) y, sin embargo, su *idealidad trascendental*, esto es, que éste no es nada en cuanto se prescinda de la condición de posibilidad de toda experiencia y se lo tome como algo que subyace a las cosas en sí mismas. (...) (B 33-44)

§ 8. *Observaciones generales sobre la estética trascendental*

III. Cuando digo que en el espacio y en el tiempo la intuición, sea de los objetos externos, sea la que tiene el ánimo de sí mismo, representa a ambos tal como afectan a nuestros sentidos, esto es, tal como *aparecen*, eso no quiere decir que esos objetos sean mera *ilusión*. Pues en la apariencia los objetos, y aun las cualidades que les atribuimos, se contemplan siempre como algo realmente dado; sólo que, por cuanto esas cualidades dependen únicamente del modo de intuición del sujeto en la relación que el objeto dado guarda con él, se distingue ese objeto como *apariciencia* del mismo como objeto *en sí*. Así no digo que los cuerpos sólo *parecen* estar fuera de mí, o que mi alma sólo *parece* estarme dada en la conciencia de sí, cuando afirmo que la cualidad del espacio y del tiempo, como condición de su existencia, está en mi modo de intuición y no en esos objetos en sí. Sería mi propia culpa si hiciese mera ilusión de lo que debo contar como *apariciencia* (*). Pero eso no sucede según nuestro principio de la idealidad de todas nuestras intui-

ciones sensibles; más bien es cuando a esas formas de representación se les atribuye *realidad objetiva* que resulta inevitable que todo se transforme en mera *ilusión*. Pues si tomamos el espacio y el tiempo por cualidades que, en cuanto a su posibilidad, hayan de encontrarse en las cosas en sí, y pensamos en las incongruencias en que nos enredamos al suponer que dos cosas infinitas, que no han de ser substancias ni algo realmente inherente a las substancias, pero sí algo existente, y aun la condición necesaria de la existencia de todas las cosas, permanecerían aunque se suprimiesen todas las cosas existentes, entonces no podemos reprocharle al buen Berkeley que haya relegado a los cuerpos al rango de meras ilusiones; y más aún, incluso nuestra propia existencia, que de este modo vendría a depender de la realidad subsistente de por sí de una monstruosidad como es el tiempo, habría de trocarse, junto a éste, en la más pura ilusión: absurdo éste en que, hasta ahora, no ha incurrido nadie. (B 69-71)

3.5.2. Segunda parte: Lógica trascendental. Introducción

3.5.2.1. De la lógica trascendental

La lógica general, según indicábamos, hace abstracción de todo contenido del conocimiento, esto es, de cualquier relación que éste tenga con el objeto, y considera únicamente la forma lógica que hay en la relación de los conocimientos entre sí, es decir, la forma del pensamiento en general. Ahora bien, como hay tanto intuiciones puras como empíricas (según se expone en la *Estética Trascendental*), bien podría encontrarse igualmente una diferencia entre el pensamiento puro de los objetos y el empírico. En este caso, habría una lógica en la cual no se haría abstracción de todo contenido del conocimiento; pues una lógica que contuviera únicamente las reglas del pensamiento puro de un objeto excluiría todos aquellos conocimientos que tuviesen un contenido empírico. Una tal lógica se referiría al origen de nuestros conocimientos de los objetos, en cuanto éste no puede atribuirse a los obje-

tos; mientras que la lógica general nada tiene que ver con ese origen del conocimiento, sino que considera las representaciones —lo mismo que estén dadas primitivamente y *a priori* en nosotros, o tan sólo empíricamente— desde el solo punto de vista de las leyes según las cuales el entendimiento, al pensar, las usa en su relación recíproca; de modo que trata solamente de la forma del entendimiento que pueda dárseles a las representaciones, sin importarle por lo demás de dónde provengan.

Y aquí voy a hacer una observación cuyo alcance se extiende a todas las consideraciones que siguen, y que hay que tener bien presente, a saber: que no todo conocimiento *a priori*, sino tan sólo aquel por el cual sabemos que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) se aplican o son posibles únicamente *a priori*, y de qué modo, debe llamarse trascendental (es decir, relativo a la posibilidad del conocimiento o al uso de las mismas *a priori*). Por tanto, ni el espacio ni ninguna de sus determinaciones geométricas *a priori* son representaciones trascendentales; sólo pueden llamarse trascendentales el conocimiento de que esas representaciones no son de origen empírico y la posibilidad de que éstas se refieran, sin embargo, *a priori* a los objetos de la experiencia. (...)

Esperando, pues, que acaso haya conceptos que se refieran *a priori* a los objetos, no como intuiciones puras o empíricas, sino como meros actos del pensamiento puro, que son, por tanto, conceptos, pero no de origen empírico ni estético, nos formamos por adelantado la idea de una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento puro de la razón, mediante el cual pensamos los objetos enteramente *a priori*. Una tal ciencia, que determinaría el origen, el alcance y la validez objetiva de esos conocimientos, habría de llamarse una *lógica trascendental*, porque se ocuparía sólo de las leyes del entendimiento y de la razón, pero únicamente en tanto que se refieran *a priori* a los objetos y no, como la lógica general, indistintamente a los conocimientos empíricos y a los conocimientos puros de la razón. (A 55-57 / B 78-82)

3.5.3. [División de la lógica]

La lógica general está construida sobre un trazado que coincide con toda exactitud con la división de las facultades superiores del conocimiento. Éstas son: el *entendimiento*, la *facultad de juicio* y la *razón*. Dicha doctrina trata, por tanto, en su analítica de *conceptos, juicios e inferencias*, exactamente como corresponde a las funciones y al orden de esas facultades anímicas, comprendidas bajo la denominación lata del entendimiento en general.

Dado que dicha lógica meramente formal hace abstracción de todo contenido del conocimiento (sea puro o empírico), ocupándose solamente de la forma del pensamiento (del conocimiento discursivo) en general, puede incluir en su parte analítica también el canon de la razón, cuya forma tiene una firme regla que puede conocerse *a priori*, con sólo descomponer los actos de la razón en sus momentos, sin tomar en cuenta la naturaleza particular del conocimiento que en ello se emplee.

La lógica trascendental no puede imitarla respecto a esa división, ya que se halla circunscrita a un contenido determinado, que es el de los conocimientos puros *a priori*. Pues resulta que el *uso trascendental de la razón* no tiene ninguna validez objetiva y, por tanto, no pertenece a la *lógica de la verdad*, es decir, a la analítica, sino que requiere, como *lógica de la ilusión* que es, una parte especial del edificio escolástico, bajo el nombre de la *dialéctica* trascendental. (A 130-131 / B 169-170)

4. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? (1784)

La Ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad en la que se encuentra por su propia culpa. *Minoría de edad* es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. Esa minoría de edad es *por culpa propia* cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de la resolución y del valor de servirse del mismo sin la dirección de otro. *Sapere aude!*, ¡atrévete a servirte de tu propio

entendimiento!, es, pues, el lema de la Ilustración.

La pereza y la cobardía son las causas por las que una buena parte de los hombres, cuando la naturaleza los ha emancipado desde hace mucho de la dirección ajena (siendo *naturaliter maiorennes*), siguen siendo de buen grado menores de edad durante toda la vida; y son también las causas por las que a otros les resulta tan fácil erigirse en tutores de aquéllos. Es muy cómodo ser menor de edad. Si tengo un libro que tiene inteligencia en mi lugar, un cura que tiene conciencia en mi lugar, un médico que calibra la dieta en mi lugar, etc., no necesito esforzarme yo mismo. No me hace falta pensar, mientras pueda pagar; ya se encargarán otros en mi lugar de esa faena molesta. La gran mayoría de los hombres (entre ellos el bello sexo en su totalidad) consideran el paso a la mayoría de edad, a más de difícil, sumamente peligroso: de eso ya se ocupan aquellos tutores que se encargan bondadosamente de supervisarlos. Tras haber primero entontecido a su ganado doméstico, impidiendo cuidadosamente que esas mansas criaturas se atrevan a dar ni un solo paso fuera de las andaderas en que las tienen encerradas, luego les muestran el peligro que las amenaza si intentan caminar solas. Es cierto que ese peligro tampoco es tan grande, pues es de suponer que, gracias a unas cuantas caídas, acabarían por aprender a caminar; pero algún ejemplo de esa clase infunde timidez, y de ordinario basta para disuadir de todo intento ulterior.

Es, pues, difícil para cada hombre en particular librarse de esa minoría de edad que se ha convertido para él casi en naturaleza. Incluso le ha cobrado cariño, y de buenas a primeras es realmente incapaz de servirse de su propio entendimiento, porque nunca se le ha dejado hacer el intento. Estatutos y fórmulas, esos instrumentos de un uso —o más bien abuso— racional de sus dotes naturales, son las prisiones de una minoría de edad perpetua. Quien las arrojara no daría, sin embargo, más que un salto inseguro y vacilante aun sobre la zanja más estrecha, porque le falta la costumbre de semejantes movimientos libres. Por eso son pocos los que han logrado, trabajando su espíritu, desenredarse de

la minoría de edad y andar, sin embargo, con paso seguro.

Más fácilmente es posible que un público se ilustre a sí mismo; incluso es casi inevitable, con tal que se le deje en libertad. Pues entre los tutores designados de la gran muchedumbre se encontrarán siempre algunos que, habiendo sacudido ellos mismos el yugo de la minoría de edad, difundirán a su alrededor el espíritu de una razonable estimación del propio valor y de la vocación de todo hombre de pensar por sí mismo. Lo peculiar en eso es que el público, al que ellos habían forzado previamente bajo aquel yugo, al final los fuerza a sufrirlo ellos mismos, cuando a ello lo incitan algunos de los tutores incapaces de toda ilustración: tan dañino es sembrar prejuicios, pues al final se vengán en los que fueron ellos mismos, o sus predecesores, los autores de esos prejuicios. De ahí que un público puede llegar sólo paulatinamente a la Ilustración. Con una revolución puede lograrse ciertamente la liberación del despotismo personal, o de la opresión del afán de dominación o de ganancia, pero jamás una verdadera reforma del modo de pensar; en su lugar, unos nuevos prejuicios servirán, lo mismo que los viejos, de andadores a la gran muchedumbre que no piensa.

Ahora bien, para esa Ilustración no se requiere nada más que *libertad*, y precisamente la más inocua entre todo cuanto pueda llamarse libertad, que es la de hacer uso *público* de la propia razón en todo. De todos lados oigo gritar: ¡No discutáis! El oficial del ejército dice: ¡No discutáis, desfilad! El consejero de Hacienda: ¡No discutáis, pagad! El sacerdote: ¡No discutáis, tened fe! (Un solo señor en el mundo⁹ dice: ¡Discutid cuanto queráis y de lo que queráis, pero obedeced!) En todas partes hay limitaciones a la libertad. Pero ¿qué limitaciones son un estorbo para la Ilustración, y qué otras pueden incluso favorecerla? Respondo que el uso *público* de la propia razón debe ser libre en todo momento, y es éste el único que puede llevar a cabo la Ilustración entre los hombres; el uso *privado* de la misma puede estar a menudo sujeto a limita-

9. Federico II de Prusia.

ciones rigurosas, sin oponer mayores obstáculos al progreso de la Ilustración. Entiendo por uso público de la propia razón aquel que alguien hace como *erudito* ante todo el público lector; y llamo uso privado el que uno tiene derecho a hacer en determinado oficio o cargo *civil* que le haya sido encomendado. Pues para muchos quehaceres que sirven al interés de la comunidad se necesita un cierto mecanismo por el cual algunos miembros de la comunidad deben comportarse de modo meramente pasivo, para que el gobierno, mediante una unanimidad artificial, pueda enderezarlos hacia fines públicos o por lo menos impedir que desbaraten esos fines. Aquí, desde luego, no se permite discutir; hay que obedecer. Pero en la medida en que esa parte de la máquina se considera al mismo tiempo miembro de toda una comunidad, o incluso de la sociedad de los ciudadanos del mundo, es decir, en su calidad de erudito que se dirige con escritos a un público en sentido propio, puede ciertamente discutir sin que por ello sufran los quehaceres a los que se aplica como miembro parcialmente pasivo. Así sería sumamente perjudicial si un oficial del ejército, al recibir una orden de sus superiores, quisiera raciocinar en voz alta durante el servicio sobre la idoneidad o la utilidad de dicha orden; tiene que obedecer. Pero no se le puede impedir legítimamente que, como erudito, formule observaciones sobre los errores cometidos en la guerra y las someta al juicio del público. El ciudadano no puede negarse a pagar los impuestos que se le exigen; incluso una censura petulante de tales impuestos, cuando haya de satisfacerlos, puede ser castigada como escándalo (que podría provocar la desobediencia general). Este mismo, sin embargo, no contraviene su deber de ciudadano si, como erudito, expresa públicamente sus pensamientos acerca de la inconveniencia o la injusticia de tales tributos. Asimismo el sacerdote está obligado a hacer su exposición, ante los catecúmenos y la parroquia, según el símbolo de la Iglesia a la que sirve, puesto que se le ha admitido bajo esa condición. Pero como erudito goza de plena libertad (y aun es éste su oficio) de comunicar al público todos sus pensamientos bienintencio-

nados y cuidadosamente examinados acerca de cuanto haya de errado en dicho símbolo, así como sus propuestas para una mejor organización de la religión y de la Iglesia. No hay ningún cargo de conciencia en ello; pues lo que enseña en virtud de su cargo, como representante de la Iglesia, lo presenta como algo respecto a lo cual no tiene plenos poderes de enseñarlo como mejor le parezca, sino que es su oficio exponerlo en nombre de otro y según las prescripciones de éste. Dirá: nuestra Iglesia enseña esto y aquello, y éstas son las pruebas de las que se sirve. Entonces extrae todo el provecho práctico para su parroquia de unos estatutos que él mismo no suscribiría con plena convicción, aunque pueda prestarse a exponerlos, porque no es del todo imposible que oculten alguna verdad, o en todo caso no se encuentra en ellos por lo menos nada que sea contrario a la religión interior. Pues si creyera encontrar tal cosa, no podría ejercer su cargo en conciencia; tendría que renunciar. El uso, pues, que hace de su razón un maestro designado ante su parroquia es un mero uso *privado*, porque ésta es siempre una mera reunión doméstica, por muy grande que sea; como sacerdote, en este sentido, no es libre ni puede serlo, porque está cumpliendo un encargo ajeno. Por el contrario, como erudito que habla por escrito al público propiamente dicho, que es el mundo, o sea en el *uso público* de su razón, goza el religioso de una libertad irrestricta de servirse de la propia razón y hablar en nombre de su propia persona. Pues que los tutores del pueblo (en los asuntos religiosos) hayan de ser a su vez menores de edad es una incongruencia que equivale a la perpetuación de las incongruencias.

¿Pero es que acaso una sociedad de religiosos, por ejemplo, una asamblea eclesiástica o una venerable *classis* (como se autodenomina entre los holandeses), no ha de tener el derecho a obligarse entre sí por juramento a mantener un determinado símbolo inalterable, para ejercer así una imprescriptible tutela suprema sobre cada uno de sus miembros y, por medio de éstos, sobre el pueblo, e incluso de eternizarla? Yo digo que eso es de todo punto imposible. Un contrato seme-

jante, cerrado para impedir a la especie humana por siempre jamás toda Ilustración ulterior, es absolutamente nulo, por más que lo refrenden el poder supremo, las dietas imperiales o los más solemnes tratados de paz. Una época no puede coaligarse y conjurarse para colocar a la época siguiente en una situación en la que le será imposible ampliar sus conocimientos (y sobre todo los que más le importan), depurarlos de errores y, en suma, progresar en la Ilustración. Eso sería un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino originario consiste justamente en tal progreso; y los descendientes tienen, por tanto, pleno derecho a rechazar aquellos acuerdos, por haber sido tomados de modo ilegítimo y ultrajante. La piedra de toque de todo cuanto pueda decirse a modo de ley acerca de un pueblo está en la pregunta de si un pueblo podría imponerse tal ley a sí mismo. Ahora bien, eso sería acaso posible por un breve plazo, para establecer un cierto orden, como en espera de algo mejor, dejando al mismo tiempo a cada ciudadano, y sobre todo al religioso, en libertad para hacer como erudito públicamente —esto es, por escrito— sus observaciones sobre las deficiencias de la institución anterior, mientras el orden establecido seguiría en pie hasta que la comprensión pública de esos asuntos haya avanzado lo bastante y haya dado de sí suficientes pruebas como para que pueda, uniendo sus votos (aunque no sean todos), elevar ante el trono una propuesta de acoger bajo su amparo a aquellas parroquias que se hayan puesto de acuerdo, según sus conceptos de mejor comprensión, sobre una modificación de las instituciones religiosas, sin oponer obstáculos a las que quieran continuar como antes. Pero acordar una constitución religiosa permanente, que nadie debe poner en duda públicamente, aunque sea solamente por lo que dura una vida humana, como aniquilando así un periodo en el progreso de la humanidad hacia el mejoramiento, volviéndolo estéril y aun perjudicial a la posteridad, eso es francamente ilícito. Un hombre puede ciertamente postergar la Ilustración para su propia persona, en lo que está obligado a saber, y aun eso sólo por cierto tiempo; pero renunciar a la Ilustración, sea para

la propia persona, y más aún para los descendientes, es vulnerar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad. Pero lo que ni siquiera un pueblo puede decidir acerca de sí mismo, menos aún puede decidirlo por él un monarca, puesto que su prestigio de legislador se funda justamente en el hecho de reunir en su voluntad la del pueblo entero. Si procura solamente que toda mejora verdadera o supuesta pueda coexistir con el orden civil, entonces no puede hacer más que dejar que sus súbditos hagan ellos mismos lo que estimen necesario para la salvación de sus almas; eso en nada le concierne, pero sí le compete impedir que unos se opongan violentamente a que otros trabajen a conciencia por determinarla y fomentarla. Incluso menoscaba su propia majestad si se mezcla en tales asuntos, dignando de su inspección gubernamental los escritos en los que sus súbditos tratan de poner en claro sus pensamientos, tanto si lo hace por sus propias supremas luces, exponiéndose al reproche: *Caesar non est supra grammaticos*, como también —y aún mucho más en este caso— si rebaja su suprema potestad al punto de amparar el despotismo religioso de unos cuantos tiranos dentro del Estado en contra de los demás súbditos.

Si se pregunta, pues, si vivimos en una edad *ilustrada*, la respuesta es no, pero sí en una edad de la *Ilustración*. Tal como están las cosas por ahora, aún falta mucho para que los hombres en su generalidad sean capaces, o tan siquiera puedan llegar a serlo, de servirse en las cuestiones religiosas con tino y firmeza de su propio entendimiento sin la dirección de otro. Pero sí tenemos claros indicios de que se les está abriendo el terreno en el que puedan libremente labrarse a sí mismos en tal sentido, y que poco a poco van siendo menos los obstáculos que se oponen a la Ilustración universal o a la salida de la minoría de edad de la que ellos mismos son culpables. En este sentido, esta edad es la edad de la Ilustración, o el siglo de Federico.

Un príncipe que no lo halla indigno de su persona decir que considere su *deber* no prescribirles nada a los hombres en materia de religión, sino dejarles plena libertad; que rechaza para sí, pues, incluso el altivo

nombre de la *tolerancia*, es ilustrado él mismo y merece que el mundo y la posteridad lo alaben con gratitud como aquel que primero emancipó a la especie humana de la minoría de edad, al menos por parte del gobierno, dejando a cada uno libre de servirse de su propia razón en todo lo que sea asunto de conciencia. Bajo su gobierno, unos venerables religiosos pueden, en calidad de eruditos, sin menoscabo de los deberes de su cargo, exponer libremente y en público sus juicios y conclusiones discrepantes, en algunos puntos, del símbolo establecido, y someterlos al examen del mundo; y más aún puede hacerlo cualquier otro, al que ningún deber institucional obliga. Este espíritu de libertad está difundiéndose también en otros países, incluso allí donde tiene que luchar contra los obstáculos externos que le opone un gobierno que se malentiende a sí mismo. Pues tiene ante los ojos un ejemplo luminoso de que, donde reina la libertad, nada hay que temer para la tranquilidad pública y la unidad de la comunidad. Los hombres bregan por sí solos por ir saliendo poco a poco de la bruteza, si nadie se empeña en mantenerlos en ella con artificios deliberados.

He puesto el punto principal de la Ilustración, el de la salida de los hombres de la minoría de edad de la que ellos mismos son culpables, principalmente en los asuntos *religiosos*, puesto que en las artes y las ciencias nuestros monarcas no tienen ningún interés en ejercer de tutores de sus súbditos; por lo demás, esta minoría de edad, así como es la más dañina, así es también la más deshonrosa de todas. Pero el modo de pensar de un jefe de Estado que favorece a la primera va más lejos aún, entendiendo que incluso en materia *legislativa* no hay peligro en permitir que sus súbditos hagan uso *público* de su razón y expongan públicamente ante el mundo sus pensamientos sobre una mejor redacción de las leyes, incluso criticando con franqueza las ya promulgadas; de lo cual tenemos un ejemplo esplendoroso, en el que ningún monarca ha precedido al que nosotros veneramos.

Pero, por otra parte, sólo aquel que, ilustrado él mismo, no teme a las sombras, pero teniendo al mismo tiempo a su disposición un ejército

numeroso y bien disciplinado como garante de la tranquilidad pública, puede decir lo que un Estado libre no puede atreverse a decir: *¡Discutid cuanto queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!* Así se muestra aquí un camino extraño e inesperado de los asuntos humanos; como también en lo demás, considerándolo en lo grande, casi todo en ellos es paradójico. Un mayor grado de libertad civil parece favorable a la libertad de *espíritu* del pueblo y, sin embargo, le opone barreras insuperables; en cambio, un grado menor de la misma le ofrece espacio para dilatar-se según sus plenas capacidades. Cuando la naturaleza ha desarrollado, por debajo de esa dura corteza, el brote al que dedica sus más tiernos cuidados, que es la inclinación y la vocación de *pensar* libremente, entonces éste va influyendo paulatinamente en la mentalidad del pueblo (con lo cual éste va tornándose poco a poco más capaz de *libertad de obrar*) y, finalmente, incluso en los principios del *gobierno*, que lo halla conveniente para sí mismo tratar según su dignidad al hombre, que ahora es *más que una máquina*. (*)

Königsberg, Prusia, el 30 de septiembre de 1784.

5. Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785)

5.1. Capítulo 1: Tránsito del conocimiento moral vulgar de la razón al conocimiento filosófico

Nada cabe pensar en el mundo, ni fuera de él siquiera, que pueda tenerse por bueno sin restricción, salvo una *buena voluntad*. La inteligencia, la agudeza, el buen juicio o como se llamen los *talentos* del espíritu, o la valentía, la resolución, la perseverancia en los propósitos, como cualidades del *temperamento*, son, sin duda, en muchos respectos, buenos y deseables; pero también pueden tornarse extremadamente malos y dañinos, cuando no sea buena la voluntad que haya de hacer uso de esas dotes de la naturaleza y cuya constitución peculiar se llama

por eso *carácter*. Lo mismo sucede con los dones de la fortuna. El poder, la riqueza, el honor, incluso la salud y todo el bienestar y el contento con la propia situación, bajo el nombre de *felicidad*, infunden valor y, con ello, a veces insolencia, donde no haya una buena voluntad que corrija su influjo sobre el ánimo y, por eso mismo, el principio total del obrar, y los encauce hacia fines universales; sin mencionar que un espectador razonable e imparcial no sentirá ningún agrado al contemplar el bienestar ininterrumpido de un ser al que no adorne ningún rasgo de una voluntad pura y buena; de modo que la buena voluntad parece constituir la condición indispensable que hace a alguien digno de ser feliz.

Algunas cualidades son incluso favorables a esa buena voluntad y pueden facilitar mucho su acción; pero a pesar de ello no poseen ningún valor intrínseco ni incondicional, sino que siempre presuponen además una buena voluntad, que limita la estima merecida en que se las tiene y no permite tomarlas por buenas sin más. La moderación en los afectos y en las pasiones, el dominio de sí y la sobria deliberación no sólo son buenas en muchos respectos, sino que incluso parecen constituir parte del valor *interior* de la persona; pero falta mucho para declararlas buenas sin restricción (por muy incondicionalmente que las ensalzaran los antiguos). Pues sin los principios de una buena voluntad pueden volverse sumamente malas, y la sangre fría de un malvado lo hace no solamente mucho más peligroso, sino inmediatamente también más abyecto aún a nuestros ojos de cuanto lo consideraríamos sin ello.

La buena voluntad no es buena por los efectos que produce o por lo que consigue, o por su aptitud para lograr algún fin que nos hayamos propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, que es buena en sí, y tomada por sí misma merece incomparablemente mayor estima que todo cuanto mediante ella pueda lograrse en beneficio de cualquier inclinación o incluso de la suma de todas las inclinaciones, si se quiere. Aun cuando, por una adversidad particular del destino o por la

escasa dotación de una naturaleza madrastra, a tal voluntad le faltase toda capacidad de lograr su propósito; si, aun con el mayor esfuerzo, nada consiguiera y tan sólo quedara la buena voluntad (no, desde luego, el mero deseo, sino el acopio de todos los medios que están en nuestro poder), ésta, sin embargo, brillaría por sí misma como una joya, como algo que tiene su pleno valor en sí mismo. La utilidad o la esterilidad nada pueden añadirle ni quitarle a ese valor. Serían como la montura que sirve para manejarla mejor en el trato vulgar o para atraer la atención de quienes carecen aún de pericia, no para recomendarla a los peritos y calibrar su valor. (...) (AB 1-4)

Para desarrollar el concepto de una buena voluntad sin intención ulterior, digna de aprecio en sí misma, tal como se encuentra ya en el sano entendimiento natural y no requiere que se le enseñe, sino más bien que se le ilustre, ese concepto que en la estimación de todo valor de nuestras obras siempre ocupa el lugar supremo, siendo condición de todo lo demás, vamos a considerar el concepto de *deber*, que contiene el de la buena voluntad, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, que, sin embargo, lejos de ocultarlo y volverlo irreconocible, lo hacen resaltar por contraste y brillar con mayor esplendor.

Omito aquí todas las acciones ya reconocidas como contrarias al deber, aunque puedan ser útiles a tal o cual propósito, pues respecto a éstas ni cabe preguntar si se hicieron por deber, ya que le son contrarias. Dejo de lado también aquellas acciones que son realmente conformes al deber, pero a las cuales los hombres no tienen *ninguna inclinación* inmediata, llevándolas a cabo, sin embargo, porque otra inclinación los empuja. Pues en esos casos es fácil distinguir si la acción, siendo conforme al deber, se ha realizado *por deber* o con alguna intención egoísta. Mucho más difícil es advertir esa diferencia allí donde la acción sea conforme al deber y el sujeto tenga además una inclinación *inmediata* hacia ella. Es ciertamente conforme a deber, por ejemplo, que el tendero no cobre más caro a un comprador inexperto, y donde haya mucho comercio, el comerciante avisado no lo hace,

sino que mantiene un precio fijo para todo el mundo, de manera que un niño hace en su tienda tan buena compra como cualquier otro. Se atiende al cliente, pues, *honradamente*; pero eso no basta para creer que el comerciante haya procedido así por deber y por principios de honradez: su conveniencia lo exigía, y no cabe suponer que además sienta una inclinación inmediata hacia los clientes, como para que por amor no prefiera a ninguno de ellos a otro en cuanto al precio. No ha obrado, pues, por deber ni por inclinación inmediata, sino por mera intención egoísta.

En cambio, conservar la propia vida es deber, y además cada cual tiene a ello una inclinación inmediata. Pero no por ello posee valor intrínseco el cuidado a menudo aprensivo que le tienen la mayoría de los hombres, ni tiene contenido moral alguno su máxima. Conservan su vida *conforme al deber* ciertamente, pero no *por deber*. En cambio, cuando las adversidades y una pesadumbre desesperada le han arrebatado a alguien todo gusto por la vida, cuando el infeliz, de ánimo fuerte, más indignado ante su suerte que apocado o abatido, desea morir y, sin embargo, conserva la vida sin amarla, no por inclinación ni temor, sino por deber, entonces su máxima tiene un contenido moral. (B 8-10)

Así pues, el valor moral de la acción no reside en el efecto que de ella se espera ni, por tanto, en ningún principio de la acción que derive su motivo de ese efecto esperado. Pues todos esos efectos (la placidez del propio estado, o incluso el fomento de la felicidad ajena) podían lograrse también por otras causas, y no se requería para ello la voluntad de un ser racional, que es lo único en que puede encontrarse el bien supremo e incondicional. Por tanto, nada que no sea la *representación de la ley* en sí misma —que evidentemente *sólo se da en el ser racional*—, en cuanto que es ella, y no el efecto esperado, el fundamento que determina a la voluntad, puede ser ese bien excelso que llamamos el bien moral, y que, estando ya presente en la persona misma que obra según aquélla, no puede esperarse del efecto. (*)

ellas una diferencia, que es más bien subjetiva que objetivamente práctica, pues se refiere a la manera de acercar una idea de la razón, mediante cierta analogía, a la intuición y, con eso, al sentimiento. En efecto, todas las máximas tienen:

1) una *forma*, que consiste en la universalidad, y entonces la fórmula del imperativo moral se expresa diciendo que las máximas deben elegirse como si hubiesen de valer como leyes universales de la naturaleza;

2) una *materia*, esto es, un fin, y entonces la fórmula dice que el ser racional, siendo fin por su propia naturaleza y, por tanto, fin en sí, debe servir a toda máxima de condición limitativa de todos los fines meramente relativos y arbitrarios;

3) una *determinación completa* de todas las máximas por la fórmula que dice que todas las máximas de legislación propia han de concordar en un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza.*

El progreso se da aquí como avanzando a través de las categorías de la *unidad* de la forma de la voluntad (su universalidad), la *multiplicidad* de la materia (los objetos, esto es, los fines) y la *totalidad* del sistema de los mismos. (...)

Podemos ahora terminar ahí donde habíamos empezado al principio, esto es, con el concepto de una voluntad absolutamente buena. *Absolutamente buena* es aquella voluntad que no puede ser mala, es decir, cuya máxima, si se la erige en ley universal, jamás puede contradecirse a sí misma. Este principio es, por tanto, también su ley suprema: obra siempre según aquella máxima cuya universalidad como ley puedas querer al mismo tiempo; ésta es la única condición bajo la cual

* La teleología considera la naturaleza como un reino de los fines; la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza. Para la primera, el reino de los fines es una idea teórica, destinada a explicar lo que está ahí; para la segunda, es una idea práctica, destinada a conseguir lo que no está ahí, pero que puede hacerse realidad a través de nuestro hacer y dejar de hacer, y precisamente conforme a esa idea.

una voluntad nunca puede contradecirse a sí misma, y un tal imperativo es categórico. Dado que la validez de la voluntad como ley universal de actos posibles guarda analogía con aquella asociación universal de la existencia de las cosas según leyes universales que es lo formal de la naturaleza en general, el imperativo categórico puede expresarse también así: *obra según unas máximas que a la vez puedan tenerse por objetos a sí mismas como leyes universales de la naturaleza*. Tal es, pues, la fórmula de una voluntad absolutamente buena.

La naturaleza racional se distingue de las otras en que se propone a sí misma un fin. Este fin sería la materia de toda buena voluntad. Pero como en la idea de una voluntad absolutamente buena, sin ninguna condición que la limite (al logro de tal fin o de tal otro), hay que hacer abstracción de todo fin que esté *por lograr* (que haría a toda voluntad sólo relativamente buena), habrá que pensar este fin aquí no como un fin por lograr, sino como un fin *independiente*, o sea, sólo de modo negativo, esto es, como un fin contra el cual no debe obrarse nunca, y que, por tanto, en todo querer no debe apreciarse nunca como un mero medio, sino siempre a la vez como fin. Este fin no puede ser otro que el sujeto mismo de todos los fines posibles, porque es a la vez el sujeto de una posible voluntad absolutamente buena; pues ésta no puede subordinarse sin contradicción a ningún otro objeto. Por consiguiente, el principio: "Obra respecto a todo ser racional (a ti mismo o a otros) de tal modo que éste valga en tu máxima a la vez como un fin en sí mismo" es, en el fondo, idéntico al principio: "Obra según aquella máxima que contenga en sí a la vez su propia validez universal para todo ser racional". Pues decir que, en el uso de los medios para cualquier fin, debo limitar mi máxima a la condición de su validez universal como ley para todo sujeto, es lo mismo que decir que el sujeto de los fines, esto es, el ser racional mismo, debe ponerse por fundamento de todas las máximas de acción, pero nunca como un mero medio, sino como condición suprema que limita el uso de los medios, esto es, siempre a la vez como fin.

Ahora bien, de eso se sigue incontrovertiblemente que todo ser racional, como fin en sí mismo, debe poderse considerar, respecto a todas las leyes a las que pueda estar sometido, a la vez como legislador universal, porque justamente esa aptitud de sus máximas para una legislación universal lo distingue como un fin en sí mismo; y asimismo que su dignidad (prerrogativa) que lo eleva por encima de todos los seres meramente naturales lleva consigo el que deba tomar sus máximas siempre desde el punto de vista de sí mismo, pero al mismo tiempo también desde el de todos los demás seres racionales en cuanto legisladores (que por eso se llaman personas). Ahora bien, de este modo es posible un mundo de seres racionales (*mundus intelligibilis*) como reino de los fines, y lo es precisamente mediante la legislación propia de todas las personas en calidad de miembros. Por tanto, todo ser racional debe obrar como si fuese en todo momento, por medio de sus máximas, un miembro legislador del reino universal de los fines. El principio formal de estas máximas es: obra como si tu máxima hubiese de servir a la vez como ley universal (de todos los seres racionales). Un reino de los fines es posible, pues, sólo por analogía con un reino de la naturaleza; aquél sólo según máximas, esto es, reglas que se impone a sí mismo; éste, según leyes de causas que actúan bajo fuerzas externas. No obstante lo cual también al conjunto de la naturaleza, aunque sea visto como una máquina, se le da, sin embargo, el nombre de reino de la naturaleza, porque guarda relación con unos seres racionales que son sus fines. Ahora bien, en virtud de las máximas que el imperativo categórico prescribe a todos los seres racionales, un tal reino de los fines se establecería realmente *si esas máximas fuesen universalmente obedecidas*. (...) (B 64-84)

5.3. Capítulo 3: Tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica pura

El concepto de libertad es la clave para explicar la autonomía de la voluntad.

La *voluntad* es una especie de causalidad de los seres vivos en cuan-

to son racionales, y la *libertad* sería aquella propiedad de dicha causalidad por la cual puede producir efectos con independencia de causas ajenas que la determinen, así como la *necesidad natural* es aquella propiedad de la causalidad de todos los seres no racionales de ser determinados a actuar por la influencia de causas ajenas.

Esta explicación de la libertad es *negativa* y, por tanto, infructuosa para entender su esencia; pero de ella emana un concepto *positivo* de la misma, que es tanto más rico y fértil. Dado que el concepto de causalidad implica el de *leyes* según las cuales por algo que llamamos causa debe ponerse otra cosa, que es el efecto, resulta que la libertad, aunque no sea una propiedad de la voluntad según leyes naturales, no por ello carece de leyes, sino que ha de ser una causalidad conforme a leyes invariables, aunque sean de un género peculiar; pues de lo contrario una voluntad libre sería un absurdo. La necesidad natural era una heteronomía de las causas eficientes, ya que cualquier efecto era posible sólo conforme a la ley de que otra cosa determinara la causa eficiente a la causalidad. Entonces, ¿qué otra cosa puede ser la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, la propiedad de la voluntad de ser ley para sí misma? Pero la proposición "La voluntad es, en todos los actos, ley para sí misma" designa solamente el principio de no obrar según otra máxima que aquella que pueda tenerse por objeto a sí misma como ley universal. Pero ésta es precisamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad: por tanto, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son una misma cosa. (...) (B 97-98)

6. Crítica de la razón práctica (1788)

6.1. Prólogo

(...) El concepto de la libertad, en cuanto que su realidad queda demostrada por una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la

pedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo la razón especulativa; todos los demás conceptos que en esta última, como meras ideas, quedan sin soporte (los conceptos de Dios y de la inmortalidad), se adhieren ahora a ese concepto de la libertad, y con él y por él adquieren consistencia y realidad objetiva; esto es, su *posibilidad* queda *demostrada* por el hecho de que la libertad es real, pues esta idea se manifiesta a través de la ley moral.

Por otra parte, la libertad es también, entre todas las ideas de la razón especulativa, la única cuya posibilidad conocemos *a priori*, aunque sin entenderla, porque es la condición* de la ley moral, que conocemos. Las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad*, en cambio, no son condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por dicha ley, esto es, del mero uso práctico de nuestra razón; por tanto, no podemos afirmar que *conozcamos* ni que *entendamos*, no digo ya la realidad, sino tan siquiera la posibilidad de esas ideas. Pero aun así, éstas son las condiciones de que la voluntad moralmente determinada pueda aplicarse a su objeto, que le está dado *a priori* (el sumo bien). Por consiguiente, su posibilidad puede y debe *suponerse* en este sentido práctico, aunque sin conocerlas ni entenderlas teóricamente. Para esta última exigencia es suficiente, desde el punto de vista práctico, que no contengan ninguna imposibilidad intrínseca (ninguna contradicción). Aquí está dado, pues, un fundamento para la creencia que, en comparación con la razón especulativa, es meramente *subjetivo*, pero que es *objetivamente* válido para

* Para que nadie se imagine encontrar aquí una *inconsecuencia*, porque ahora llame a la libertad la condición de la ley moral y luego afirme en el tratado que la ley moral es la sola condición bajo la cual podemos *tomar conciencia* de la libertad, sólo voy a recordar que la libertad es ciertamente la *ratio essendi* de la ley moral, mientras que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues si la ley moral no fuese previamente pensada con claridad en nuestra razón, jamás nos creeríamos autorizados a *suponer* algo así como la libertad (aunque ésta no sea contradictoria); en cambio, si no hubiese libertad, no *encontraríamos* en nosotros la ley moral.

una razón no menos pura, aunque práctica; un fundamento mediante el cual se proporciona a las ideas de Dios y de la inmortalidad, por medio del concepto de libertad, realidad objetiva y legitimidad, y aun la necesidad subjetiva de suponerlas (como exigencia de la razón pura); aunque no por eso se ensancha la razón en el conocimiento teórico, sino que tan sólo la posibilidad, que antes era sólo *problema*, se convierte ahora en *aserto*, con lo cual el uso práctico de la razón queda enlazado con los elementos del uso teórico. Y esa exigencia no es en modo alguno una exigencia hipotética, propia de un propósito *arbitrario* de la especulación, en el sentido de que sea preciso suponer algo si se *quiere* ascender en la especulación hasta dar cima al uso de la razón, sino una exigencia mandada *por ley*, que nos obliga a suponer algo sin lo cual no puede suceder lo que *debemos* inexcusablemente tener por propósito de nuestro hacer y dejar de hacer. (...) (A 4-7)

6.2. Libro primero: Analítica de la razón práctica pura. Capítulo 1, § 6: Observación

La libertad y la ley práctica incondicional remiten, pues, la una a la otra. No pregunto aquí si son efectivamente distintas o si una ley incondicional no es más bien la mera conciencia de sí de una razón práctica pura, mientras que ésta es lo mismo que el concepto positivo de la libertad; estoy preguntando por dónde *empieza* nuestro *conocimiento* de lo incondicional práctico: si por la libertad o por la ley moral. No puede empezar por la libertad, pues de ésta ni podemos ser inmediatamente conscientes, ya que su primer concepto es negativo, ni inferirla de la experiencia, porque la experiencia sólo nos da a conocer la ley de las apariencias, o sea el mecanismo de la naturaleza, que es el exacto contrario de la libertad. Por tanto, es la *ley moral*, de la que llegamos a ser inmediatamente conscientes (apenas nos formemos máximas de la voluntad), la que se nos presenta *primero*, y que conduce derechamente al concepto de libertad, por cuanto la razón nos repre-

senta tal ley como un fundamento determinante que es invencible por cualquier condición sensible y aun de todo punto independiente de éstas. Pero ¿cómo es posible la conciencia de esa ley moral? Podemos tomar conciencia de unas leyes prácticas puras del mismo modo que somos conscientes de principios teóricos puros, prestando atención a la necesidad con que la razón nos las impone y aislándolas, según la razón nos indica, de todas las condiciones empíricas. El concepto de una voluntad pura emana de aquéllas como el concepto de un entendimiento puro de éstas. El que es éste el verdadero orden jerárquico de nuestros conceptos, que es la moralidad la que primeramente nos descubre el concepto de la libertad y que, por tanto, es la *razón práctica* la que en primer lugar le propone a la razón teórica el problema irresoluble de ese concepto, para dejarla sumida en la mayor perplejidad, es evidente ya por lo siguiente: como en los fenómenos nada puede explicarse por el concepto de libertad, sino que aquí siempre ha de servir de hilo conductor el mecanismo de la naturaleza, y como además la antinomia de la razón pura, cuando quiere ascender en la serie de las causas hasta lo incondicionado, se enreda en incomprensibilidades en ambos casos, aunque este último (el mecanismo) por lo menos es útil para explicar los fenómenos, nadie habría tenido jamás el atrevimiento de introducir la libertad en la ciencia, si no hubiese venido la ley moral y, con ella, la razón práctica a imponernos a la fuerza ese concepto.

Por otra parte, también la experiencia confirma ese orden de los conceptos en nosotros. Supongamos que alguien pretende que su inclinación lujuriosa es para él de todo punto irresistible en cuanto se le presenten el objeto de su deseo y la ocasión; pues bien, si delante de la casa en la que encuentra esa ocasión se hubiese levantado una horca para colgarlo apenas acabara de gozar de su placer, ¿no vencería su inclinación? No es difícil adivinar qué contestaría. Pregúntele, en cambio, qué haría si su príncipe le exigiese, so pena de la misma muerte inmediata, levantar falso testimonio contra un varón honrado al que quiere

perder con pretextos especiosos, y si no creería en tal caso posible vencer su amor a la vida, por grande que sea. Que lo haría o no, no se atreverá tal vez a asegurarlo; pero que le es posible hacerlo, tendrá que admitirlo sin reserva. Él juzga, por tanto, que puede hacer algo porque es consciente de que debe hacerlo, y reconoce en sí la libertad que de otro modo, sin la ley moral, habría seguido sin conocer. (A 52-54)

6.3. Conclusión

Dos cosas llenan el ánimo de una admiración y una reverencia siempre renovadas y que se acrecientan cuanto más a menudo y más de continuo se ocupe de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. Son cosas ambas que no he de buscarlas ni conjeturarlas, como si estuviesen ocultas entre tinieblas o en lo inmenso, fuera del alcance de mi vista: las veo delante y las asocio inmediatamente con la conciencia de mi propia existencia. El primero empieza desde el lugar que yo ocupo en el mundo exterior de los sentidos y ensancha la asociación en que me encuentro hasta magnitudes que la vista no abarca, con mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, y además en tiempos ilimitados de su movimiento periódico, su inicio y duración. La segunda empieza por mi yo invisible, mi personalidad, y me representa en un mundo que posee verdadera infinitud, pero que sólo es asequible al entendimiento; un mundo con el cual (y, a través de él, con todos aquellos mundos visibles) me reconozco estando en una asociación que no es, como en el primer caso, meramente contingente, sino universal y necesaria. El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos deja como aniquilada mi importancia como *criatura animal* que tendrá que devolver la materia de la que fue hecha al planeta (un mero punto en el universo), tras haber gozado por breve tiempo, no se sabe cómo, de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva al infinito mi valor como *inteligencia*, a través de mi personalidad, en la

cual la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad y del mundo entero de los sentidos, por lo menos por cuanto cabe colegir de la determinación hacia un fin que mi existencia recibe por esa ley, que no está circunscrita a las condiciones y los límites de esta vida, sino que alcanza hasta lo infinito.

Con todo, la admiración y el respeto pueden incitar a la investigación, pero no pueden suplir la falta de la misma. ¿Qué se ha de hacer, pues, para emprenderla de manera útil y adecuada al carácter sublime de su objeto? Los ejemplos pueden servirnos de advertencia, pero también de modelo. La teoría del universo empezó por el espectáculo más grandioso que puede presentarse a los sentidos humanos y que nuestro entendimiento es capaz de seguir en su ancha extensión, y acabó... en la astrología. La moral empezó por la cualidad más noble de la naturaleza humana, cuyo desarrollo y cultivo abre la perspectiva de una utilidad infinita, y acabó... en el fanatismo o en la superstición. Así pasa con todos los ensayos todavía toscos en los que la parte principal de la tarea depende del uso de la razón, que no se da por sí solo, como el uso de los pies, gracias al ejercicio frecuente, sobre todo cuando se refiera a propiedades que no se dejan exponer tan inmediatamente en la experiencia vulgar. Pero una vez se había difundido, aunque tarde, la máxima de ponderar bien cada paso que la razón se proponga dar y no dejarla echar a caminar si no es por el carril de un método bien meditado de antemano, enseguida el juicio acerca del universo tomó un rumbo del todo distinto, por el cual llegó a unos resultados incomparablemente más afortunados. La caída de una piedra, el movimiento de una honda, descompuestos en sus elementos y en las fuerzas que en ellos se manifiestan, matemáticamente tratados, produjeron finalmente aquella clara comprensión del universo, inalterable por todo porvenir, que tiene la legítima esperanza de ir expandiéndose cada vez más con el avance de las observaciones, sin ningún temor de verse obligada jamás a retroceder.

Este ejemplo puede aconsejarnos tomar el mismo camino en el estu-

dio de las disposiciones morales de nuestra naturaleza, e infundirnos la esperanza de un éxito análogo. En fin de cuentas, los ejemplos del juicio moral de la razón están a la mano. Con descomponerlos en sus conceptos elementales, aunque empleando, a falta de *matemáticas*, un procedimiento semejante a la *química*, para *separar* lo empírico de lo racional que en ellos se encuentre, mediante repetidos ensayos con el vulgar entendimiento humano, podremos conocer ambos elementos en estado *puro* y saber con certeza de qué es capaz cada uno de por sí, precaviéndonos así de los descarríos de un juicio todavía tosco e inexperto, pero también —lo que es mucho más urgente— de los *altos vuelos de la genialidad*, que, como suele pasarles a los adeptos de la piedra filosofal, sin ninguna investigación metódica ni conocimiento de la naturaleza, prometen tesoros soñados y dilapidan los genuinos. En una palabra, la ciencia —críticamente buscada y metódicamente introducida— es la estrecha puerta que conduce a la *enseñanza de la sabiduría*, si por tal se entiende no solamente lo que se ha de *hacer*, sino lo que debe servirles de pauta a los *enseñantes* para abrir el camino cabal y bien reconocible a la sabiduría por el que todos han de ir, y para salvar del descarrío a otros; ciencia ésta cuya guardiana debe seguir siendo siempre la filosofía, en cuya sutil investigación el público no ha de tomar parte, pero sí en las *enseñanzas* que, tras semejante elaboración, podrán aparecérselle finalmente con toda su claridad y fuerza de convencimiento. (A 288-292)

7. La religión dentro de los límites de la mera razón (1793)

7.1. Tercera parte, sección segunda: Representación histórica de la fundación gradual del dominio del principio bueno sobre la tierra

El maestro del Evangelio se anunciaba como enviado del cielo, declarando a la vez, como era digno de tal misión, que la fe servil (en días

de culto, confesiones y usanzas) es nula en sí y que la fe moral, la sola que santifica a los hombres "como santo es su Padre que está en el cielo" y que da prueba de su legitimidad por el recto vivir, es la única que nos hace bienaventurados (...).

Pero toda fe que, como fe histórica, se funda en libros, requiere por garante un *público erudito*, en el cual pueda como ser controlada a través de escritores contemporáneos sobre los que no pese ninguna sospecha de un acuerdo particular con los primeros divulgadores de la misma, y desde los cuales se haya mantenido una continuidad ininterrumpida hasta llegar a nuestros escritos de ahora. La pura fe de la razón, por el contrario, no necesita tal prueba documental, sino que se prueba a sí misma. (...) Pero desde que la cristiandad misma se hizo público erudito, o a lo menos parte del público erudito universal, su historia, en lo tocante a los efectos benéficos que cabe legítimamente esperar de una religión moral, no le sirve en absoluto de recomendación. Cómo las exaltaciones místicas de la vida eremítica y monacal y el ensalzamiento de la santidad del celibato hicieron a gran número de hombres inútiles para el mundo; cómo, juntándose a ello, unos presuntos milagros oprimían al pueblo con pesadas prisiones bajo una ciega superstición; cómo, desde una jerarquía impuesta a la fuerza a unos hombres libres, se alzó la tremenda voz de la *ortodoxia*, hablando por boca de unos presuntuosos intérpretes únicos de la Escritura, y dividió al mundo cristiano en partidos enconados por opiniones religiosas (en las cuales no hay modo de alcanzar un acuerdo general, si no es proclamando intérprete a la razón pura); cómo en Oriente, donde el Estado mismo se ocupa ridículamente de los estatutos de fe de los sacerdotes y los asuntos de la clergalla, en lugar de contenerlos dentro de los estrechos límites del mero magisterio (del cual siempre propenden a pasar a estamento gobernante), cómo aquel Estado, digo, hubo de convertirse al fin inevitablemente en presa de enemigos extranjeros, que acabaron por poner fin a su fe dominante; cómo en Occidente, donde la fe ha erigido su propio trono independiente del poder secu-

lar, un putativo representante de Dios quebrantó y privó de todo vigor al orden civil, las ciencias incluidas (que lo sostienen); cómo las dos partes del mundo cristiano fueron invadidas por bárbaros, cual plantas o animales que, llevados por la enfermedad al borde de la descomposición, atraen a insectos devastadores que los rematen; cómo en ésta aquel jefe espiritual dominaba y castigaba a reyes como a niños con la vara mágica de sus amenazas de excomunión, los instigaba a guerras extranjeras (las cruzadas) que despoblaron otro continente, a la hostilidad entre sí, a la rebelión de los súbditos contra la autoridad, al odio sanguinario de sus hermanos discrepantes en la misma fe de la sedicente cristiandad universal; cómo la raíz de tanta discordia y tanta guerra, a la que aún ahora sólo el interés político le impide estallar con violencia, se oculta en el principio del despotismo de una fe eclesiástica, que todavía hoy hace temer escenas semejantes: esta historia del cristianismo (la cual, en cuanto que éste había de fundarse sobre una fe histórica, no pudo resultar otra que la que fue) es tal que, si uno la viera en pintura de una sola ojeada, bien justificaría la exclamación: *Tantum religio potuit suadere malorum!*,¹⁰ si no fuera que de las palabras de su fundador aún resplandece con harta claridad la verdadera intención primitiva, que no fue otra que la de introducir una pura fe religiosa, sobre la cual no puede haber pugna de opiniones, mientras que toda aquella barahúnda que ha trastornado al género humano y aún lo sigue dividiendo proviene únicamente de que, debido a una inclinación maligna de la naturaleza humana, aquello que inicialmente debía servir a la introducción de la pura fe religiosa, ganando para la nueva fe a una nación acostumbrada a la vieja fe histórica, aprovechando sus propios prejuicios, acabó convirtiéndose luego en fundamento de una religión universal.

Si me preguntan ahora qué época, en toda la historia hasta ahora

10. "¡A tantos males pudo incitar la religión!" (Lucrecio, I, 101).

