

4

52127



COLECCIÓN
DE
FILÓSOFOS ESPAÑOLES Y EXTRANJEROS
—...—
CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA
POR
M. KANT
TOMO I

R 325293

CRÍTICA
DE LA
RAZÓN PURA

POR
MANUEL KANT

TRADUCCIÓN DIRECTA DEL ALEMÁN

POR
MANUEL G. MORENTE

Catedrático de la Universidad de Madrid



TOMO I



R.-4014

MADRID

Librería general de Victoriano Suárez

Preciados, 48

MCMXXVIII



35283

CRÍTICA

DE LA

RAZÓN PURA

DE

MANUEL KANT

TRADUCCIÓN DIRECTA DEL ALEMÁN

MANUEL B. VIGENTE

EDITORIAL ALFONSO MARTÍNEZ

1900

MADRID

En esta obra se expone el sistema de la razón pura tal como se encuentra en el

de Kant

de Kant

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR

Siendo esta la primera traducción castellana completa de la Crítica de la razón pura, debo dar al lector algunas explicaciones acerca de las normas que he seguido en mi trabajo.

Como es sabido, existen entre la primera y la segunda edición de la Crítica notables diferencias: trozos suprimidos, frases modificadas, capítulos enteros completamente rehechos. He tomado, como texto fundamental para mi traducción, el texto de la segunda edición, poniendo en nota las variantes de la primera. Pero me he visto obligado a colocar en un apéndice, al final del libro, los dos capítulos de la primera edición que en la segunda han recibido una redacción totalmente nueva. Son en efecto demasiado largos para poder ir en nota. De esta suerte puede el lector en todo momento comparar las dos ediciones de la crítica.

La atención que Kant prestó a la impresión de su obra fué poco menos que nula. Abundan pues en las primeras ediciones las erratas. Un copiosísimo número de eruditos se ha entregado a la tarea de depurar y restablecer el texto de Kant. De entre las modernas ediciones son las más notables la de Vorländer (1899), la de Erdmann (edición de la Academia de las Ciencias, de Berlín, 1904) y la de Görland (edición de las obras de Kant por E. Cassirer, 1913). He tenido las tres ante la

vista; aunque me he servido principalmente de la de Görland quien, además de aprovechar los trabajos anteriores, ha llevado a la revisión del texto un criterio justísimo, del mayor respeto posible por el original primitivo. En alguna ocasión, sin embargo, me separo de la lección de este editor.

El estilo de mi traducción he procurado ajustarlo lo más posible al original alemán. He querido que sea una traducción y no una paráfrasis o un comentario. La lectura de Kant, en alemán, no es fácil. En español tampoco lo será. He preferido conservar esa dificultad, que es inherente al autor, que no sustituir lo que Kant dice por lo que su traductor explica. Además uno de los grandes encantos de la Crítica es precisamente ese esfuerzo de atención que exige del lector y del que el lector saca el mayor provecho para su formación filosófica.

Manuel G. Morente.

Madrid, Marzo de 1917.

BACO DE VERULAMIO

INSTAURATIO MAGNA. PRAEFATIO

De nobis ipsis silemus. De re autem, quæ agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectæ nos alicujus aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanæ fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis æqui... in commune consulant... et ipsi in partem veniant. Præterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultramortale fingant et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus. (1)

(1) Este lema no lo llevaba la primera edición. En castellano dice así: Sobre nosotros mismos callamos. Pero sobre el asunto de que se trata, pedimos que los hombres no consideren este libro como una opinión, sino como una obra y tengan por cierto que no ponemos los fundamentos de una secta, ni de un dogma, sino de la utilidad y amplitud humanas. Pedimos además que ellos en su propio interés... piensen en el bien general... y vengán a tomar parte en el trabajo. Que tengan también buena esperanza, no se figuren, ni piensen, que esta nuestra renovación es algo infinito y ultramortal, cuando en verdad no es más que el término legítimo y el fin de errores sin cuento. (N. del T.)

A Su Excelencia

el real ministro del Estado,

BARÓN DE ZEDLITZ.

Señor:

Fomentar el progreso de las ciencias, en la parte en que cada uno puede hacerlo, es trabajar en el interés de Vuestra Excelencia; pues este se halla íntimamente unido con aquéllas, no solo por el elevado puesto de protector que ocupais, sino porque tenéis con las ciencias la íntima relación de un aficionado y de un conocedor ilustrado de las mismas. Por eso hago uso del único medio que está en cierto modo a mi alcance, para testimoniar mi agradecimiento por la confianza con que Vuestra Excelencia ha querido honrarme, considerándome capaz de contribuir en algo a sus propósitos. (1)

(1) La primera edición, sigue así: Para aquel que encuentra placer en la vida especulativa, es, en sus moderados deseos, la aprobación de un juez esclarecido y competente, nn poderoso aliento de sus esfuerzos cuya utilidad es segura, bien que lejana y por eso desestimada totalmente por el vulgo.

A un juez semejante y a su favorable atención dedico este escrito; a su cuidado encomiendo todas las demás circunstancias de mi vocación literaria y soy con la más profunda veneración

de Vuestra Excelencia
súbdito y servidor obediente

MANUEL KANT

Königsberg
el 29 de Marzo de 1781

A la misma favorable atención con que Vuestra Excelencia honró la primera edición de esta obra, dedico ahora esta segunda; y le encomiendo al mismo tiempo también las demás circunstancias de mi vocación literaria. Soy con la más profunda veneración
de Vuestra Excelencia
súbdito y obediente servidor,

MANUEL KANT

Königsberg
el 23 Abril 1787

ÍNDICE

	<u>Páginas</u>
Advertencia del traductor.....	
Baco de Verulamio.....	
Dedicatoria al barón de Zedlitz.....	
Prólogo (de la primera edición).....	1
Prólogo (de la segunda edición).....	19
INTRODUCCIÓN.....	66
I. De la distinción entre el conocimiento puro y el empírico.....	66
II. Estamos en posesión de ciertos conocimien- tos <i>a priori</i> y aún el entendimiento común no está nunca sin conocimientos de esa clase.....	71
III. La filosofía necesita una ciencia que deter- mine la posibilidad, los principios y la ex- tensión de todos los conocimientos <i>a priori</i>	76
IV. De la distinción de los juicios analíticos y sintéticos.....	82
V. En todas las ciencias teóricas de la razón están contenidos juicios sintéticos <i>a priori</i> como principios.....	89
VI. Problema general de la razón pura.....	97
VII. Idea y división de una ciencia particular bajo el nombre de Crítica de la razón pura.....	104

DOCTRINA ELEMENTAL TRANSCENDENTAL.....	115
--	-----

PRIMERA PARTE

LA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL. § 1.....	117
1. ^a Sección.—Del espacio. §§ 2-3.....	122
2. ^a Sección.—Del tiempo. §§ 4-7.....	136
Observaciones generales a la estética transcen- dental. § 8.....	152

SEGUNDA PARTE

LA LÓGICA TRANSCENDENTAL.....	171
INTRODUCCIÓN.— <i>Idea de una lógica transcendental.</i>	173
I. De la lógica en general.....	173
II. De la lógica transcendental.....	179
III. De la división de la lógica general en analí- tica y dialéctica.....	182
IV. De la división de la lógica transcendental en analítica y dialéctica transcendentales.....	188
PRIMERA DIVISIÓN.—Analítica transcendental...	190
LIBRO PRIMERO.—Analítica de los conceptos....	192
<i>Primer Capítulo.</i> —Del hilo conductor para el des- cubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento.....	193
1. ^a Sección.—Del uso lógico del entendimiento en general.....	195
2. ^a Sección.—De la función lógica del entendi- miento en los juicios. § 9.....	198
3. ^a Sección.—De los conceptos puros del enten- dimiento o categorías. §§ 10-12.....	207

<i>Segundo Capítulo.</i> —De la deducción de los conceptos puros del entendimiento.....	224
1. ^a Sección.—De los principios de una deducción trascendental en general. § 13.....	224
Tránsito a la deducción trascendental de las categorías. § 14....	235
2. ^a Sección.—Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. §§ 15-27.	242
LIBRO SEGUNDO.—Analítica de los principios...	290
INTRODUCCIÓN.—Del Juicio trascendental en general.....	292
<i>Primer Capítulo.</i> —Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento.....	296



PRÓLOGO (1)

La razón humana tiene, en una especie de sus conocimientos, el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede apartar, pues le son propuestas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco puede contestar, porque superan las facultades de la razón humana.

En esta perplejidad cae la razón sin su culpa. Comienza con principios, cuyo uso en el curso de la experiencia es inevitable y que al mismo tiempo se halla suficientemente garantizado por esta. Con ello elévase (como lo lleva consigo su naturaleza) siempre más arriba, a condiciones más remotas. Pero pronto advierte que de ese modo su tarea

(1) De la primera edición, en el año 1781.
(N. del T.)

ha de permanecer siempre inacabada porque las cuestiones nunca cesan; se vé pues obligada a refugiarse en principios que exceden todo posible uso de la experiencia y que, sin embargo, parecen tan libres de toda sospecha, que incluso la razón humana ordinaria está de acuerdo con ellos. Pero así se precipita en obscuridades y contradicciones; de donde puede colegir que en alguna parte se ocultan recónditos errores, sin poder empero descubrirlos, porque los principios de que usa, como se salen de los límites de toda experiencia, no reconocen ya piedra de toque alguna en la experiencia. El teatro de estas disputas sin término llámase *Metafísica*.

Hubo un tiempo en que esta ciencia era llamada la *reina* de todas las ciencias y, si se toma el deseo por la realidad, ciertamente merecía tan honroso nombre, por la importancia preferente de su objeto. La moda es ahora mostrarle el mayor desprecio y la matronagime, abandonada y maltrecha, como Hecuba: *modo maxima rerum, tot generis natis-*

que potens—nunc trahor exul, inops. (Ovidio Metamórfosis.)

Su dominio empezó siendo *despótico*, bajo la administración de los *dogmáticos*. Pero como la legislación llevaba aún en sí la traza de la antigua barbarie, deshízose poco a poco, por guerra interior, en completa *anarquía*, y los *escépticos*, especie de nómadas que repugnan a toda construcción duradera, despedazaron cada vez más la ciudadana unión. Mas eran pocos, por fortuna, y no pudieron impedir que aquellos dogmáticos trataran de reconstruirla de nuevo, aunque sin concordar en plan alguno. En los tiempos modernos pareció como si todas esas disputas fueran a acabarse; creyóse que la legitimidad de aquellas pretensiones iba a ser decidida por medio de cierta *Fisiología* del entendimiento (del célebre LOCKE). El origen de aquella supuesta reina fué hallado en la plebe de la experiencia ordinaria; su arrogancia hubiera debido por lo tanto, ser sospechosa, con razón. Pero como resultó sin embargo que esa

genealogía, en realidad, había sido imaginada falsamente, siguió la metafísica afirmando sus pretensiones, por lo que vino todo de nuevo a caer en el *dogmatismo* anticuado y carcomido y, por ende, en el desprestigio de donde se había querido sacar a la ciencia. Ahora, después de haber ensayado en vano todos los caminos (según se cree), reina el hastío y un completo *indiferentísimo*, madre del Caos y de la Noche en las ciencias, pero también al mismo tiempo origen, o por lo menos preludio de una próxima transformación e iluminación, si las ciencias se han tornado confusas e inútiles por un celo mal aplicado.

Es inútil en efecto querer fingir *indiferencia* ante semejantes investigaciones, cuyo objeto *no* puede ser *indiferente* a la naturaleza humana. Esos supuestos *indiferentistas*, en cuanto piensan algo, caen de nuevo inevitablemente en aquellas afirmaciones metafísicas, por las cuales ostentaban tanto desprecio, aun cuando piensen ocultarlas trocando el lenguaje de la escuela por el habla popu-

lar. Esa indiferencia empero, que se produce en medio de la prosperidad de todas las ciencias y que ataca precisamente aquella, a cuyos conocimientos—si pudiéramos adquirirlos—renunciaríamos menos fácilmente que a ningunos otros, es un fenómeno que merece atención y reflexión. Es evidentemente el efecto no de la ligereza, sino del Juicio (1)

(1) Oyense de vez en cuando quejas sobre la superficialidad del modo de pensar de nuestro tiempo y sobre la decadencia de la ciencia rigurosa. Pero yo no veo que las ciencias cuyo fundamento está bien asentado, como v. g. la matemática, la física, etcétera, merezcan en lo más mínimo este reproche, sino que más bien mantienen la vieja reputación de exactitud y hasta incluso, en la última, la superan. Y ese mismo espíritu se mostraría también eficaz en las demás especies de conocimiento, si se cuidase ante todo de rectificar sus principios. A falta de esa rectificación, la indiferencia, la duda y finalmente la severa crítica son más bien pruebas de un modo de pensar riguroso. Nuestra época es la época de la crítica, a la que todo tiene que someterse. La *religión* por su *santidad* y la *legislación* por su *majestad*, quieren generalmente sustraerse a ella. Pero entonces suscitan contra sí sospechas justificadas y no pueden aspirar a un respeto sincero, que la razón sólo concede a quien ha podido sostener libre y público examen.

maduro de la época, que no se deja seducir por un saber aparente; es una intimación a la razón, para que emprenda de nuevo la más difícil de sus tareas, la del propio conocimiento, y establezca un tribunal que la asegure en sus pretensiones legítimas y que en cambio acabe con todas las arrogancias infundadas, y no por medio de afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la *Crítica de la razón pura* misma.

Por tal no entiendo una crítica de los libros y de los sistemas, sino de la facultad de la razón en general, respecto de todos los conocimientos a que esta puede aspirar *independientemente de toda experiencia*; por lo tanto, la crítica resuelve la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y determina, no solo las fuentes, sino también la extensión y límites de la misma; todo ello, empero, por principios.

Ese camino, el único que quedaba libre, lo he emprendido yo hoy y me precio de haber

conseguido así apartar todos los errores que hasta ahora habían dividido la razón, oponiéndola a sí misma, cuando actuaba sin basarse en la experiencia. Y no es que haya eludido sus cuestiones, disculpándome con la incapacidad de la razón humana, sino que las he especificado todas por principios y, después de haber descubierto el punto de desavenencia de la razón consigo misma, las he resuelto a su entera satisfacción. Cierto que la contestación a esas cuestiones no ha recaído como pudiera esperarlo el exaltado afán dogmático desaber; pues este afán no podría satisfacerse más que con artes de magia, de que yo no entiendo. Pero tampoco es ese el destino natural de nuestra razón; y el deber de la filosofía era disipar la ilusión nacida de una mala inteligencia, aunque por ello hubiera que aniquilar tan preciada y amada ilusión. En este trabajo, ha sido mi designio el hacer una exposición detalladísima y me atrevo a afirmar que no ha de haber un solo problema metafísico que no esté resuelto aquí o al me-

nos de cuya solución no se dé aquí la clave. Y, en realidad, es la razón pura una unidad tan perfecta, que si su principio fuera insuficiente para solo una de las cuestiones que le son propuestas por su propia naturaleza, habría desde luego que desecharlo, porque entonces no sería adecuado para resolver, con completa seguridad, ninguna otra.

Al decir esto, creo percibir en el rostro del lector una indignación mezclada con desprecio, por pretensiones al parecer tan vanidosas e inmodestas; y sin embargo, son ellas sin comparación más moderadas que las de cualquier autor del programa más ordinario, que se jacta de demostrar en él quizá la naturaleza simple del *alma* o la necesidad de un primer *comienzo del mundo*. Tal autor se compromete en efecto a extender el conocimiento humano más allá de todos los límites de la experiencia posible, cosa que, lo confieso, supera totalmente a mi facultad. En vez de eso, he de ocuparme solo de la razón mis-

ma y de su pensar puro, y no he de buscar muy lejos su conocimiento detallado, pues lo encuentro en mí mismo, y ya la lógica ordinaria me da un ejemplo de que todas sus acciones simples pueden enumerarse completa y sistemáticamente; solo que aquí se plantea la cuestión de cuanto puedo esperar alcanzar con ella, si se me quita toda materia y ayuda de la experiencia.

Esto es lo que tenía que decir sobre la *integridad* en la consecución de *cada uno* de los fines y la *exposición detallada* en la consecución de *todos* juntos; que no constituyen un propósito arbitrario, sino que la naturaleza del conocimiento mismo nos los propone como *materia* de nuestra investigación crítica.

Hay aún que considerar la *certeza* y la *claridad*, requisitos que se refieren a la *forma*, como exigencias esenciales que pueden, con razón, plantearse al autor que se atreve a acometer una empresa tan espinosa.

Por lo que toca a la *certeza*, he fallado so-

bre mí mismo el juicio siguiente: que en esta clase de consideraciones no es de ningún modo permitido *opinar* y que todo lo que se parezca a una hipótesis, es mercancía prohibida que a ningún precio debe estar a la venta, sino ser confiscada tan pronto como sea descubierta. Pues todo conocimiento que ha de subsistir *a priori*, se reconoce en que debe ser tenido por absolutamente necesario, y más aún una determinación de todos los conocimientos puros *a priori*, puesto que debe ser el modelo y por tanto el ejemplo mismo de toda certeza apodíctica (filosófica). Si esto a que me comprometo, lo he llevado a cabo en este punto, quede completamente abandonado al juicio del lector, porque al autor solo corresponde dar razones, mas no juzgar del efecto de las mismas sobre sus jueces. Pero para que nada pueda inocentemente ser causa de que se debiliten esas razones, séale permitido al autor advertir él mismo cuáles son los pasajes que pudieran ocasionar alguna desconfianza, aunque sólo se refieren al

fin accesorio; de este modo quedará de antemano prevenido el influjo que la más mínima duda del lector en este punto pudiera tener sobre su juicio respecto al fin principal.

No conozco ningunas investigaciones que sean más importantes para desentrañar la facultad que llamamos entendimiento y, al mismo tiempo, para determinar las reglas y límites de su uso, que las que, en el segundo capítulo de la *Análítica trascendental*, he puesto bajo el título de *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*; también me han costado más trabajo que ningunas otras, aunque no en balde, según creo. Ese estudio, dispuesto con alguna profundidad, tiene empero dos partes. Una se refiere a los objetos del entendimiento puro y debe exponer y hacer concebible la validez objetiva de sus conceptos *a priori*; por eso justamente es esencial para mis fines. La otra va enderezada a considerar el entendimiento puro mismo, según su posibilidad y las facultades cognitivas en que descansa, por lo tanto



en sentido subjetivo; y aunque este desarrollo es de gran importancia para mi fin principal, no pertenece, sin embargo, esencialmente a él; porque la cuestión principal sigue siendo: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, independientemente de toda experiencia? y no es: ¿cómo es posible la *facultad de pensar* misma? Como esto último es, por decirlo así, buscar la causa de un efecto dado y, en este sentido, tiene algo parecido a una hipótesis (aunque no es así en realidad, como lo demostraré en otra ocasión) parece como si este fuera el caso en que me tomo la libertad de *opinar* y en que el lector tiene que ser libre también de *opinar* de modo distinto. Considerando esto, debo prevenir al lector y recordarle que en el caso de que mi deducción subjetiva no llevase a su ánimo toda la convicción que espero, la objetiva sin embargo, que es la que aquí me importa principalmente, recibe todo su fuerza, para lo cual en todo caso puede ser bastante lo dicho en las páginas 235 a 241.

Finalmente, por lo que toca a la *claridad*, tiene el lector derecho a exigir primero la *claridad discursiva* (lógica) *por conceptos*, pero luego también una *claridad intuitiva* (estética) *por intuiciones*, esto es, por ejemplos u otras aclaraciones *in concreto*. De la primera me he cuidado suficientemente. Ello concernía a la esencia de mi propósito. Pero también ha sido la causa accidental de que no haya podido satisfacer a la segunda exigencia, que es justa aunque no tan estrecha como la primera. En el curso de mi trabajo he estado casi siempre indeciso sobre lo que en esto debía de hacer. Los ejemplos y aclaraciones parecíanme siempre necesarios y acudían por tanto realmente, en el primer bosquejo, colocándose en sus lugares adecuados. Ví empero bien pronto la magnitud de mi problema y la multitud de objetos que habrían de ocuparme, y como me apercibí de que estos solos, en discurso seco y meramente *escolástico*, iban ya a hacer la obra bastante extensa, parecióme impropio engrosarla más aún

con ejemplos y aclaraciones que sólo con una intención de *popularidad* son necesarios; tanto más cuanto que este trabajo no podía en modo alguno acomodarse al uso popular y los que propiamente son conocedores de las ciencias no necesitan tanto de ese aligeramiento, que aunque siempre agradable, podía resultar aquí incluso algo contrario al fin. El abate TERRASSON dice, en verdad, que si se mide la magnitud de un libro no por el número de páginas, sino por el tiempo que se necesita para comprenderlo, podría decirse de más de un libro que *sería mucho más corto si no fuera tan corto*. Pero, por otra parte, cuando se endereza la intención de un autor a hacer comprensible un todo de conocimientos especulativos, extenso y sin embargo conexo según un principio, puede decirse con igual razón: *más de un libro hubiera sido mucho más claro si no hubiera querido ser tan enteramente claro*. Pues los auxilios para aclarar un punto, si bien son útiles *en las partes*, distraen empero a menudo *del todo*, no dejan-



do al lector alcanzar pronto una visión de conjunto; con sus claros colores encubren, por decirlo así, y hacen invisible la articulación o armazón del sistema, que es lo más importante para poder juzgar de la unidad y solidez del mismo.

En mi opinión, puede servir al lector de no pequeño atractivo, unir su esfuerzo con el del autor, si tiene el propósito de llevar a cabo una obra grande e importante, completa y sin embargo duradera, según el bosquejo propuesto. Ahora bien, la metafísica, según los conceptos que de ella damos aquí, es la única de todas las ciencias que puede aspirar a una perfección semejante en poco tiempo y con poco trabajo, pero uniendo los esfuerzos de tal modo que no le quede a la posteridad más que arreglarlo todo por modo *didáctico*, según sus propósitos, sin poder por eso aumentar en lo más mínimo el contenido. Pues no es otra cosa que el *inventario*, sistemáticamente ordenado, de todo lo que poseemos por *razón pura*. Nada puede aquí pa-

sarnos desapercibido, porque lo que la razón extrae enteramente por sí misma, no puede esconderse, sino que por la razón misma es traído a la luz, tan pronto como se ha descubierto el principio común de todo ello. La perfecta unidad de esa especie de conocimientos, obtenida por simples conceptos puros, sin que nada de experiencia, ni aún siquiera una intuición *particular*—que hubiera de conducir a experiencia determinada—pueda tener en ella influencia alguna para ampliarla y aumentarla, hace que esa incondicionada integridad no solo sea factible, sino también necesaria. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.* (PERSIO).

Semejante sistema de la razón pura (especulativa) espero publicar yo mismo con el título de: *Metafisica de la Naturaleza*. La cual, aun cuando no tenga ni siquiera la mitad de la extensión, habrá de poseer sin embargo un contenido incomparablemente más rico que esta crítica, que ha tenido que exponer primero las fuentes y condiciones de su posibi-

lidad y ha necesitado limpiar y aplanar un suelo mal preparado. Aquí espero de mi lector la paciencia e imparcialidad de un *juez*; allí en cambio la condescendencia y ayuda de un *colaborador*; pues por muy completamente que se expongan en la crítica todos los principios para el sistema, pertenece empero al pormenor del sistema mismo el que no falte ninguno de los conceptos *deducidos*; estos no se pueden traer *a priori* a comprobación, sino que han de ser buscados poco a poco. Además como allí (en la crítica) se agota toda la *síntesis* de los conceptos, se exigirá aquí (en el sistema) además que ocurra lo mismo en lo que se refiere al *análisis*, todo lo cual es fácil y más bien entretenimiento que trabajo.

Quédame aún que decir algo referente a la impresión. Como se retrasó un tanto el comienzo de ella, no pude recibir para revisarlos, más que la mitad de los pliegos, en donde encuentro algunas erratas, que no perturbaban el sentido, excepto la que se encuentra

en la página 379, línea 4 por abajo, (1) en donde debe leerse *específico* en lugar de *escéptico*. La Antinomia de la razón pura, de la página 425 a la 461 (2) está distribuída a modo de tabla poniendo a la izquierda lo que pertenece a la *tesis*, y a la derecha lo que pertenece a la *antítesis*; lo arreglé así para que tesis y antítesis puedan compararse una con otra con mayor facilidad. (3)

(1) Los números de la página y de la línea se refieren naturalmente a la primera edición alemana y no a la presente castellana. La errata se corrigió después en todas las ediciones posteriores. (N. del T.)

(2) Los números de las páginas se refieren a la primera edición alemana.

(3) Hemos conservado la misma disposición en la traducción castellana. (N. del T.)

PRÓLOGO

de la segunda edición, en el año de 1787

Si la elaboración de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón, lleva o no la marcha segura de una ciencia, es cosa que puede pronto juzgarse por el éxito. Cuando tras de numerosos preparativos y arreglos, la razón tropieza, en el momento mismo de llegar a su fin; o cuando para alcanzar este, tiene que volver atrás una y otra vez y emprender un nuevo camino; así mismo, cuando no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores sobre la manera cómo se ha de perseguir el propósito común; entonces puede tenerse siempre la convicción de que un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura de una ciencia y de que, por el con-

trario, es más bien un mero tanteo. Y es ya un mérito de la razón el descubrir, en lo posible, ese camino, aunque haya que renunciar, por vano, a mucho de lo que estaba contenido en el fin que se había tomado antes sin reflexión.

Que la *lógica* ha llevado ya esa marcha segura desde los tiempos más remotos, puede colegirse, por el hecho de que, desde *Aristóteles*, no ha tenido que dar un paso atrás, a no ser que se cuenten como correcciones la supresión de algunas sutilezas inútiles o la determinación más clara de lo expuesto, cosa empero que pertenece más a la elegancia que a la certeza de la ciencia. Notable es también en ella el que tampoco hasta ahora hoy ha podido dar un paso adelante. Así pues, según toda apariencia, hállese conclusa y perfecta. Pues si algunos modernos han pensado ampliarla introduciendo capítulos, ya *psicológicos* sobre las distintas facultades de conocimiento (la imaginación, el ingenio), ya *metafísicos* sobre el origen del

conocimiento o la especie diversa de certeza según la diversidad de los objetos (el idealismo, escepticismo, etc...), ya *antropológicos* sobre los prejuicios (sus causas y sus remedios), ello proviene de que desconocen la naturaleza peculiar de esa ciencia. No es aumentar sino desconcertar las ciencias, el confundir los límites de unas y otras. El límite de la lógica empero queda determinado con entera exactitud, cuando se dice que es una ciencia que no expone al detalle y demuestra estrictamente más que las reglas formales de todo pensar (sea este *a priori* o empírico, tenga el origen o el objeto que quiera, encuentre en nuestro ánimo obstáculos contingentes o naturales).

Si la lógica ha tenido tan buen éxito, debe esta ventaja sólo a su carácter limitado, que la autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y su diferencia. En ella, por tanto, el entendimiento no tiene que habérselas más que consigo mismo y su forma. Mucho más difícil te-

nía que ser, naturalmente, para la razón, el emprender el camino seguro de la ciencia, habiendo de ocuparse no sólo de sí misma sino de objetos. Por eso la lógica, como propeútica, constituye solo por decirlo así el vestíbulo de las ciencias y cuando se habla de conocimientos, se supone ciertamente una lógica para el juicio de los mismos, pero su adquisición ha de buscarse en las propias y objetivamente llamadas ciencias.

Ahora bien, por cuanto en estas ha de haber razón, es preciso que en ellas algo sea conocido *a priori*, y su conocimiento puede referirse al objeto de dos maneras: o bien para *determinar* simplemente el objeto y su concepto (que tiene que ser dado por otra parte) o también para *hacerlo real*. El primero es *conocimiento teórico*, el segundo *conocimiento práctico* de la razón. La parte *pura* de ambos, contenga mucho o contenga poco, es decir, la parte en donde la razón determina su objeto completamente *a priori*, tiene que ser primero expuesta sola, sin mezclarle

lo que procede de otras fuentes; pues administra mal quien gasta ciegamente los ingresos, sin poder distinguir luego, en los apuros, qué parte de los ingresos puede soportar el gasto y qué otra parte hay que librar de él.

La *matemática y la física* son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus *objetos a priori*; la primera con entera pureza, la segunda con pureza al menos parcial, pero entonces según la medida de otras fuentes cognoscitivas que las de la razón.

La *matemática* ha marchado por el camino seguro de una ciencia, desde los tiempos más remotos que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Mas no hay que pensar que le haya sido tan fácil como a la lógica, en donde la razón no tiene que habérselas más que consigo misma, encontrar o mejor dicho abrirse ese camino real; más bien creo que ha permanecido durante largo tiempo en meros tanteos (sobre

todo entre los egipcios) y que ese cambio es de atribuir a una *revolución*, que la feliz ocurrencia de un sólo hombre llevó a cabo, en un ensayo, a partir del cual, el carril que había de tomarse ya no podía fallar y la marcha segura de una ciencia quedaba para todo tiempo y en infinita lejanía, emprendida y señalada. La historia de esa revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del camino para doblar el célebre cabo, y la del afortunado que la llevó a bien, no nos ha sido conservada. Sin embargo, la leyenda que nos trasmite *Diógenes Laercio*, quien nombra al supuesto descubridor de los elementos mínimos de las demostraciones geométricas, elementos que, según el juicio común, no necesitan siquiera de prueba, demuestra que el recuerdo del cambio efectuado por el primer descubrimiento de este nuevo camino, debió parecer extraordinariamente importante a los matemáticos y por eso se hizo inolvidable. El primero que demostró el *triángulo isósceles* (háyase llamado

Thales o como se quiera), percibió una luz nueva; pues encontró que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aún en el mero concepto de ella y por decirlo así aprender de ella sus propiedades, sino que tenía que producirla, por medio de lo que, según conceptos, él mismo había pensado y expuesto en ella *a priori* (por construcción), y que para saber seguramente algo *a priori*, no debía atribuir nada a la cosa, a no ser lo que se sigue necesariamente de aquello que él mismo, conformemente a su concepto, hubiese puesto en ella.

La física tardó mucho más tiempo en encontrar el camino de la ciencia; pues no hace más que siglo y medio que la propuesta del judicioso *Bacon de Verulam* ocasionó en parte—o quizá más bien dió vida, pues ya se andaba tras él—el descubrimiento, que puede igualmente explicarse por una rápida revolución antecedente en el pensamiento. Voy a ocuparme aquí de la física sólo en cuanto se funda sobre principios *empíricos*.

Cuando *Galileo* hizo rodar por el plano inclinado las bolas cuyo peso había él mismo determinado; cuando *Torricelli* hizo soportar al aire un peso que de antemano había pensado igual al de una determinada columna de agua; cuando más tarde *Stahl* transformó metales en cal y ésta a su vez en metal, sustrayéndoles y devolviéndoles algo, (*) entonces percibieron todos los físicos una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es sin embargo lo que la razón bus-

(*) No sigo aquí exactamente los hilos de la historia del método experimental, cuyos primeros comienzos no son bien conocidos.

ca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser instruída por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace. Y así la misma física debe tan provechosa revolución de su pensamiento, a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella y de lo cual por sí misma no sabría nada. Solo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de una ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo.

La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, enteramente aislado, que se alza por encima de las enseñanzas de la experien-

cia, mediante meros conceptos (no como la matemática mediante aplicación de los mismos a la intuición), y en donde por tanto la razón debe ser su propio discípulo, no ha tenido hasta ahora la fortuna de emprender la marcha segura de una ciencia; a pesar de ser más vieja que todas las demás y a pesar de que subsistiría aunque todas las demás tuvieran que desaparecer enteramente, sumidas en el abismo de una barbarie destructora. Pues en ella tropieza la razón continuamente, incluso cuando quiere conocer *a priori* (según pretende) aquellas leyes que la experiencia más ordinaria confirma. En ella hay que deshacer mil veces el camino, porque se encuentra que no conduce a donde se quiere; y en lo que se refiere a la unanimidad de sus partidarios, tan lejos está aún de ella, que más bien es un terreno que parece propiamente destinado a que ellos ejerciten sus fuerzas en un torneo, en donde ningún campeón ha podido nunca hacer la más mínima conquista y fundar sobre su victoria una du-

radera posesión. No hay pues duda alguna de que su método, hasta aquí, ha sido un mero tanteo y, lo que es peor, un tanteo entre meros conceptos.

Ahora bien ¿a qué obedece que no se haya podido aún encontrar aquí un camino seguro de la ciencia? ¿Es acaso imposible? Mas ¿por qué la naturaleza ha introducido en nuestra razón la incansable tendencia a buscarlo como uno de sus más importantes asuntos? Y aún más ¡cuán poco motivo tenemos para confiar en nuestra razón, si, en una de las partes más importantes de nuestro anhelo de saber, no solo nos abandona, sino que nos entretiene con ilusiones, para acabar engañándonos! O bien, si solo es que hasta ahora se ha fallado la buena vía, ¿qué señales nos permiten esperar que en una nueva investigación seremos más felices que lo han sido otros antes?

Yo debiera creer que los ejemplos de la matemática y de la física, ciencias que, por una revolución llevada a cabo de una vez, han lle-

gado a ser lo que ahora son, serían bastante notables para hacernos reflexionar sobre la parte esencial de la transformación del pensamiento que ha sido para ellas tan provechosa y se imitase aquí esos ejemplos, al menos como ensayo, en cuanto lo permite su analogía, como conocimientos de razón, con la Metafísica. Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos, para decidir *a priori* algo sobre estos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de *Copérnico* quien, no consiguiendo explicar

bien los movimientos celestes sí admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, por lo que se refiere a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la constitución de los objetos, no comprendo como se pueda *a priori* saber algo de ella. ¿Rígese empero el objeto (como objeto de los sentidos) por la constitución de nuestra facultad de intuición?, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo permanecer atenido a esas intuiciones, si han de llegar a ser conocimientos, sino que tengo que referirlas, como representaciones, a algo como objeto, y determinar este mediante aquéllas, puedo por tanto: o bien admitir que los *conceptos*, mediante los cuales llevo a cabo esa determinación, se rigen también por el objeto y entonces caigo de nuevo en la mis-

ma perplejidad sobre el modo como pueda saber *a priori* algo de él; o bien admitir que los objetos o, lo que es lo mismo, la *experiencia*, en donde tan solo son ellos (como objetos dados) conocidos, se rige por esos conceptos y entonces veo en seguida una explicación fácil; porque la experiencia misma es un modo de conocimiento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aún antes de que me sean dados objetos, por lo tanto *a priori*, regla que se expresa en conceptos *a priori*, por los que tienen pues que regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar. En lo que concierne a los objetos, en cuanto son pensados solo por la razón y necesariamente, pero sin poder (al menos tales como la razón los piensa) ser dados en la experiencia, proporcionarán, según esto, los ensayos de pensarlos (pues desde luego han de poderse pensar) una magnífica comprobación de lo que admitimos como método transformado del pen-



samiento, a saber: que no conocemos *a priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas. (*)

Este ensayo tiene un éxito conforme al deseo y promete a la metafísica, en su primera parte (es decir en la que se ocupa de conceptos *a priori*, cuyos objetos correspondientes pueden ser dados en la experiencia en conformidad con ellos), la marcha segura de una ciencia. Pues según este cambio del modo de pensar, puede explicarse muy bien la

(*) Ese método, imitado del de los físicos, consiste pues en buscar los elementos de la razón pura *en aquello que se deja confirmar o refutar por un experimento*. Ahora bien, para el examen de las proposiciones de la razón pura, sobre todo las que se han aventurado más allá de todos los límites de experiencia posible, no se puede hacer experimento alguno con sus *objetos* (como en la física): será pues factible solo con *conceptos y principios*, que admitimos *a priori*, arreglándolos de tal manera que los mismos objetos puedan ser considerados por dos lados muy diferentes: *por una parte* como objetos de los sentidos y del entendimiento para la experiencia, *por otra parte* empero como objetos que solamente pensamos, en todo caso, para la razón aislada que

posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más aún, proveer de pruebas satisfactorias las leyes que están *a priori* a la base de la naturaleza, como conjunto de los objetos de la experiencia; ambas cosas eran imposibles según el modo de proceder hasta ahora seguido. Pero de esta deducción de nuestra facultad de conocer *a priori*, en la primera parte de la metafísica, despréndese un resultado extraño y al parecer muy desventajoso para el fin total de la misma, que ocupa la segunda parte, y es a saber: que con esa facultad no podemos salir jamás de los límites de una experiencia posible, cosa empero que es precisamente el afán más importante de esa ciencia. Pero en esto justamen-

aspira a salir de los límites de la experiencia. Ahora bien, ¿encuétrase que, cuando se consideran las cosas desde este doble punto de vista, hay concordancia con el principio de la razón pura y que en cambio cuando se las considera desde un solo punto de vista, surge una inevitable contradicción de la razón consigo misma? Entonces el experimento decide por la exactitud de aquella distinción.

te consiste el experimento para comprobar la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento *a priori* de razón, a saber: que este se aplica sólo a los fenómenos y, en cambio considera la cosa en sí misma, si bien real por sí, como desconocida para nosotros. Pues lo que nos impulsa a ir necesariamente más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es lo *incondicionado*, que necesariamente y con pleno derecho pide la razón, en las cosas en sí mismas, para todo condicionado, exigiendo así la serie completa de las condiciones. Ahora bien, ¿encuétrase que, si admitimos que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos como cosas en sí mismas, lo incondicionado *no puede ser pensado sin contradicción*; y que en cambio, *desaparece la contradicción*, si admitimos que nuestra representación de las cosas, como ellas nos son dadas, no se rige por ellas como cosas en sí mismas, sino que más bien estos efectos, como fenómenos, se



(rigen por nuestro modo de representación? ¿Encuétrase por consiguiente que lo incondicionado ha de hallarse nó en las cosas en cuanto las conocemos (nos son dadas), pero sí en ellas en cuanto no las conocemos, o sea como cosas en sí mismas? Pues entonces se muestra que lo que al comienzo admitíamos solo por vía de ensayo, esta fundado (1). Ahora bien, después de haber negado a la razón especulativa todo progreso en ese campo de lo suprasensible, quédanos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel

(1) Este experimento de la razón pura tiene mucha semejanza con el que los químicos llaman a veces de la *reducción*, pero en general *método sintético*. El *análisis del metafísico* divide el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy heterogéneos, a saber: el conocimiento de las cosas como fenómenos y el de las cosas en sí mismas. La *dialéctica* los enlaza ambos de nuevo en *unanimidad* con la necesaria idea racional de lo *incondicionado*, y encuentra que esa unanimidad no surge nunca más que mediante aquella diferenciación, que por tanto es la verdadera.



concepto transcendente de razón, aquel concepto de lo incondicionado y, de esa manera, conformándose al deseo de la metafísica, llegar más allá de los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque solo en un sentido práctico. Con su proceder, la razón especulativa nos ha proporcionado por lo menos sitio para semejante ampliación, aunque haya tenido que dejarlo vacío, autorizándonos por tanto, más aún, exigiéndonos ella misma que lo llenemos, si podemos, con sus datos prácticos. (*)

(*) Así las leyes centrales de los movimientos de los cuerpos celestes proporcionaron a lo que *Copérnico* al principio admitió solo como hipótesis, una certeza decisiva, y probaron al mismo tiempo la invisible fuerza que mantiene la estructura del mundo (la atracción de *Newton*). Esta hubiera permanecido para siempre sin descubrir, si el primero no se hubiera atrevido a buscar, de una manera contraria a los sentidos pero sin embargo verdadera, los movimientos observados, no en los objetos del cielo, sino en el espectador. En este prólogo establezco yo una variación del pensamiento, análoga a esa hipótesis y la expongo en la crítica, también solo como hipótesis,

En ese ensayo de variar el proceder que ha seguido hasta ahora la metafísica, emprendiendo con ella una completa revolución, según los ejemplos de los geómetras y físicos, consiste el asunto de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; pero sin embargo, bosqueja el contorno todo de la ciencia, tanto en lo que se refiere a sus límites, como también a su completa articulación interior. Pues la razón pura especulativa tiene en sí esto de peculiar, que puede y debe medir su propia facultad, según la diferencia del modo como elige objetos para el pensar; que puede y debe enumerar completamente los diversos modos de proponerse problemas y así trazar el croquis entero de un sistema de metafísica. Porque, en lo que a lo

aun cuando en el tratado mismo queda probada no hipotética, sino apodícticamente, por la constitución de nuestras representaciones de espacio y tiempo y por los conceptos elementales del entendimiento, para hacer notar tan solo los primeros ensayos de tal variación, que son siempre hipotéticos.

primero atañe, nada puede ser atribuído a los objetos en el conocimiento *a priori*, sino lo que el sujeto pensante toma de sí mismo; y, en lo que toca a lo segundo, es la razón pura especulativa, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad totalmente separada, subsistente por sí, en la cual cada uno de los miembros está, como en un cuerpo organizado, para todos los demás, y todos para uno, y ningún principio puede ser tomado con seguridad, en *una* relación, sin haberlo al mismo tiempo investigado en la relación *general* con todo el uso puro de la razón. Por eso tiene la metafísica una rara fortuna, de la que no participa ninguna otra ciencia de razón que trate de objetos (pues la lógica ocúpase solo de la forma del pensamiento en general); y es que si por medio de esta crítica queda encarrilada en la marcha segura de una ciencia, puede comprender enteramente el campo de los conocimientos a ella pertenecientes y terminar por tanto su obra, dejándola para el uso

de la posteridad, como una construcción completa; porque no trata más que de principios y de las limitaciones de su uso, que son determinadas por aquellos mismos. A esa integridad está pues obligada como ciencia fundamental, y de ella debe poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum,*

Pero se preguntará: ¿Cuál es ese tesoro que pensamos dejar a la posteridad con semejante metafísica, depurada por la crítica, y por ella también reducida a un estado inmutable? En una pasajera inspección de esta obra, se creará percibir que su utilidad no es más que *negativa*, la de no atrevernos nunca, con la razón especulativa, a salir de los límites de la experiencia; y en realidad tal es su primera utilidad. Esta empero se torna pronto en *positiva*, por cuanto se advierte que esos principios, con que la razón especulativa se atreve a salir de sus límites, tienen por indeclinable consecuencia, en realidad, no una *ampliación*, sino, considerándolos más de cerca, una *reducción* de nuestro uso de la razón;

ya que ellos realmente amenazan ampliar descomedidamente los límites de la sensibilidad, a que pertenecen propiamente, y suprimir así del todo el uso puro (práctico) de la razón. Por eso una crítica que limita la sensibilidad, si bien en este sentido es *negativa*, sin embargo, en realidad, como elimina de ese modo al mismo tiempo un obstáculo que limita y hasta amenaza aniquilar el uso puro práctico, resulta de una utilidad *positiva*, y muy importante, tan pronto como se adquiere la convicción de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el moral), en el cual esta se amplía inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad; para ello no necesita, es cierto, ayuda alguna de la especulativa, pero sin embargo, tiene que estar asegurada contra su reacción, para no caer en contradicción consigo misma. Disputar a este servicio de la crítica su utilidad positiva, sería tanto como decir que la policía no tiene utilidad positiva alguna, pues que su ocupación princi-

pal no es más que poner un freno a las violencias que los ciudadanos pueden temer unos de otros, para que cada uno vaque a sus asuntos en paz y seguridad. Que espacio y tiempo son solo formas de la intuición sensible, y por tanto solo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros además no tenemos conceptos del entendimiento y por tanto tampoco elementos para el conocimiento de las cosas, sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino solo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la Crítica. De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la *experiencia*. Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como

cosas en sí, aunque no podemos *conocerlos*, podemos al menos *pensarlos*. (*) Pues si nó, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece. Ahora bien vamos a admitir que no se hubiere hecho la distinción, que nuestra Crítica ha considerado necesaria, entre las cosas como objetos de la experiencia y esas mismas cosas como cosas en sí. Entonces el principio de la casualidad y por tanto el mecanismo de la naturaleza en la determinación de la misma, tendría que valer para todas las cosas en general como causas eficientes. Por lo tanto, de uno y el

(*) *Conocer* un objeto exige que yo pueda demostrar su posibilidad (ora, según el testimonio de la experiencia, por su realidad, ora *a priori* por la razón) Pero *pensar*, puedo pensar lo que quiera, con tal de que no me contradiga a mí mismo, es decir, basta que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda ciertamente afirmar si en el conjunto de todas las posibilidades le corresponde o no un objeto. Pero para atribuir validez objetiva a un concepto semejante (posibilidad real, pues la primera era solo lógica), se exige algo más. Ahora bien, este algo más no necesita precisamente buscarse en las fuentes teóricas de conocimiento; puede estar también en las prácticas.

mismo ser, v. g. del alma humana, no podría yo decir que su voluntad es libre y que al mismo tiempo, sin embargo, está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin caer en una contradicción manifiesta; porque habría tomado el alma, en ambas proposiciones, en *una y la misma significación*, a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma). Y, sin previa crítica, no podría tampoco hacer de otro modo. Pero si la Crítica no ha errado, enseñando a tomar el objeto en *dos significaciones*, a saber como fenómeno y como cosa en sí misma; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es exacta y por tanto el principio de la casualidad se refiere solo a las cosas tomadas en el primer sentido, es decir a objetos de la experiencia, sin que estas cosas en su segunda significación le estén sometidas; entonces una y la misma voluntad es pensada, en el fenómeno (las acciones visibles), como necesariamente conforme a la ley de la naturaleza y en este sentido como *no libre*, y sin embargo,

por otra parte, en cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no sometida a esa ley y por tanto como *libre*, sin que aquí se cometa contradicción. Ahora bien, aunque mi alma, considerada en este último aspecto, no la puedo *conocer* por razón especulativa (y menos aún por la observación empírica), ni por tanto puedo tampoco *conocer* la libertad, como propiedad de un ser a quien atribuyo efectos en el mundo sensible, porque tendría que conocer ese ser como determinado según su existencia, y, sin embargo, no en el tiempo (cosa imposible, pues no puedo poner intuición alguna bajo mi concepto), sin embargo, puedo *pensar* la libertad, es decir que la representación de ésta no encierra contradicción alguna, si son ciertas nuestra distinción crítica de ambos modos de representación (el sensible y el intelectual) y la limitación consiguiente de los conceptos puros del entendimiento y por tanto de los principios que de ellos dimanar. Ahora bien, supongamos que la moral presupone nece-

sariamente la libertad (en el sentido más estricto) como propiedad de nuestra voluntad, porque alega *a priori* principios que residen originariamente en nuestra razón, como *datos* de esta, y que serían absolutamente imposibles sin la suposición de la libertad; supongamos que la razón especulativa haya demostrado, sin embargo, que la libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces necesariamente aquella presuposición, es decir la moral, debería ceder ante esta, cuyo contrario encierra una contradicción manifiesta, y por consiguiente la *libertad* y con ella la *moralidad* (pues su contrario no encierra contradicción alguna, a no ser que se haya ya presupuesto la libertad) deberían dejar el sitio al *mecanismo natural*. Mas para la moral no necesito más sino que la libertad no se contradiga a sí misma y que, por tanto, al menos sea pensable, sin necesidad de penetrarla más, y que no ponga pues obstáculo alguno al mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otra relación); re-

sulta pues, que la teoría de la moralidad mantiene su puesto y la teoría de la naturaleza el suyo, cosa que no hubiera podido ocurrir si la crítica no nos hubiera previamente enseñado nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas y no hubiera limitado a meros fenómenos lo que podemos *conocer* teóricamente. Esta misma explicación de la utilidad positiva de los principios críticos de la razón pura, puede hacerse con respecto al concepto de *Dios* y de la *naturaleza simple* de nuestra alma. La omito sin embargo, en consideración a la brevedad. Así pues, no puedo siquiera *admitir Dios, la libertad y la inmortalidad* para el uso práctico necesario de mi razón, como no cercene al mismo tiempo a la razón especulativa su pretensión de conocimientos trascendentes. Porque ésta, para llegar a tales conocimientos, tiene que servirse de principios que no alcanzan en realidad más que a objetos de la experiencia posible, y por tanto, cuando son aplicados, sin embargo, a lo que no puede ser objeto de la experiencia, lo

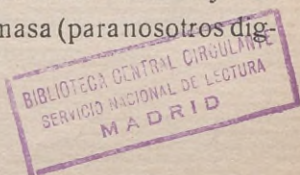
transforman realmente siempre en fenómeno y declaran así imposible toda *ampliación práctica* de la razón pura. Tuve pues que anular el *saber*, para reservar un sitio a la *fe*; y el dogmatismo de la metafísica, es decir el prejuicio de que puede avanzarse en metafísica, sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento opuesto a la moralidad, que siempre es muy dogmático. Así pues, no siendo difícil, con una metafísica sistemática, compuesta según la pauta señalada por la crítica de la razón pura, dejar un legado a la posteridad, no es este un presente poco estimable. Basta comparar lo que es la cultura de la razón mediante la marcha segura de una ciencia, con el tanteo sin fundamento y el vagabundeo superficial de la misma sin crítica; o advertir también cuanto mejor empleará aquí su tiempo una juventud deseosa de saber, que en el dogmatismo corriente, que inspira tan tempranos y poderosos alientos, ya para sutilizar cómodamente sobre cosas de que no entiende nada y en las que no

puede, como no puede nadie en el mundo, conocer nada, ya para acabar inventando nuevos pensamientos y opiniones, sin cuidarse de aprender las ciencias exactas. Pero sobre todo se reconocerá el valor de la crítica, si se tiene en cuenta la inapreciable ventaja de poner un término, para todo el porvenir, a los ataques contra la moralidad y la religión, de un modo *socrático*, es decir por medio de la prueba clara de la ignorancia de los adversarios. Pues alguna metafísica ha habido siempre en el mundo y habrá de haber en adelante; pero con ella también surgirá una dialéctica de la razón pura, pues es natural a esta. Es pues el primer y más importante asunto de la filosofía, quitarle todo influjo desventajoso, de una vez para siempre, cegando la fuente de los errores.

Tras esta variación importante en el campo de las ciencias y la *pérdida* que de sus posesiones, hasta aquí imaginadas, tiene que soportar la razón especulativa, todo lo que toca al interés universal humano y a la utili-

X
dad que el mundo ha sacado hasta hoy de las enseñanzas de la razón pura, sigue en el mismo provechoso estado en que estuvo siempre. La pérdida alcanza sólo al *monopolio de las escuelas*, pero de ningún modo al *interés de los hombres*. Yo pregunto al dogmático más inflexible si la prueba de la duración de nuestra alma después de la muerte, por la simplicidad de la substancia; si la de la libertad de la voluntad contra el mecanismo universal, por las sutiles, bien que impotentes distinciones entre necesidad práctica subjetiva y objetiva; si la de la existencia de Dios por el concepto de un ente realísimo (de la contingencia de lo variable y de la necesidad de un primer motor) han llegado jamás al público, después de salir de las escuelas y han tenido la menor influencia en la convicción de las gentes. Y si esto no ha ocurrido, ni puede tampoco esperarse nunca, por lo inadecuado que es el entendimiento ordinario del hombre para tan sutil especulación; sí, en cambio, en lo que se refiere al alma, la

disposición que todo hombre nota en su naturaleza, de no poder nunca satisfacerse con lo temporal (como insuficiente para las disposiciones de todo su destino) ha tenido por sí sola que dar nacimiento a la esperanza de *una vida futura*; si en lo que se refiere a la libertad, la mera presentación clara de los deberes, en oposición a las pretensiones todas de las inclinaciones, ha tenido por sí sola que producir la conciencia de la *libertad*; si, finalmente en lo que a Dios se refiere, la magnífica ordenación, la belleza y providencia que brillan por toda la naturaleza ha tenido, por sí sola, que producir la fé en un sabio y grande *creador del mundo*, convicción que se extiende en el público en cuanto descansa en fundamentos racionales; entonces estas posesiones no solo siguen sin ser estorbadas, sino que ganan más bien autoridad, porque las escuelas aprenden, desde ahora, a no preciarse de tener, en un punto que toca al interés universal humano, un conocimiento más elevado y amplio que el que la gran masa (para nosotros dig-



nísima de respeto) puede alcanzar tan fácilmente, y a limitarse por tanto a cultivar tan solo esas pruebas universalmente comprensibles y suficientes en el sentido moral. La variación se refiere pues solamente a las arrogantes pretensiones de las escuelas, que desean en esto (como hacen con razón en otras muchas cosas) se las tenga por únicas concedoras y guardadoras de semejantes verdades, de las cuales solo comunican al público el uso, y guardan para sí la clave (*quodmecum nescit, solus vult scire videri*). Sin embargo se ha tenido en cuenta aquí una equitativa pretensión del filósofo especulativo. Este sigue siempre siendo el exclusivo depositario de una ciencia, útil al público que la ignora, a saber, la crítica de la razón, que no puede nunca hacerse popular. Pero tampoco necesita serlo; porque, así como el pueblo no puede dar entrada en su cabeza como verdades útiles, a los bien tejidos argumentos, de igual modo nunca llegan a su sentido las objeciones contra ellos, no menos sutiles. En

cambio, como la escuela y asimismo todo hombre que se eleve a la especulación, cae inevitablemente en argumentos y réplicas, está aquella crítica obligada a prevenir de una vez para siempre, por medio de una investigación fundamentada de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que tarde o temprano ha de sentir el pueblo, por las discusiones en que los metafísicos (y, como tales, también al fin los sacerdotes) sin crítica se complican irremediablemente y que falsean después sus mismas doctrinas. Sólo por medio de esta crítica pueden cortarse de raíz el *materialismo*, el *fatalismo*, el *ateísmo*, el *descreimiento* de los librepensadores, el *misticismo* y la *superstición*, que pueden ser universalmente dañinos, finalmente también el *idealismo* y el *escepticismo*, que son peligros más para las escuelas y que no pueden fácilmente llegar al público. Si los gobiernos encuentran oportuno el ocuparse de los negocios de los sabios, lo más conforme a su solícita presidencia sería, para las

ciencias como para los hombres, favorecer la libertad de una crítica semejante, única que puede dar a las construcciones de la razón un suelo firme, que sostener el ridículo despotismo de las escuelas, que levantan una gran gritería sobre los peligros públicos, cuando se rasga su tejido, que el público sin embargo, jamás ha conocido y cuya pérdida por lo tanto no puede nunca sentir.

La crítica no se opone al *proceder dogmático* de la razón, en su conocimiento puro como ciencia (pues esta ha de ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa por principios *a priori*, seguros), sino al *dogmatismo*, es decir, a la pretensión de salir adelante solo con un conocimiento puro por conceptos (el filosófico), según principios tales como la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin informarse del modo y del derecho con que llega a ellos. Dogmatismo es, pues, el proceder dogmático de la razón pura, *sin previa crítica de su propia facultad*. Esta oposición, por lo tanto, no ha de favorecer

la superficialidad charlatana que se otorga el pretencioso nombre de ciencia popular, ni al escepticismo, que despacha la metafísica toda en breves instantes. La crítica es más bien el arreglo previo necesario para el fomento de una bien fundada metafísica, como ciencia, que ha de ser desarrollada por fuerza dogmáticamente, y según la exigencia estricta, sistemáticamente, y, por lo tanto, conforme a escuela (no popularmente). Exigir esto a la crítica es imprescindible, ya que se obliga a llevar su asunto completamente *a priori*, por tanto a entera satisfacción de la razón especulativa. En el desarrollo de ese plan, que la crítica prescribe, es decir, en el futuro sistema de la metafísica, debemos, pues, seguir el severo método del famoso *Wolf*, el más grande de todos los filósofos dogmáticos, que dió el primero el ejemplo (y así creó el espíritu de solidez científica, aún vivo en Alemania) de cómo, estableciendo regularmente los principios, determinando claramente los conceptos, ad-

ministrando severamente las demostraciones y evitando audaces saltos en las consecuencias, puede emprenderse la marcha segura de una ciencia. Y por eso mismo fuera él superiormente hábil para poner en esa situación una ciencia como la metafísica, si se le hubiera ocurrido prepararse el campo previamente por medio de una crítica del órgano, es decir, de la razón pura misma: defecto que no hay que atribuir tanto a él como al modo de pensar dogmático de su tiempo y sobre el cual los filósofos de este, como de los anteriores tiempos, nada tienen que echarse en cara. Los que rechacen su modo de enseñar y al mismo tiempo también el proceder de la crítica de la razón pura, no pueden proponerse otra cosa que rechazar las trabas de la *Ciencia*, transformar el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia.

Por lo que se refiere a esta segunda edición, no he querido, como es justo, dejar pasar la ocasión, sin corregir en lo posible las difi-

cultades u obscuridades de donde puede haber surgido más de una mala interpretación que hombres penetrantes, quizá no sin culpa mía, han encontrado al juzgar este libro. En las proposiciones mismas y sus pruebas, así como en la forma e integridad del plan, nada he encontrado que cambiar; cosa que atribuyo en parte al largo examen a que los he sometido antes de presentar este libro al público, y en parte también a la constitución de la cosa misma, es decir a la naturaleza de una razón pura especulativa, que tiene una verdadera estructura, donde todo es órgano, es decir donde todos están para uno y cada uno para todos y donde, por tanto, toda debilidad por pequeña que sea, falta (error) o defecto, tiene que advertirse imprescindiblemente en el uso. Con esta inmutabilidad se afirmará también, según espero, este sistema en adelante. Esta confianza la justifica no la presunción, sino la evidencia que produce el experimento, por la igualdad del resultado cuando partimos

de los elementos mínimos hasta llegar al todo de la razón pura y cuando retrocedemos del todo (pues éste también es dado por sí mediante el propósito final en lo práctico) a cada parte, ya que el ensayo de variar aún solo la parte más pequeña, introduce enseguida contradicciones no solo en el sistema, sino en la razón universal humana.

Pero en la *exposición* hay aún mucho que hacer y he intentado en esta edición correcciones que han de poner remedio a la mala inteligencia de la estética (sobre todo en el concepto del tiempo) a la obscuridad de la deducción de los conceptos del entendimiento, al supuesto defecto de suficiente evidencia en las pruebas de los principios del entendimiento puro, y finalmente a la mala interpretación de los paralogismos que preceden a la psicología racional. Hasta aquí (es decir hasta el final del capítulo primero de la dialéctica trascendental) y no más, extiéndense los cambios introducidos en el modo de

exposición, (*) porque el tiempo me venía corto y, en lo que quedaba por revisar, no han incurrido en ninguna mala inteligencia quienes han examinado la obra con conocimien-

(*) Adición, propiamente, aunque solo en el modo de demostración, no podría yo llamar más que a la que he hecho a la página 275 (pág. 109 del tomo II de nuestra edición española) con una nueva refutación del *idealismo* psicológico y una prueba estricta (y, según creo, única posible) de la realidad objetiva de la intuición externa. Por muy inocente que pueda ser considerado el idealismo, respecto de los fines esenciales de la metafísica (y en realidad no lo es), siempre es un escándalo para la filosofía y para la razón universal humana, el no admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros (de donde sin embargo nos proviene la materia toda de los conocimientos, incluso para nuestro sentido interno) sino por *fe* y si a alguien se le ocurre ponerla en duda, no poder presentarle ninguna prueba satisfactoria. Como en las expresiones de la prueba se encuentra alguna obscuridad, en lo que va de la línea tercera a la sexta, (página 111 del tomo II de esta edición española) ruego que se transforme ese período como sigue: *Ese permanente empero no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia, que pueden ser hallados en mí, son representaciones y, como tales, necesitan ellas mismas un substrato permanente distinto de ellas, en relación con el cual pueda ser determinado su cambio y por consiguiente mi exis-*

to del asunto y con imparcialidad. Estos, aun que no puedo nombrarlos aquí con las alabanzas a que son acreedores, notarán por sí mismos en los respectivos lugares, la consi-

tencia en el tiempo en que ellas cambian.» Se dirá probablemente contra esta prueba, que yo no me doy inmediatamente cuenta más que de lo que está en mí, es decir, de mi *representación* de cosas exteriores; y consiguientemente que queda siempre aún sin decidir si hay o no fuera de mí algo correspondiente. Pero de *mi existencia* en el tiempo (y por consiguiente también de la determinabilidad de la misma en él) doy cuenta mediante *experiencia interna*, y esto es más que darme solo cuenta de mi representación; es idéntico empero a la *consciencia empírica de mi existencia*, la cual no es determinable más que por referencia a algo que enlazado con mi existencia, *está fuera de mí*. Esa consciencia de mi existencia en el tiempo está pues enlazada idénticamente con la consciencia de una relación con algo fuera de mí, y es pues una experiencia y no una invención, el sentido y no la imaginación quien ata inseparablemente lo externo con mi sentido interno; pues el sentido externo es ya en sí referencia de la intuición a algo real fuera de mí, y su realidad, a diferencia de la imaginación, solo descansa en que él está inseparablemente enlazado con la experiencia interna misma, como condición de la posibilidad de esta, lo cual ocurre aquí. Si yo pudiera enlazar, con la *consciencia intelectual* de mi existencia en la repre-

deración con que he escuchado sus observaciones. Esa corrección ha sido causa empero de una pequeña pérdida para el lector, y no había medio de evitarla, sin hacer el libro demasiado voluminoso. Consiste en que varias cosas que, si bien no pertenecen esencialmente a la integridad del todo, pudiera, sin

sentación: *yo soy*, (que acompaña a todos mis juicios y acciones del entendimiento), al mismo tiempo una determinación de mi existencia por medio de una *intuición intelectual*, entonces no pertenecería necesariamente a esta la consciencia de una relación con algo fuera de mí. Ahora bien, cierto es que aquella consciencia intelectual precede, pero sin embargo la intuición interna, en que mi existencia puede tan solo ser determinada, es sensible y ligada a la condición del tiempo; esa determinación en cambio y por tanto la experiencia interna misma depende de algo permanente que no está en mí, y por consiguiente que está en algo fuera de mí, con lo cual yo me tengo que considerar en relación; así pues, la realidad del sentido externo está necesariamente enlazada con la del interno, para la posibilidad de una experiencia en general; es decir, yo me doy tan seguramente cuenta de que hay cosas fuera de mí, que se refieren a mi sentido, como me doy cuenta de que existo yo mismo determinadamente en el tiempo. Ahora bien, ¿a qué intuiciones dadas corresponden realmente objetos fuera de mí, que pertenecen por tanto al *sentido*

embargo, más de un lector echarlas de menos con disgusto, porque pueden ser útiles en otro sentido, han tenido que ser suprimidas o compendiadas, para dar lugar a esta exposición, más comprensible ahora, según yo espero. En el fondo, con respecto a las proposiciones e incluso a sus pruebas, esta ex-

externo, al cual y no a la imaginación son de atribuir? Esta es cosa que tiene que ser decidida en cada caso particular, según las reglas por las cuales se distingue la experiencia en general (incluso interna) de la imaginación, y para ello siempre sirve de base la proposición de que realmente hay experiencia externa. Puede añadirse aquí aún esta nota: la representación de algo *permanente* en la existencia no es idéntica a la *representación permanente*, pues aquella puede ser muy mudable y variable, como todas nuestras representaciones, incluso las de la materia, y se refiere sin embargo a algo permanente, que tiene por tanto que ser una cosa distinta de todas mis representaciones y exterior, cuya existencia es necesariamente incluida en la *determinación* de mi propia existencia y constituye con esta sólo una única experiencia, que no tendría lugar ni siquiera internamente, si no fuera al mismo tiempo (en parte) externa. El *cómo* no se puede explicar aquí, como tampoco puede explicarse cómo nosotros en general pensamos lo que está detenido en el tiempo y cuya simultaneidad con lo cambiante produce el concepto de la variación.

posición no varía absolutamente nada. Pero en el método de presentarlas, apártase de vez en cuando de la anterior de tal modo, que no se podía llevar a cabo por medio de nuevas adiciones. Esta pequeña pérdida que puede además subsanarse, cuando se quiera, con solo cotejar esta edición con la primera queda compensada con creces, según yo espero, por la mayor comprensibilidad de esta.

He notado, con alegría, en varios escritos públicos (ora con ocasión de dar cuenta de algunos libros, ora en tratados particulares), que el espíritu de exactitud no ha muerto en Alemania. La gritería de la nueva moda, que practica una genial libertad en el pensar, lo ha pagado tan solo por poco tiempo, y los espinosos senderos de la crítica, que conducen a una ciencia de la razón pura, ciencia de escuela, pero solo así duradera y por ende altamente necesaria, no han impedido a valerosos clarividentes ingenios, adueñarse de ella. A estos hombres de mérito, que unen felizmente

a la profundidad del conocimiento el talento de una exposición luminosa (talento de que yo precisamente carezco), abandono la tarea de acabar mi trabajo, que en ese respecto puede todavía dejar aquí o allá algo que desear; pues el peligro, en este caso, no es el de ser refutado, sino el de no ser comprendido. Por mi parte no puedo de aquí en adelante entrar en discusiones, aunque atenderé con sumo cuidado a todas las indicaciones de amigos y de enemigos, para utilizarlas en el futuro desarrollo del sistema, conforme a esta propedéutica. Cójense estos trabajos en edad bastante avanzada (en este mes cumplo sesenta y cuatro años); y si quiero realizar mi propósito, que es publicar la metafísica de la naturaleza y la de la moralidad, como confirmación de la exactitud de la crítica de la razón especulativa y la de la práctica, he de emplear mi tiempo con economía, y confiarme, tanto para la aclaración de las obscuridades, inevitables al principio en esta obra, como para la defensa del todo,

a los distinguidos ingenios, que se han com-
penetrado con mi labor. Todo discurso filo-
sófico puede ser herido en algún sitio aisla-
do (pues no puede presentarse tan acorazado
como el discurso matemático); pero la estruc-
tura del sistema, considerada en unidad, no
corre con ello el menor peligro, y abarcarla
con la mirada, cuando el sistema es nuevo,
es cosa para la cual hay pocos que tengan
la aptitud del espíritu y, menos aún, que
posean el gusto de usarla, porque toda inno-
vación les incomoda. También, cuando se
arrancan trozos aislados y se separan del
conjunto, para compararlos después unos con
otros, pueden descubrirse en todo escrito, y
más aún si se desarrolla en libre discurs-
so, contradicciones aparentes, que a los ojos
de quien se confía al juicio de otros, lanzan
una luz muy desfavorable sobre el libro. Pe-
ro quien se haya adueñado de la idea del
todo, podrá resolverlas muy fácilmente.
Cuando una teoría tiene consistencia, las
acciones y reacciones que al principio la

amenazaban con grandes peligros, sirven, con el tiempo, solo para aplanar sus asperezas y si hombres de imparcialidad, conocimiento y verdadera popularidad se ocupan de ella, proporcionanle también en poco tiempo la necesaria elegancia.

Königsberg, Abril de 1787.

INTRODUCCIÓN ⁽¹⁾

I

De la distinción del conocimiento puro y el empírico

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra

(1) Antes de la Introducción, venía en la primera edición la siguiente:

TABLA DE MATERIAS

Introducción.

I.—DOCTRINA ELEMENTAL TRANSCENDENTAL

Primera parte. Estética transcendental.

1.^a Sección.—Del espacio.

2.^a Sección.—Del tiempo.

Segunda parte. Lógica transcendental.

1.^a División.—Analítica transcendental, en dos libros, con sus diferentes capítulos y secciones

capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos, o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia? Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.

Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, no por eso origínase todo él *en* la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan solo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma, sin que distingamos este

2.^a División.—Dialéctica trascendental, en dos libros, con sus diferentes capítulos y secciones.

II.—DOCTRINA TRANSCENDENTAL DEL MÉTODO

- 1.^{er} Capítulo. La disciplina de la razón pura.
- 2.^o Capítulo. El cánón de la razón pura.
- 3.^o Capítulo. La arquitectónica de la razón pura.
- 4.^o Capítulo. La historia de la razón pura.

En la segunda edición no puso Kant tabla de materias. La que hemos puesto nosotros ha sido posteriormente hecha.

añadido de aquella materia fundamental hasta que un largo ejercicio nos ha hecho atentos a ello y hábiles en separar ambas cosas.

Es pues por lo menos una cuestión que necesita de una detenida investigación y que no ha de resolverse enseguida a primera vista, la de si hay un conocimiento semejante, independiente de la experiencia y aún de toda impresión de los sentidos. Esos *conocimientos* llámanse *a priori* y distingúense de los *empíricos*, que tienen sus fuentes *a posteriori*, a saber, en la experiencia.

Aquella expresión, empero, no es bastante determinada para señalar adecuadamente el sentido todo de la cuestión propuesta. Pues hay algunos conocimientos derivados de fuentes de experiencia, de los que suele decirse que nosotros somos *a priori* partícipes o capaces, de ellos, porque no los derivamos inmediatamente de la experiencia, sino de una regla universal, la cual, sin embargo, hemos sacado de la experiencia. Así, de uno que socavare el fundamento de su casa, diríase que pudo saber

a priori que la casa se vendría abajo, es decir, que no necesitaba esperar la experiencia de su caída real. Mas totalmente *a priori* no podía saberlo. Pues tenía que saber de antemano por experiencia que los cuerpos son pesados y por tanto que cuando se les quita el sostén, caen.

En lo que sigue, pues, entenderemos por conocimientos *a priori* no los que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino *absolutamente* de toda experiencia. A estos opónense los conocimientos empíricos o sea los que no son posibles más que *a posteriori*, es decir por experiencia. De entre los conocimientos *a priori* llámense *puros* aquellos en los cuales no se mezcla nada empírico. Así por ejemplo, la proposición: todo cambio tiene su causa, es una proposición *a priori*, mas no es pura, porque el cambio es un concepto que no puede ser sacado más que de la experiencia.

II

ESTAMOS EN POSESIÓN DE CIERTOS CONOCIMIENTOS
«A PRIORI» Y AUN EL ENTENDIMIENTO COMÚN
NO ESTÁ NUNCA SIN CONOCIMIENTOS
DE ESA CLASE

Trátase aquí de buscar una característica por la que podamos distinguir un conocimiento puro de uno empírico. Ciertamente es que la experiencia nos enseña que algo está constituido de este u otro modo, pero no que ello no pueda ser de otra manera. Así pues, *primero*: si se encuentra una proposición que sea pensada al mismo tiempo con su necesidad, es entonces un juicio *a priori*; si además no está derivada de ninguna otra que no sea a su vez valedera como proposición necesaria, es entonces absolutamente *a priori*. *Segundo*: la experiencia no da jamás a sus juicios universalidad verdadera o estricta, sino solo admitida y comparativa (por inducción), de tal modo que se debe propiamente decir: en lo que hasta ahora hemos percibido no se encuentra

excepción alguna a esta o aquella regla. Así pues si un juicio es pensado con estricta universalidad, de suerte que no se permita como posible ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino absolutamente *a priori*. La universalidad empírica es pues solo un arbitrario aumento de la validez: que, de valer para la mayoría de los casos, pasa a valer para todos ellos, por ejemplo en la proposición: todos los cuerpos son pesados. Pero en cambio cuando un juicio tiene universalidad estricta, ésta señala una fuente particular de conocimiento para aquel juicio, una facultad del conocimiento *a priori*.

Necesidad y universalidad estrictas son pues señales seguras de un conocimiento *a priori* y están inseparablemente unidas. Mas como, en el uso, es a veces más fácil mostrar la contingencia que la limitación empírica de los juicios, o a veces también es más claro mostrar la universalidad ilimitada, atribuída por nosotros a un juicio, que su necesidad, es de aconsejar el uso separado de ambos crite-

rios, cada uno de los cuales por sí es infalible.

Es fácil mostrar ahora que hay realmente en el conocimiento humano juicios necesarios y universales, en el más estricto sentido, juicios por tanto puros *a priori*. Si se quiere un ejemplo sacado de las ciencias, no hay más que fijarse en todas las proposiciones de la matemática. Si se quiere un ejemplo del uso más ordinario del entendimiento, puede servir la proposición: todo cambio tiene que tener una causa. Y aun en este último ejemplo, encierra el concepto de causa tan manifiestamente el concepto de necesidad del enlace con un efecto y de universalidad estricta de la regla, que se perdería completamente, si se le quisiera derivar, como hizo *Hume*, de una conjunción frecuente entre lo que ocurre y lo que precede y de una costumbre nacida de ahí (por tanto de una necesidad meramente subjetiva) de enlazar representaciones. Y también, sin necesidad de semejantes ejemplos para demostrar la realidad de principios puros *a priori* en nuestro conocimiento,

podría mostrarse lo indispensable que son estos para la posibilidad de la experiencia misma y por tanto exponerlos *a priori*. Pues ¿de dónde iba a sacar la experiencia su certeza si todas las reglas, por las cuales progresa, fueran empíricas y por ende contingentes? Por eso no se puede fácilmente dar a estas el valor de primeros principios. Podemos empero contentarnos aquí con haber expuesto el uso puro de nuestra facultad de conocer, como un hecho, con todas sus señales. Pero no solo en juicios, sino también en conceptos muéstrase que algunos tienen un origen *a priori*. Prescindid poco a poco, en el concepto que la experiencia os dá de un cuerpo, de todo lo que es en él empírico: color, dureza o blandura, peso, impenetrabilidad; siempre queda el espacio que aquel cuerpo (que ahora ha desaparecido por completo) ocupaba; de este no podéis prescindir. De igual modo, si en vuestro concepto empírico de todo objeto, corporal o incorporeal, prescindís de todas las propiedades que os enseña

la experiencia, no podréis sin embargo suprimirle aquella por la cual lo pensáis como substancia o como adherente a una substancia (aunque este concepto encierra más determinación que el de un objeto en general). Así pues, tenéis que confesar, empujados por la necesidad conque se os impone ese concepto, que tiene un lugar en vuestra facultad de conocer *a priori*. (1)

(1) En la primera edición la introducción se divide tan solo en dos partes: I, Idea de la Filosofía trascendental y II, División de la Filosofía trascendental. Todo lo que hasta ahora va escrito es original de la segunda edición y en su lugar dice la primera tan solo lo que sigue:

«La experiencia es sin duda el primer producto que elabora nuestro entendimiento, con la materia bruta de las percepciones sensibles. Precisamente por eso es la primera enseñanza y, en el progreso, se muestra tan inagotable en nuevas enseñanzas, que la encadenada vida de todas las futuras producciones de nuevos conocimientos, que puedan juntarse en ese suelo, no tendrá nunca falta. Sin embargo no es ni con mucho el único campo en donde se deja limitar nuestro entendimiento. Nos dice, es cierto, lo que existe, pero no que ello tiene necesariamente que ser así y no de otro modo. Precisamente por eso no nos dá verdadera uni-

III

LA FILOSOFÍA NECESITA UNA CIENCIA QUE DETERMINE LA POSIBILIDAD, LOS PRINCIPIOS Y LA EXTENSIÓN DE TODOS LOS CONOCIMIENTOS «A PRIORI»

Pero hay algo más importante aún que lo antes dicho, y es que ciertos conocimientos abandonan incluso el campo de todas las experiencias posibles y, mediante conceptos para los cuales no puede ser dado en la experiencia ningún objeto correspondiente, parece que amplifican la extensión de nuestros juicios por encima de todos los límites de la experiencia.

versalidad y la razón, tan deseosa de esa especie de conocimientos, se ve más excitada que satisfecha por ella. Ahora bien, esos conocimientos universales que tienen al mismo tiempo el carácter de interior necesidad, han de ser independientes de la experiencia, claros y ciertos por sí mismos; por eso se les llama conocimientos *a priori*. Por el contrario lo que solo de la experiencia está tomado, es conocido, como se dice, solo *a posteriori* o empíricamente.

«Ahora bien, muéstrase en esto algo muy notable y es que con nuestras experiencias mismas se mezclan

Y precisamente en estos últimos conocimientos, que se salen del mundo de los sentidos y en donde la experiencia no puede proporcionar ni hilo conductor ni rectificación alguna, es donde están las investigaciones de nuestra razón, que nosotros consideramos, por su importancia, como mucho más excelentes y sublimes en su intención última que todo lo que el entendimiento puede aprender en el campo de los fenómenos. Y aún en ellas nos

conocimientos que han de tener su origen *a priori* y que quizá no sirven más que para dar conexión a nuestras representaciones de los sentidos. Pues aunque se suprima en estas todo lo que pertenece a los sentidos, quedan sin embargo ciertos conceptos originarios y juicios producidos por estos, que tienen que haber nacido enteramente *a priori*, independientemente de la experiencia, porque hacen que se pueda decir o al menos que se crea poder decir de los objetos que aparecen a los sentidos, más de lo que la mera experiencia enseñaría, y hacen que algunas afirmaciones encierren verdadera universalidad y estricta necesidad, calidades que el conocimiento verdaderamente empírico no nos puede proporcionar».

A partir de aquí sigue la primera edición como la segunda, pero sin los subtítulos, ni las divisiones.

(N. del T.)

atrevernos a todo, corriendo el peligro de errar, antes que abandonar investigaciones tan importantes por motivo de duda o por menosprecio e indiferencia. [Estos problemas inevitables de la razón pura son *Dios, la libertad y la inmortalidad*. La ciencia empero, cuyo último propósito, con todos sus armamentos, se endereza sólo a la solución de esos problemas, llámase *metafísica*, cuyo proceder, al comenzar, es dogmático, es decir, que sin previo examen de la capacidad o incapacidad de la razón para una empresa tan grande, emprende confiada su realización]. (1)

Ahora bien, parece natural que tan pronto como se ha abandonado el campo de la experiencia, no se levante un edificio con conocimientos que se poseen sin saber de donde y sobre el crédito de principios, cuyo origen no se conoce, sin antes haber asegurado, por medio de cuidadosas investigaciones, la fundamentación de dicho edificio; y que, por

(1) Las frases entre [] no están en la 1.^a edición. (N. del T.)

lo tanto se habrá lanzado hace tiempo la cuestión de cómo el entendimiento puede llegar a todos esos conocimientos *a priori*, y qué extensión, validez y valor pueden tener. Nada, en realidad, es más natural, si por *natural* se entiende lo que debiera ocurrir equitativa y racionalmente. Mas si se entiende lo que ocurre de costumbre, entonces nada más natural y más comprensible que el que esa investigación no se haya hecho en tanto tiempo. Pues una parte de esos conocimientos, los matemáticos, está de antiguo en posesión de la certidumbre y da de ese modo una esperanza favorable para los otros, aunque estos sean de una naturaleza totalmente distinta. Además, cuando se ha salido del círculo de la experiencia, hay seguridad de que no ha de venir la experiencia a refutarnos. El encanto que nos produce ampliar nuestros conocimientos es tan grande, que no nos detiene en nuestra marcha más que el tropiezo con una contradicción clara. Esta, empero, puede evitarse; basta con hacer cuidadosamente las invencio-

nes, que no por eso dejan de ser invenciones. La matemática nos da un brillante ejemplo de cuán lejos podemos ir en el conocimiento *a priori*, independientemente de la experiencia. Ahora bien ella se ocupa, es cierto, solo de objetos y conocimientos que se pueden exponer en la intuición. Pero esta circunstancia pasa fácilmente desapercibida, porque esa intuición puede ella misma ser dada *a priori* y por tanto se distingue a penas de un mero concepto puro. Arrebatado por una prueba semejante del poder de la razón, el afán de acrecentar nuestro conocimiento no ve límites. La paloma ligera que hiende en su libre vuelo los aires, percibiendo su resistencia, podría forjarse la representación de que volaría mucho mejor en el vacío. De igual modo abandonó *Platón* el mundo sensible, porque éste pone al entendimiento estrechas limitaciones (1) y se arriesgó más allá, en el espacio vacío del entendimiento puro, llevado por las alas de las ideas.

(1) En lugar de «estrechas limitaciones», decía la 1.^a edición «numerosos obstáculos».

No notó que no ganaba camino alguno con sus esfuerzos; pues no tenía, por decirlo así, ningún apoyo, ninguna base sobre que hacer fuerzas y en que poder emplearlas para poner el entendimiento en movimiento. Es un destino habitual de la razón humana en la especulación, el acabar cuanto antes su edificio y sólo después investigar si el fundamento del mismo está bien afirmado. Pero entonces se buscan toda clase de pretextos para quedar contentos de su solidez o incluso para excusarse de hacer esa prueba tardía y peligrosa. Mas lo que nos libra de todo cuidado y de toda sospecha durante la construcción y nos promete una aparente solidez es lo siguiente. Una gran parte, quizá la mayor parte de la labor de nuestra razón, consiste en *análisis* de los conceptos que ya tenemos de los objetos. Ella nos proporciona una multitud de conocimientos que, aunque no son más que aclaraciones o explicaciones de lo que ya estaba pensado en nuestros conceptos (aunque sólo de un modo confuso),

son apreciados sin embargo, al menos según la forma, al igual que conocimientos nuevos, aunque, por la materia o el contenido, no amplian, sino sólo dilucidan los conceptos que tenemos. Ahora bien, como ese proceder nos da un verdadero conocimiento *a priori*, que tiene un progreso seguro y útil, la razón sin notarlo ella misma, introduce subrepticamente por debajo de esa engañosa ilusión, afirmaciones de muy otra especie, añadiendo, y esto *a priori*, a conceptos dados otros enteramente extraños, sin que se sepa cómo llega a hacerlo y sin dejar que venga ni siquiera a las mentes semejante pregunta. Por eso quiero al comenzar, tratar enseguida de la distinción de esas dos especies de conocimiento.

- X

IV

DE LA DISTINCIÓN DE LOS JUICIOS ANALÍTICOS
Y SINTÉTICOS

X | En todos los juicios en donde se piensa la relación de un sujeto con el predicado (refiriéndome sólo a los afirmativos, pues la apli-

cación a los negativos es luego fácil), es esa relación posible de dos maneras. O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido (ocultamente) en ese concepto A; o bien B está enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo. En el primer caso llamo el juicio *analítico*; en el otro *sintético*. Los juicios analíticos (los afirmativos) son pues aquellos en los cuales el enlace del predicado con el sujeto es pensado mediante identidad. Aquéllos, empero, en que este enlace es pensado sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos. Los primeros pudieran también llamarse *juicios de explicación*, los segundos *juicios de ampliación*, porque aquéllos no añaden nada con el predicado al concepto del sujeto, sino que lo dividen tan solo, por medio de análisis, en sus conceptos-partes, pensados ya (aunque confusamente) en él; los últimos en cambio añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él y no hubiera podido sacarse por análisis alguno. Por ejem-

X
plo, si yo digo: todos los cuerpos son extensos, es este un juicio analítico. Pues no he de salir fuera del concepto que uno al cuerpo (1), para hallar la extensión como enlazada con él, sino que tan solo tengo que analizar aquel concepto, es decir, tomar conciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él, para encontrar en esa multiplicidad dicho predicado; es pues un juicio analítico. En cambio si yo digo: todos los cuerpos son pesados, entonces el predicado es algo enteramente distinto de lo que pienso en el mero concepto de un cuerpo en general. La adición de un predicado semejante dá pues un juicio sintético.

Los juicios de experiencia, como tales, son todos ~~sintéticos~~^{analíticos}. Sería efectivamente absurdo fundamentar en la experiencia un juicio analítico, pues no he de salir de mi concepto para formular el juicio y no necesito para ello, por lo tanto, testimonio alguno de la experiencia. La proposición: un cuerpo es

(1) En la primera edición decía: «a la palabra cuerpo».

extenso, es una proposición que subsiste *a priori* y no es juicio alguno de experiencia. Pues antes de ir a la experiencia, tengo ya en el concepto todas las condiciones para mi juicio, y del concepto puedo sacar el predicado por medio del principio de contradicción, pudiendo asimismo tomar conciencia al mismo tiempo, de la necesidad del juicio, cosa que la experiencia no podría enseñarme. En cambio, aunque yo no incluya en el concepto de un cuerpo en general el predicado de la pesantez, aquel concepto sin embargo señala un objeto de la experiencia (1) por medio de una parte de la misma, a la cual puedo yo añadir aún otras partes de esa misma experiencia como pertenecientes a la primera. Puedo conocer antes *analíticamente* el concepto de cuerpo, mediante los caracteres de la extensión, de la impenetrabilidad, de la figura, etc... que todos son pensados en ese concepto. Ahora bien, si amplifico mi conocimiento y me vuelvo hacia la

(1) En la primera edición decía «señala la completa experiencia»...

experiencia, de donde había separado ese concepto de cuerpo, encuentro, unida siempre con los anteriores caracteres, también la pesantez, y la añado, pues, como predicado, *sintéticamente* a aquel concepto. Es pues en la experiencia en donde se funda la posibilidad de la síntesis del predicado de la pesantez con el concepto de cuerpo, porque ambos conceptos, aun cuando el uno no está contenido en el otro, sin embargo, como partes de un todo (a saber, la experiencia que es ella misma una unión sintética de las intuiciones) pertenecen uno a otro, si bien sólo por modo contingente. (1)

(1) En lugar de este trozo que comienza: «Los juicios de experiencia, como tales, etc...» dice la primera edición como sigue: «Ahora bien, resulta de esto claramente, 1.º que por medio de los juicios analíticos nuestro conocimiento no es ampliado, sino el concepto, que ya tengo, es analizado y hecho comprensible para mi mismo; 2.º que en los juicios sintéticos tengo que tener, además del concepto del sujeto, algo distinto (x) en donde se apoye el entendimiento para conocer, como perteneciente a aquel concepto, algo que no está en él.

En los juicios empíricos o de experiencia no hay para

Pero en los juicios sintéticos *a priori* falta enteramente esa ayuda. Si he de salir del concepto A para conocer otro B, como enlazado con él, ¿en qué me apoyo? ¿Mediante qué es posible la síntesis, ya que aquí no tengo la ventaja de volverme hacia el campo de la experiencia para buscarlo? Tó-

esto dificultad alguna. Pues esa (*x*) es la experiencia completa del objeto, que yo pienso mediante un concepto A, el cual no constituye más que una parte de esa experiencia. Pues aunque yo no incluya en el concepto de un cuerpo en general el predicado de la pesantez, aquel concepto sin embargo señala la experiencia completa por medio de una parte de la misma, a la cual por tanto puedo yo añadir aún otras partes de esa misma experiencia como pertenecientes a la primera. Puedo conocer antes analíticamente el concepto de cuerpo mediante los caracteres de la extensión de la impenetrabilidad, de la figura, etc... que todos son pensados en ese concepto. Ahora bien, si amplifico mi conocimiento y, me vuelvo hacia la experiencia, de donde había separado ese concepto de cuerpo, encuentro, unida siempre con los anteriores caracteres, también la pesantez. La experiencia es pues aquella *x* que está fuera del concepto A y en la cual se funda la posibilidad de la síntesis del predicado de la pesantez B con el concepto A.»

X
mese esta proposición: todo lo que sucede tiene una causa. En el concepto de algo que sucede pienso ciertamente una existencia, antes de la cual precede un tiempo, etc..., y de aquí pueden sacarse juicios analíticos. Pero el concepto de una causa [está enteramente fuera de aquel concepto y] (1) me ofrece algo distinto del concepto de lo que sucede y no está por tanto contenido en esta última representación. ¿Cómo llego a decir de lo que sucede en general algo enteramente distinto y a conocer como perteneciente a ello [y hasta necesariamente] (2) el concepto de causa, aún cuando no se halle contenido en ello? ¿Cuál es aquí la incógnita x , sobre la cual se apoya el entendimiento cuando cree encontrar fuera del concepto A un predicado B extraño a aquel concepto y lo considera, sin embargo, enlazado con él? La experiencia no puede ser,

(1) Las palabras entre [] fueron añadidas por Kant en la 2.^a edición.

(2) Las palabras entre [] fueron añadidas por Kant en la 2.^a edición.

porque el principio citado añade esta segunda representación a la primera, no sólo con más universalidad de la que la experiencia puede proporcionar, sino también con la expresión de la necesidad y, por tanto, enteramente *a priori* y por meros conceptos. Ahora bien, en semejantes principios sintéticos, es decir, de amplificación, descansa todo el propósito último de nuestro conocimiento especulativo *a priori*; pues los analíticos, si bien altamente importantes y necesarios, lo son tan sólo para alcanzar aquella claridad de los conceptos, que se exige para una síntesis segura y extensa, que sea una adquisición verdaderamente nueva.

V

EN TODAS LAS CIENCIAS TEÓRICAS DE LA RAZÓN ESTAN CONTENIDOS JUICIOS SINTÉTICOS «A PRIORI»
COMO PRINCIPIOS (I)

Los juicios matemáticos son todos ellos sintéticos.—Esta proposición parece haber escapa-

(1) Este párrafo V y el siguiente VI, fueron añadidos por Kant en la 2ª. edición. En su lugar leíase, co-

do hasta ahora a los analíticos de la razón humana y hasta hallarse en directa oposición a todas sus sospechas, aunque es cierta irrefutablemente y muy importante en sus consecuencias. Pues habiendo encontrado que las conclusiones de los matemáticos se hacen

mo tránsito a lo que es el párrafo VII de la 2.^a edición, las líneas que siguen: «Hay pues aquí un cierto misterio escondido * cuyo descubrimiento tan sólo puede hacer seguro y digno de confianza el progreso en el ilimitado campo del conocimiento puro del entendimiento; es a saber, descubrir, con la universalidad apropiada, el fundamento de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, penetrar las condiciones que hacen posible cada uno de sus modos y reseñar todo ese conocimiento (que constituye su propia especie) en un sistema según sus originales fuentes, divisiones, extensión y límites, no por medio de una línea borrosa, sino determinándolo enteramente y de un modo suficiente para cualquier uso. Basta, por ahora, con lo dicho acerca de los caracteres peculiares que los juicios sintéticos tienen en sí.

* Si se le hubiera ocurrido a uno de los antiguos aún solo proponer esta cuestión, hubiera ella por sí sola ofrecido una poderosa resistencia a todos los sistemas de la razón pura, hasta nuestros días, y ahorrado tantos vanos intentos que han sido ciegamente emprendidos sin saber de qué se trataba propiamente.

todas según el principio de contradicción (cosa que exige la naturaleza de toda certeza apodíctica), persuadiéronse de que también los principios eran conocidos por el principio de contradicción; en lo cual anduvieron errados, pues una proposición sintética, si bien puede ser conocida por medio del principio de contradicción, no lo es nunca en sí misma, sino sólo presuponiendo otra proposición sintética de la cual pueda ser deducida.

Hay que notar, ante todo, que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios *a priori* y no empíricos, pues llevan consigo necesidad, la cual no puede ser derivada de la experiencia. Mas si no se quiere admitir esto, ¡muy bien!, entonces limito mi proposición a la *matemática pura*, cuyo concepto lleva ya consigo el contener no un conocimiento empírico, sino tan sólo un conocimiento puro *a priori*.

Podría pensarse al principio que la proposición: $7+5=12$, es una proposición meramente analítica, que se sigue del concepto

de una suma de siete y de cinco, según el principio de contradicción. Pero, cuando se considera más de cerca, se encuentra que el concepto de la suma de 7 y 5 no encierra nada más que la reunión de ambos números en uno sólo, con lo cual no se piensa de ningún modo cuál sea ese número único que comprende los otros dos. El concepto de doce no es, en modo alguno, pensado ya en el pensamiento de aquella reunión de siete y cinco, y por mucho que analice mi concepto de una suma semejante posible, no encontraré en él el número doce. Hay que salir de esos conceptos, ayudándose con la intuición que corresponde a uno de ellos, por ejemplo, los cinco dedos o bien (como *Segner* en su *Aritmética*) cinco puntos, y así poco a poco añadir las unidades del cinco, dado en la intuición, al concepto del siete. Pues tomo primero el número 7 y, ayudándome como intuición de los dedos de mi mano para el concepto del 5, añado las unidades, que antes había recogido para constituir el número 5, poco a poco al

número 7, siguiendo mi imagen, y así veo surgir el número 12. Que 5 ha de añadirse a 7, es cierto que lo he pensado en el concepto de una suma $=7+5$; pero no que esa suma sea igual al número 12. La proposición aritmética es, por tanto, siempre sintética y de esto se convence uno con tanta mayor claridad cuanto mayores son los números que se toman, pues entonces se advierte claramente que por muchas vueltas que le demos a nuestros conceptos, no podemos nunca encontrar la suma por medio del mero análisis de nuestros conceptos y sin ayuda de la intuición.

De igual modo, ningún principio de la geometría pura es analítico. Que la línea recta es la más corta entre dos puntos, es una proposición sintética. Pues mi concepto de *recta* no encierra nada de magnitud, sino sólo una cualidad. El concepto de lo más corto es enteramente añadido y no puede sacarse, por medio de ningún análisis, del concepto de línea recta; la intuición tiene pues que venir.



aquí a ayudarnos y por medio de ella tan sólo es posible la síntesis.

Algunos pocos principios, que los geómetras presuponen, son ciertamente analíticos y descansan en el principio de contradicción; pero, como las proposiciones idénticas, tampoco sirven más que como cadena del método y no como principios, por ejemplo, $a=a$, el todo es igual a sí mismo, o bien $(a+b) > a$, el todo es mayor que la parte. Y aun estos mismos, aunque valen según meros conceptos, no son admitidos en la matemática más que porque pueden ser expuestos en la intuición.

Lo que comúnmente nos hace creer aquí que el predicado de esos juicios apodícticos está ya en nuestro concepto y que el juicio es, por tanto, analítico, es tan sólo la ambigüedad de la expresión. Tenemos efectivamente que pensar, en un concepto dado, un cierto predicado, y esa necesidad yace ya en los conceptos. Mas la cuestión no es qué *debemos* pensar en el concepto dado, sino qué es lo que *pensamos realmente* en él, aunque obs-

curamente; y entonces se muestra que el predicado pende de aquel concepto necesariamente, es cierto, pero no como pensado en el concepto mismo, sino por medio de una intuición, que tiene que añadirse al concepto.

2.º *La ciencia de la naturaleza (Physica) contiene juicios sintéticos a priori como principios.* — Quiero adelantar tan solo un par de proposiciones como ejemplos: que en todas las transformaciones del mundo corporal la cantidad de materia permanece inalterada, o que en toda comunicación del movimiento tienen que ser siempre iguales la acción y la reacción. En ambas, no sólo la necesidad y por ende el origen *a priori* está claro, sino que se ve claramente también que son proposiciones sintéticas. Pues en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo la presencia de la materia en el espacio, llenándolo. Así, pues, salgo realmente del concepto de materia, para pensar *a priori* unido a él, algo que no pensaba en él. La proposición no es, por tanto, analítica, sino sintética y, sin embargo, pensa-

da *a priori*. Así también en las demás proposiciones, que constituyen la parte pura de la física.

3.º *En la metafísica*, aun no considerándola más que como una ciencia sólo ensayada hasta ahora, pero indispensable, sin embargo, por la naturaleza de la razón humana, *deben estar contenidos conocimientos sintéticos «a priori»*. No se trata en ella de analizar sólomente y explicar así analíticamente los conceptos que nos hacemos *a priori* de ciertas cosas, sino que queremos ampliar nuestro conocimiento *a priori*, para lo cual tenemos que servirnos de principios tales que añadan al concepto dado algo que no estaba contenido en él, saliendo de él por medio de juicios sintéticos *a priori*, y llegando tan lejos, que la experiencia misma no puede seguirnos. Ejemplo, la proposición: el mundo tiene que tener un primer comienzo. Y otras más. Y así la *metafísica* consiste, al menos *según su fin*, en proposiciones sintéticas *a priori*.

VI

PROBLEMA GENERAL DE LA RAZÓN PURA

Mucho se gana ya cuando se logra reducir a la fórmula de un solo problema una multitud de investigaciones. Pues de ese modo no solo se facilita el propio trabajo, determinándolo con exactitud, sino también el juicio de cualquier otra persona, que quiera examinar si hemos cumplido o no nuestro propósito. Pues bien, el problema propio de la razón pura está encerrado en la pregunta: *¿Cómo son posibles juicios sintéticos a priori?*

Si la metafísica hasta ahora ha permanecido en un estado tan vacilante de inseguridad y contradicciones, es porque el pensamiento no se planteó este problema, ni aun quizá siquiera la diferencia entre los juicios analíticos y los sintéticos. Ahora bien, la metafísica se mantendrá en pie o se derrumbará, según la solución que se le dé a este *problema* o que se demuestre que la posibilidad de que quiere obtener explicación, no tiene en realidad lugar.

David Hume, que entre todos los filósofos fué el que más se acercó a este problema, aunque sin pensarlo, ni con mucho, con suficiente determinación y en su universalidad, sino quedándose en la proposición sintética del enlace del efecto con su causa (*principium causalitatis*), creyó haber demostrado que semejante proposición es enteramente imposible *a priori* y, según sus conclusiones, todo lo que llamamos metafísica vendría a ser una mera ilusión de supuesto conocimiento racional de lo que en realidad sólo de la experiencia está sacado y ha recibido por el hábito la apariencia de la necesidad. Jamás hubiera caído en semejante afirmación, destructora de toda filosofía pura, si hubiese tenido ante los ojos nuestro problema en su universalidad; pues entonces hubiera visto que, según su argumento, tampoco podría haber matemática pura, porque ésta encierra seguramente proposiciones sintéticas *a priori*; y de hacer esta afirmación le hubiera guardado su buen entendimiento.

En la solución del anterior problema está

al mismo tiempo comprendida la posibilidad del uso puro de la razón en la fundación y desarrollo de todas las ciencias que encierran un conocimiento *a priori* teórico de los objetos, es decir, la contestación a estas preguntas:

¿Cómo es posible la matemática pura?

¿Cómo es posible la física pura?

Como estas ciencias están realmente dadas, puede preguntarse sobre ellas: ¿cómo son posibles? Pues *que* tienen que ser posibles queda demostrado por su realidad (*). Pero en lo que se refiere a la *metafísica*, su marcha, hasta ahora defectuosa, puede hacer dudar a cualquiera, con razón, de su posibilidad; porque, además, no se puede decir de ninguna de las

(*) Esto último podría ponerse en duda con respecto a la física pura. Pero no hay más que ver las diferentes proposiciones que se hallan al comienzo de la física propiamente dicha (la empírica), como las de la permanencia de la misma cantidad de materia, las de la inercia, las de la igualdad de la acción y de la reacción, etc., para convencerse pronto de que constituyen una *physicam puram (rationalem)* que bien merece, como ciencia propia, ser expuesta separadamente, en toda su extensión, mucha o poca.

presentadas hasta ahora que, en lo que toca a su fin esencial, se halle realmente dada ante nosotros.

Ahora bien; esa *especie de conocimiento* ha de considerarse también como dada en cierto sentido, y la metafísica es real, si bien no como ciencia, como disposición natural al menos (*metaphysica naturalis*).

Pues la razón humana va irresistiblemente, sin que a ello la mueva la mera vanidad del saber mucho, impulsada por necesidad propia, a cuestiones tales que no pueden ser contestadas por ningún uso empírico de la razón, ni por principios sacados de la experiencia; y así realmente, por cuanto la razón en los hombres se extiende hasta la especulación, ha habido siempre alguna metafísica y la habrá siempre. Acerca de ésta se plantea pues la cuestión: *¿Cómo es posible la metafísica, en el sentido de una disposición natural?*, es decir, *¿cómo las preguntas que se hace la razón pura a sí misma y a las que se siente impulsada, por propia necesidad, a contestar*

de la mejor manera que pueda, surgen de la naturaleza de la razón humana universal?

Mas como en todos los ensayos hechos hasta ahora para contestar a esas preguntas naturales, (v. g. si el mundo tiene un comienzo o existe desde toda eternidad, etc.), se han encontrado siempre contradicciones inevitables, no podemos atenernos a la mera disposición natural a la metafísica, es decir, a la facultad pura misma de la razón, de donde siempre nace alguna metafísica (sea cual sea), sino que ha de ser posible llegar sobre ello a alguna certidumbre o sobre el saber o sobre el no saber de los objetos, es decir, a una decisión sobre los objetos de sus preguntas o sobre la capacidad e incapacidad de la razón de juzgar acerca de esos objetos. Así pues, o bien a extender con confianza nuestra razón pura, o bien a ponerle determinadas y seguras limitaciones. Esta última pregunta, emanada del problema universal anterior, sería con razón la siguiente: *¿cómo es posible la metafísica como ciencia?*

La crítica de la razón conduce pues, en último término, necesariamente a la ciencia; el uso dogmático de la misma, sin crítica, conduce, en cambio, a afirmaciones que carecen de fundamento, frente a las cuales se pueden oponer otras igualmente ilusorias y, por tanto, al *escepticismo*.

Tampoco puede esta ciencia ser de una longitud grande, descorazonadora, porque no tiene que tratar de los objetos de la razón, cuya multiplicidad es infinita, sino sólo de sí misma, de problemas que nacen en su seno y que le son propuestos nó por la naturaleza de las cosas que son distintas de ella, sino por su propia naturaleza; pues entonces, habiendo primero conocido completamente su propia facultad, en consideración de los objetos que puedan presentársele en la experiencia, tiene que serle fácil determinar completa y seguramente la extensión y los límites de su uso, cuando se ensaya más allá de todos los límites de la experiencia.

Se puede pues y se debe considerar como

no acaecidos todos los intentos hechos hasta ahora para llevar a cabo *dogmáticamente* una metafísica. Pues lo que en unos u otros haya de analítico, es decir, mera descomposición de los conceptos que residen *a priori* en nuestra razón, no es el fin de la metafísica, sino solamente un preparativo para la metafísica propiamente dicha, o sea para extender el conocimiento *a priori* sintéticamente; y eso no sirve para ello, pues no muestra más que lo que se halla contenido en esos conceptos, pero no cómo nosotros llegamos *a priori* a esos conceptos para luego poder determinar también su uso valedero en consideración de los objetos de todo conocimiento en general. No hace falta tampoco mucha abnegación para sacrificar todas esas pretensiones, pues las contradicciones innegables y, en el uso dogmático, inevitables también, de la razón consigo misma, han despojado ya desde hace tiempo a la metafísica de su autoridad. Más perseverancia hará falta para no dejarse vencer interiormente por la dificultad, y exterior-

mente por la resistencia, que se oponen a fomentar, por medio de un tratamiento enteramente opuesto al usado hasta ahora, la pujanza, por fin saludable y fructífera, de una ciencia imprescindible para la razón humana, ciencia cuyas ramas pueden podarse pero cuya raíz no puede cortarse nunca.

VII

IDEA Y DIVISIÓN DE UNA CIENCIA PARTICULAR,
BAJO EL NOMBRE DE CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

X De todo esto se deduce la idea de una ciencia particular que puede llamarse *crítica de la razón pura* (1). Pues razón es la facul-

(1) El título de este párrafo no existe en la primera edición. Esta dice, en lugar de la primera frase, como sigue: «De todo esto se deduce la idea de una ciencia particular que puede servir para la crítica de la razón pura. Todo conocimiento que no está mezclado con nada extraño se llama *puro*. Particularmente empero llámase absolutamente puro un conocimiento en donde no se mezcla absolutamente ninguna experiencia o sensación; ese conocimiento por tanto es posible enteramente *a priori*. Ahora bien razón es la facultad que»... etc... como en la 2.^a edición.

tad que proporciona los *principios* del conocimiento *a priori*. Por eso es razón pura aquella que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori*. Un *organon* de la razón pura sería un conjunto de los principios según los cuales todos los conocimientos puros *a priori* pueden ser adquiridos y realmente establecidos. La detenida aplicación de un *organon* semejante nos proporcionaría un sistema de la razón pura. Mas como este es muy solicitado y sin embargo no sabemos aún si aquí también es posible en general una ampliación de nuestro conocimiento y en qué casos lo es, resulta que no podemos considerar una ciencia del mero juicio de la razón pura, sus fuentes y límites, más que como la *propedéutica* para el sistema de la razón pura. Esta no debería llamarse *doctrina* sino sólo *crítica* de la razón pura y su utilidad sería realmente solo negativa [en consideración de la especulación] (1) y serviría no para la ampliación sino sólo para

(1) Las palabras entre [] fueron añadidas en la 2.^a edic.

X la depuración de nuestra razón, y la guardaría de los errores; en lo cual se habría ganado ya mucho. Llamo *transcendental* todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto este debe ser posible *a priori*. (1) Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *Filosofía transcendental*. Esta empero es a su vez demasiado para el comienzo. Pues como una ciencia semejante debe contener por completo no sólo el conocimiento analítico sino también el sintético *a priori*, resulta demasiado extensa en cuanto se refiere a nuestro propósito, ya que no podemos llevar el análisis sino hasta el punto en que nos es absolutamente necesario, para penetrar en toda su extensión los principios de la síntesis *a priori*, que es solamente de lo que tenemos que tratar. Esta investigación, que no podemos propiamente llamar doctrina,

(1) La primera edición decía: «no tanto de objetos, como de nuestros conceptos *a priori* de objetos en general.

sino solo crítica trascendental, porque tiene como propósito no la ampliación de los conocimientos, sino solo la rectificación de los mismos, y debe proporcionar la piedra de toque del valor o no valor de todos los conocimientos *a priori*, es lo que aquí nos ocupa ahora. Una crítica semejante es según eso una preparación, en lo posible, para un *organon* y, si este no resulta bien, por lo menos, para un cánón, según el cual en todo caso podría ser expuesto en adelante, tanto analítica como sintéticamente, el sistema completo de la filosofía de la razón pura, consista este en una ampliación o en una limitación de su conocimiento. Y esto es posible; más aún: puede decirse que un sistema semejante no ha de tener una extensión muy grande, y que cabe esperar terminarlo completamente. En efecto, de antemano podemos colegirlo, porque aquí constituye el objeto no la naturaleza de las cosas, que es inagotable, sino el entendimiento que juzga sobre la naturaleza de las cosas, y aún este a su vez so-

lo en consideración de sus conocimientos *a priori*, cuya provisión no puede permanecer oculta para nosotros, ya que no podemos buscarla fuera, y, según toda probabilidad es bastante pequeña para poder ser enteramente recogida, juzgada en su valor o no valor y reducida a una exacta apreciación. [Menos aún podrá esperarse aquí una crítica de los libros y sistemas de la razón pura, sino solamente la de la facultad pura misma de la razón. Sólo sobre la base de una crítica semejante, encuéntrase una piedra de toque segura para apreciar el contenido filosófico de las obras antiguas y modernas en esa especialidad; de lo contrario el historiador y juez sin autoridad falla su juicio sobre las afirmaciones infundadas de los demás, por medio de las suyas que no tienen tampoco mejor base]. (1)

La filosofía transcendental es la idea de una

(1) Toda esta última frase entre [] fué añadida en la 2.^a edición. Ahora comienza aquí lo que en la 1.^a edición era el 2.^o párrafo. (N. del T.).

ciencia (1) para la cual la crítica de la razón pura debe bosquejar todo el plano, de un modo arquitectónico, es decir por principios, con garantía completa de la integridad y certeza de todas las partes que constituyen ese edificio. [Ella es el sistema de todos los principios de la razón pura]. (2) El que la crítica no se llame Filosofía trascendental, obedece tan solo a que para ser un sistema completo debía contener también un detallado análisis de todo el conocimiento humano *a priori*. Es cierto que nuestra crítica debe desde luego presentar una enumeración completa de todos los conceptos madres, que constituyen el referido conocimiento puro. Mas es justo que se abstenga del detallado análisis de esos conceptos mismos, como también de la recensión completa de los que de ellos se derivan; porque por una parte ese análisis no sería adecuado a nuestro fin, ya

(1) La primera edición decía: «...trascendental es aquí solo una idea para la cual»...

(2) La frase entre [] fué añadida en la 2.^a edición.

que no tiene las dificultades que se hallan en la síntesis, para la cual propiamente está hecha toda la crítica, y por otra parte porque sería contrario a la unidad del plan cargar con la responsabilidad de que fueran completos ese análisis y esa derivación, pudiéndose dispensar de ellos por lo que respecta a su propósito. Esa integridad del análisis como de la derivación, que habrían de hacerse sobre los conceptos *a priori* que luego se han de proporcionar, puede en cambio completarse fácilmente, una vez que esos conceptos estén ya en nuestro poder, como amplios principios de la síntesis y nada falte de lo que toca a ese propósito esencial.

A la crítica de la razón pura pertenece según eso todo lo que constituye la filosofía trascendental, y es la idea completa de la filosofía trascendental, pero nó esta ciencia misma; porque la crítica no adelanta en el análisis más que lo necesario para el completo juicio del conocimiento sintético *a priori*.

El principal cuidado que hay que tener en

la división de una ciencia semejante, es que no debe entrar en ella ningún concepto que contenga algo empírico, esto es: que el conocimiento *a priori* sea enteramente puro. Por eso aunque los principios supremos de la moralidad y los conceptos fundamentales de la misma son conocimientos *a priori*, no pertenecen sin embargo a la filosofía trascendental; porque si bien no ponen como fundamento de sus preceptos los conceptos de placer y dolor, de apetitos e inclinaciones, etc... todos de origen empírico, sin embargo, con el concepto del deber, que como obstáculo debe ser superado o, como excitante, no debe convertirse en motivo, tienen necesariamente que introducirlos en la construcción del sistema de la moralidad pura (1) Por eso la filosofía trascendental es una filosofía de la razón pura, meramente especulativa. Pues todo lo prácti-

(1) La primera edición dice solamente: «... porque los conceptos del placer y dolor, de los apetitos e inclinaciones, del albedrío etc... todos de origen empírico, deben ser presupuestos en ellos.»

co, por cuanto encierra motivos, se refiere a sentimientos, los cuales pertenecen a las fuentes empíricas del conocimiento.

Ahora bien, si desde el punto de vista universal de un sistema en general se quiere hacer la división de esa ciencia, entonces esta que ahora exponemos debe contener primero una *doctrina elemental*, y segundo una *metodología* de la razón pura. Cada una de estas partes principales tendría sus divisiones, cuyos fundamentos sin embargo no se pueden exponer aún. Como introducción o recuerdo previo parece que sólo es necesario lo siguiente: que hay dos ramas del conocimiento humano, que quizá se originen en una raíz común, pero desconocida para nosotros, y son a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por medio de la primera nos son *dados* objetos; por medio de la segunda son los objetos *pensados*. Ahora bien, por cuanto la sensibilidad debe contener representaciones *a priori*, que constituyan la condición bajo la cual nos son dados objetos, pertenecerá a la Filosofía transcendental. La

doctrina transcendental de los sentidos correspondería a la primera parte de la ciencia de los elementos, porque las condiciones bajo las cuales tan solo son dados los objetos del conocimiento humano, preceden a las condiciones bajo las cuales los mismos son pensados.

PRIMERA PARTE
DE LA
DOCTRINA ELEMENTAL TRANSCENDENTAL

LA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA
MADRID - 1907

PRIMERA PARTE
DE LA
DOCTRINA ELEMENTAL TRANSCENDENTAL

LA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

§ I (I)

Sean cualesquiera el modo y los medios con que un conocimiento se refiera a sus objetos, la referencia inmediata—que todo pensar busca como medio—se llama *intuición*. Pero esta no se verifica sino en cuanto el objeto nos es dado. Mas esto, a su vez, no es posible [para nosotros hombres por lo menos](2), sino mediante que el objeto afecte al espíritu de cierta manera. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones por el modo como somos afectados por objetos, llámase *sensibilidad*. Así, pues, por medio de la sensibilidad

(1) Los números de los párrafos fueron añadidos en la 2.^a edición.

(2) Las palabras entre [] fueron añadidas en la 2.^a edición.

X nos son dados objetos y ella sola nos proporciona *intuiciones*; por medio del entendimiento empero son ellos *pensados* y en él se originan *conceptos*. Pero todo pensar tiene que referirse ya directa, ya indirectamente [mediante ciertas características] (1) en último término a intuiciones, por lo tanto, en nosotros a la sensibilidad, porque ningún objeto puede sernos dado de otra manera.

El efecto de un objeto sobre la capacidad de representación, en cuanto somos afectados por él, es *sensación*. Aquella intuición que se refiere al objeto por medio de la sensación, llámase *empírica*. El objeto indeterminado de una intuición empírica, llámase *fenómeno*.

En el fenómeno, llamo *materia* a lo que corresponde a la sensación; pero lo que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado (2) en ciertas relaciones, llámolo la *forma* del fenómeno. Como aquello en donde las sensaciones pueden ordenarse y ponerse en una cierta forma, no puede, a su

(1) Las palabras entre [] fueron añadidas en la 2.ª edición.

(2) En la primera edición dice: «sea intuído como ordenado en.. », etc.

vez, ser ello mismo sensación, resulta que si bien la materia de todos los fenómenos no nos puede ser dada más que *a posteriori*, la forma de los mismos, en cambio, tiene que estar toda ella ya *a priori* en el espíritu y, por tanto, tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación.

Llamo *puras* (en sentido transcendental) todas las representaciones en las que no se encuentre nada que pertenezca a la sensación. Según esto, la pura forma de las intuiciones sensibles en general, en donde todo lo múltiple de los fenómenos es intuído en ciertas relaciones, se hallará *a priori* en el espíritu. Esta forma pura de la sensibilidad se llamará también ella misma *intuición pura*. Así, cuando de la representación de un cuerpo separo lo que el entendimiento piensa en ella, como substancia, fuerza, divisibilidad, etc..., y separo también lo que hay en ella perteneciente a la sensación, como impenetrabilidad, dureza, color, etc., entonces réstame de esa intuición empírica todavía algo, a saber, extensión y figura. Estas pertenecen a la intuición pura, la cual se halla en el espíritu *a priori* y sin un objeto real de los sentidos o sensación,

como una mera forma de la sensibilidad,

A la ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad, llamo yo *Estética transcendental* (*). Tiene que haber, por tanto, una ciencia semejante, que constituya la primera parte de la doctrina elemental transcendental, en oposición a aquella otra que encierra los principios del pensar puro y se llama lógica transcendental.

Así, pues, en la estética transcendental aislaremos primeramente la sensibilidad, separando de ella todo lo que el entendimiento, con sus conceptos, piensa en ella, para que no nos quede nada más que la intuición empírica. En segundo término, separaremos aún de ésta todo cuanto pertenece a la sensación, para que no nos quede nada más que la intuición pura y la mera forma de los fenómenos, que es lo único que la sensibilidad *a priori*

(*) Los alemanes son los únicos que emplean ahora la palabra *estética*, para designar, por medio de ella, la que otros llaman crítica del gusto. Fúndase ésta denominación en una esperanza fallida, que el excelente analítico *Baumgarten* concibió: la de traer el juicio crítico sobre la belleza [a principios racionales y elevar a ciencia las reglas del mismo. Mas el empeño es vano,

puede proporcionar. En esta investigación se hallará que hay, como principios del conocimiento *a priori*, dos puras formas de la intuición sensible, a saber, espacio y tiempo, con cuya consideración vamos ahora a ocuparnos.

pues las citadas reglas o criterios son, en sus [principales] (1) fuentes meramente empíricos y no pueden servir nunca, por lo tanto, de leyes *a priori* [determinadas] (1), según las cuales tuviera que regirse nuestro juicio de gusto; más bien constituye este la piedra de toque propia para la exactitud de aquellas. Por eso es de aconsejar [o bien] (1) dejar de nuevo caer esa denominación y reservarla para aquella doctrina, que es una verdadera ciencia (con lo cual nos acercaríamos más al lenguaje y al sentido de los antiguos, entre los cuales era muy famosa la división del conocimiento en *ἀισθητικὰ καὶ νοητὰ*), [o bien compartir la denominación con la filosofía especulativa y tomar la estética parte en sentido transcendental, parte en sentido psicológico] (1).

(1) Las palabras entre | | fueron añadidas en la 2.^a edición. (N. del T.)

Primera sección de la Estética transcendental. Del espacio.

§ 2

EXPOSICIÓN METAFÍSICA DE ESTE CONCEPTO (1)

Por medio del sentido externo (propiedad de nuestro espíritu) nos representamos objetos como fuera de nosotros y todos ellos en el espacio. En él es determinada o determinable su figura, magnitud y mútua relación. El sentido interno, mediante el cual el espíritu se intuye a sí mismo o intuye su estado interno, no nos da, es cierto, intuición alguna del alma misma como un objeto; pero, sin embargo, es una forma determinada, bajo la cual tan solo es posible una intuición de su estado interno, de modo que todo lo que pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo. Exteriormente no puede el tiempo ser intuído, ni tampoco el espacio, como algo en nosotros. ¿Qué son, pues, espacio y tiempo? ¿Son seres reales? ¿Son sólo determinaciones

(1) Este subtítulo no existe en la 1.^a edición. (Nota del T.)

o también relaciones de las cosas, tales que les corresponderían a las cosas en sí mismas, aun cuando no fuesen intuídas? O se hallan sólo en la forma de la intuición y, por tanto, en la constitución subjetiva de nuestro espíritu, sin la cual no podrían esos predicados ser atribuidos a ninguna cosa? Para delucidar esto vamos a exponer primeramente el concepto del espacio (1). [Por exposición (*expositio*) entiendo la representación clara (si bien no detallada) de lo que pertenece a un concepto; *metafísica* es la exposición, cuando encierra aquello que representa al concepto como dado *a priori*] (2).

1) El espacio no es un concepto empírico sacado de experiencias externas. Pues para que ciertas sensaciones sean referidas a algo fuera de mí (es decir, a algo en otro lugar del espacio que el que yo ocupo), y asimismo para que yo pueda representarlas como fuera [y al lado] (3) unas de otras, por tanto

(1) La primera edición dice: «... vamos a considerar primero el espacio.» (N. del T.)

(2) Las frases entre [] son añadidos de la segunda edición. (N. del T.)

(3) Las palabras entre [] son añadidos de la segunda edición. (N. del T.)

no solo como distintas, sino como situadas en distintos lugares, hace falta que esté ya a la base la representación del espacio. Según esto, la representación del espacio no puede ser tomada, por experiencia, de las relaciones del fenómeno externo, sino que esta experiencia externa no es ella misma posible sino mediante dicha representación.

2) El espacio es una representación necesaria, *a priori*, que está a la base de todas las intuiciones externas. No podemos nunca representarnos que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentren en él objetos algunos. Es considerado, pues, el espacio como la condición de la posibilidad de los fenómenos y no como una determinación dependiente de estos, y es una representación *a priori*, que necesariamente está a la base de los fenómenos externos (1).

(1) En la primera edición, al llegar a este punto, decía como sigue: «3) En esta necesidad *a priori* fúndase la certeza apodíctica de todos los principios geométricos y la posibilidad de sus construcciones *a priori*. En efecto, si esa representación del espacio fuera un concepto adquirido *a posteriori*, sacado de la experiencia externa general, entonces los primeros principios de la determinación matemática no serían más

3) El espacio no es un concepto discursivo o, según se dice, universal, de las relaciones de las cosas en general, sino una intuición pura. Pues primeramente no se puede representar más que un único espacio, y cuando se habla de muchos espacios, se entiende por esto solo una parte del mismo espacio único. Estas partes no pueden tampoco preceder al espacio uno, que lo comprende todo, como si fueran, por decirlo, así, sus componentes (por donde la composición del espacio fuera posible). Por el contrario sólo *en* él pueden ser pensadas. El es esencialmente uno; lo múltiple en él y, por tanto también el concepto universal de espacios en general,

que percepción. Tendrían, pues, toda la contingencia de la percepción y no sería entonces necesario que entre dos puntos haya solo *una* línea recta, sino que la experiencia lo enseñaría siempre. Lo que está sacado de la experiencia no tiene mas que una universalidad comparativa, a saber, universalidad por inducción. Así, pues, solo podría decirse: según lo hasta hoy observado, no se ha encontrado espacio alguno que tenga más de tres dimensiones »—Los párrafos 4 y 5 que seguían a este en la 1.^a edición se hallan en la 2.^a (nuestro texto) con los números 3 y 4.—Este párrafo 3 de la 1.^a edición se encontrará algo transformado en el § 3 del texto de la 2.^a edición (el nuestro).

se origina solo en limitaciones. De aquí se sigue que en lo que a él respecta, una intuición *a priori* (que no es empírica) sirve de base a todos los conceptos del mismo. Así todos los principios geométricos, v. g. que en un triángulo dos lados juntos son mayores que el tercero, no son nunca deducidos de los conceptos universales de línea y triángulo, sino de la intuición; y ello *a priori*, con certeza apodíctica.

X | 4) El espacio es representado como una magnitud infinita *dada*. Ahora bien, hay que pensar todo concepto como una representación que está contenida en una multitud infinita de diferentes representaciones posibles (como su característica común) y, por lo tanto, que las comprende debajo de sí; mas ningún concepto, como tal, puede ser pensado como si encerrase *en sí* una infinita multitud de representaciones. Sin embargo, así es pensado el espacio (pues todas las partes del espacio en el infinito son a la vez). Así, pues, la originaria representación del espacio es intuición *a priori* y no *concepto* (1).

(1) La 1.^a edición formula este número 4 de la siguiente manera: «El espacio es representado dado

§ 3

EXPOSICIÓN TRANSCENDENTAL DEL CONCEPTO
DEL ESPACIO

Entiendo por *exposición* transcendental la explicación de un concepto como un principio por donde puede conocerse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*. Para este propósito, se requiere: 1.º, que esos conocimientos salgan realmente del concepto dado; 2.º, que esos conocimientos no sean posibles más que bajo la presuposición de un modo dado de explicación de ese concepto.

La Geometría es una ciencia que determina las propiedades del espacio sintéticamente y, sin embargo, *a priori*. ¿Qué tiene que ser pues la representación del espacio para que sea posible semejante conocimiento de él? Tiene que ser originariamente intuición, porque

como una magnitud infinita. Un concepto universal del espacio (que es común tanto a un pie como a una vara) no puede determinar nada en lo que se refiere a la magnitud. Si no fuera por la ausencia de límites en la marcha de la intuición, ningún concepto de relaciones llevaría consigo un principio de la infinidad de las mismas.»

de un mero concepto no se pueden sacar proposiciones que vayan más allá del concepto. Esto es, sin embargo, lo que ocurre en la Geometría (v. Introducción V). Pero esa intuición tiene que hallarse en nosotros *a priori*, es decir, antes de toda percepción de un objeto y ser, por tanto, intuición pura, no empírica. Porque las proposiciones geométricas son todas apodícticas, es decir, están unidas con la conciencia de su necesidad, como por ejemplo: el espacio solo tiene tres dimensiones. Ahora bien, semejantes proposiciones no pueden ser juicios empíricos o de experiencia, ni ser deducidas de esos juicios. (Introducción II).

Mas, ¿cómo puede estar en el espíritu una intuición externa que precede a los objetos mismos y en la cual el concepto de estos últimos puede ser determinado *a priori*? Manifiestamente no puede estar de otro modo que teniendo su asiento en el sujeto, como propiedad formal de éste de ser afectado por objetos y así de recibir *representación inmediata* de estos últimos, es decir, *intuición*. Esto es, solo como forma del sentido externo en general.

Por tanto, solo nuestra explicación hace concebible la *posibilidad* de la *geometría* como conocimiento sintético *a priori*. Todo modo de explicación que no proporcione esto, aunque en apariencia tenga con él alguna semejanza, puede distinguirse seguramente de él por esas características (1).

CONCLUSIONES SACADAS DE LOS CONCEPTOS
ANTERIORES

a) El espacio no representa ninguna propiedad de cosas en sí, ni en su relación recíproca, es decir, ninguna determinación que esté y permanezca en los objetos mismos aún haciendo abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. Pues ni las determinaciones absolutas ni las relativas pueden ser intuídas antes de la existencia de las cosas a quienes corresponden; por tanto, no pueden ser intuídas *a priori*.

(1) Todo este § 3 fué añadido en la 2.^a edición. Representa un resumen de los §§ 6-9 de los Prolegómenos.—Hemos puesto *características* en plural, siguiendo la lección de *Görland*; en efecto, se refiere aquí Kant a las dos condiciones indicadas en el primer aparte de este § 3. (N. del T.)

b) El espacio no es otra cosa que la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual tan solo es posible para nosotros intuición externa. Mas como la receptividad del sujeto para ser afectado por objetos, precede necesariamente a todas las intuiciones de esos objetos, se puede comprender cómo la forma de todos los fenómenos puede ser dada en el espíritu antes que las percepciones reales y, por tanto, *a priori* y cómo ella, siendo una intuición pura en la que todos los objetos tienen que ser determinados, puede contener principios de las relaciones de los mismos, antes de toda experiencia.

No podemos, por consiguiente, hablar de espacio, de seres extensos, etc., más que desde el punto de vista de un hombre. Si prescindimos de la condición subjetiva, bajo la cual tan solo podemos recibir intuición externa, a saber, en cuanto podemos ser afectados por los objetos, entonces la representación del espacio no significa nada. Este predicado no es atribuido a las cosas más que en cuanto nos aparecen, es decir, en cuanto son ob-

jetos de la sensibilidad. La forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad, es una condición necesaria de todas las relaciones en donde los objetos pueden ser intuídos como fuera de nosotros, y, si se hace abstracción de esos objetos, es una intuición pura que lleva el nombre de espacio. Como no podemos hacer de las condiciones particulares de la sensibilidad condiciones de la posibilidad de las cosas, sino solo de sus fenómenos, podemos decir que el espacio comprende todas las cosas que pueden aparecernos exteriormente, pero no todas las cosas en sí mismas, sean o no intuídas, o séanlo por un sujeto cualquiera. Pues no podemos juzgar de las intuiciones de otros seres pensantes; no podemos saber si están sujetas a las mismas condiciones, que limitan nuestras intuiciones y son para nosotros de validez universal. Si nosotros añadimos la limitación de un juicio al concepto del sujeto, vale el juicio entonces incondicionalmente. La proposición: «todas las cosas están unas jurto a otras en el espacio», vale con la limitación siguiente: cuando esas cosas son tomadas como objetos de nuestra intuición sensible. Si añado aquí la condi-

ción al concepto y digo: «todas las cosas, como fenómenos externos, están en el espacio unas al lado de otras», entonces vale esta regla universalmente y sin limitación. Nuestras exposiciones enseñan, por consiguiente, la *realidad* (es decir, validez objetiva) del espacio en lo que se refiere a todo aquello que puede presentársenos exteriormente como objeto; enseñan, empero, también la *idealidad* del espacio, en lo que se refiere a las cosas, cuando la razón las considera en sí mismas, es decir, sin referencia a la constitución de nuestra sensibilidad. Afirmamos, por tanto, la *realidad empírica* del espacio (en lo que se refiere a toda experiencia exterior posible), aunque admitimos la *idealidad transcendental* del mismo, es decir, que no es nada, si abandonamos la condición de la posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo que está a la base de las cosas en sí mismas.

Pero fuera del espacio no hay ninguna otra representación subjetiva y referida a algo *exterior*, que pueda llamarse objetiva *a priori*. Pues de ninguna de ellas pueden deducirse, como de la intuición en el espacio, proposiciones sintéticas *a priori*. (§ 3.) Por eso,

hablando con exactitud, no les corresponde idealidad (1) alguna, aunque coinciden con la representación del espacio en que solo pertenecen a la constitución objetiva del modo de sentir, v. g. de la vista, del oído, del tacto mediante las sensaciones de color, sonido, temperatura, las cuales, siendo solo sensaciones y no intuiciones, no dan a conocer en sí objeto alguno y menos aún *a priori*. (2)

(1) En su libro (*Idealismo y positivismo. II.*) propone Laas que se sustituya *idealidad* por *realidad*. La sustitución es exacta al parecer, pero bien mirada no corresponde al pensamiento de Kant. Hay dos especies de idealidad, una dogmática según la cual concuerdan *a priori* nuestras representaciones y las cosas mismas, otra crítica, limitada, trascendental según la cual *nuestras representaciones a priori* del espacio sirven *a priori* para los objetos de *nuestra sensibilidad*. Las sensaciones no poseen ni una ni otra idealidad; son totalmente *a posteriori*. (N. del T.)

(2) En lugar de este último aparte, dice la primera edición; «Pero fuera del espacio no hay ninguna otra representación subjetiva y referida a algo exterior, que pueda llamarse objetiva *a priori*. Por eso esta condición subjetiva de todos los fenómenos exteriores no puede compararse con ninguna otra. El buen sabor del vino no pertenece a las determinaciones objetivas del vino y por lo tanto de un objeto, aún considerado como fenómeno, sino a la particular cons-



El propósito de esta observación es solo impedir que se le ocurra a nadie explicar la afirmada idealidad del espacio con ejemplos del todo insuficientes, pues v. g. los colores, el sabor, etc... son considerados con razón nó como propiedades de las cosas, sino solo

titución del sentido en el sujeto que lo prueba. Los colores no son propiedades de los cuerpos, de cuya intuición se hallan pendientes, sino solo modificaciones del sentido de la vista que es afectado de cierta manera por la luz. En cambio el espacio, como condición de objetos exteriores, pertenece necesariamente al fenómeno o intuición de los mismos. El gusto y el color no son condiciones necesarias bajo las cuales tan solo los objetos puedan ser para nosotros objetos de los sentidos. Están enlazados con el fenómeno solo como efectos contingentemente añadidos de la organización particular. Por eso no son tampoco representaciones *a priori*, sino que se fundan en la sensación del buen sabor o hasta del sentimiento (de placer y dolor) como un efecto de la sensación. Tampoco puede nadie tener *a priori* la representación de un color o de un sabor; el espacio empero se refiere solo a la forma pura de la intuición, no incluye pues en sí sensación alguna (nada empírico) y todos los modos y determinaciones del espacio pueden y hasta deben ser representados *a priori*, si han de formarse conceptos de figuras como de relaciones. Por estos solo es posible que las cosas sean para nosotros objetos exteriores.»

como modificaciones de nuestro sujeto, que incluso pueden ser diferentes en diferentes hombres. En efecto en este caso, lo que originariamente no es más que fenómeno, v. g. una rosa, vale como cosa en sí misma en el entendimiento empírico, pudiendo sin embargo aparecer, en lo que toca al color, distinta a distintos ojos. En cambio, el concepto trascendental de los fenómenos, en el espacio, es un recuerdo crítico de que nada en general de lo intuído en el espacio es cosa en sí, y de que el espacio no es forma de las cosas en sí mismas, sino que los objetos en sí no nos son conocidos y lo que llamamos objetos exteriores no son otra cosa que meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, pero cuyo verdadero correlativo, es decir la cosa en sí misma, no es conocida ni puede serlo. Mas en la experiencia no se pregunta nunca por ella.

Segunda sección de la Estética trascendental

Del tiempo

§ 4

EXPOSICIÓN METAFÍSICA DEL CONCEPTO DEL TIEMPO (1)

1) El tiempo no es un concepto empírico que se derive de una experiencia. Pues la coexistencia o la sucesión no sobrevendría en la percepción, si la representación del tiempo no estuviera *a priori* a la base. Solo presuniéndola es posible representarse que algo sea en uno y el mismo tiempo (a la vez) o en diferentes tiempos (uno después de otro).

2) El tiempo es una representación necesaria que está a la base de todas las intuiciones. Por lo que se refiere a los fenómenos en general, no se puede quitar el tiempo, aunque se puede muy bien sacar del tiempo los fenómenos. El tiempo es pues dado *a priori*. En él tan solo es posible toda realidad de los fenómenos. Estos todos pueden desaparecer; pero el tiempo mismo (como la condición univer-

(1) El título fué añadido en la 2.^a edición. (Nota del T.)

sal de su posibilidad) no puede ser suprimido.

3) En esta necesidad *a priori* fúndase también la posibilidad de principios apodícticos de las relaciones de tiempo o axiomas del tiempo en general. Este no tiene más que una dimensión; diversos tiempos no son a la vez, sino unos tras otros (así como diversos espacios no son unos tras otros, sino a la vez). Estos principios no pueden ser sacados de la experiencia, pues esta no les daría ni estricta universalidad, ni certeza apodíctica. Nosotros podríamos solo decir: eso enseña la percepción común; más no: así tiene que suceder. Esos principios valen como reglas bajo las cuales en general son posibles experiencias y nos instruyen antes de la experiencia y no por medio de la experiencia.

4) El tiempo no es un concepto discursivo o, como se le llama, universal, sino una forma pura de la intuición sensible. Diferentes tiempos son solo partes del mismo tiempo. La representación que no puede ser dada más que por un objeto único, es intuición. Tampoco la proposición: «diferentes tiempos no pueden ser a la vez», podría deducirse de un concepto universal. La proposición es

sin-tética y no puede originarse sólo en conceptos. Ella está pues inmediatamente contenida en la intuición y representación del tiempo.

5) La infinidad del tiempo no significa otra cosa sino que toda magnitud determinada del tiempo es solo posible mediante limitaciones de un tiempo único fundamental. Por eso la representación primaria *tiempo* tiene que ser dada como ilimitada. Pero cuando hay algo en lo cual las partes mismas y toda magnitud de un objeto solo pueden ser representadas determinadamente, mediante limitación, entonces, la representación total no puede ser dada por conceptos (pues estos solo contienen representaciones parciales) (1) sino que ha de fundarse en una intuición inmediata.

§ 5

EXPOSICIÓN TRANSCENDENTAL DEL CONCEPTO DEL TIEMPO (2)

Sobre esto puedo referirme al núm. 3 (3)

(1) En la primera edición, dice: «(pues en estos preceden las representaciones parciales.)»

(2) El epígrafe y todo este § 5 fué señalado en la 2.^a edición.

(3) Se refiere al núm. 3 del § 4.

en donde, para abreviar, he puesto ya lo que es propiamente transcendental, entre los artículos de la exposición metafísica. Aquí añado que el concepto del cambio y con él el concepto del movimiento (como cambio de lugar) no son posibles sino mediante y en la representación del tiempo; que si esa representación no fuese intuición (interna) *a priori*, no podría concepto alguno, fuere el que fuere, hacer comprensible la posibilidad de un cambio, es decir de un enlace de predicados contradictoriamente opuestos (v. g. el ser en un lugar y el no ser esa misma cosa en el mismo lugar) en uno y en el mismo objeto. Solo en el tiempo pueden hallarse ambas determinaciones contradictoriamente opuestas en una cosa, a saber una después de otra. Así pues nuestro concepto del tiempo explica la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos *a priori*, como hay en la teoría general del movimiento, que no es poco fructífera.

§ 6

CONCLUSIONES SACADAS DE ESTOS CONCEPTOS

- a) El tiempo no es algo que exista por sí o que convenga a las cosas como determina-

ción objetiva y, por lo tanto, permanezca cuando se hace abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición. Pues en el primer caso sería algo que, sin objeto real, sería, sin embargo, real. Mas en lo que al segundo caso se refiere, siendo una determinación u ordenación inherente a las cosas mismas, no podría preceder a los objetos como su condición, ni ser intuído y conocido *a priori* mediante proposiciones sintéticas. Sin embargo, esto último ocurre perfectamente, si el tiempo no es nada más que la condición subjetiva bajo la cual tan solo pueden intuiciones tener lugar en nosotros. Pues entonces esa forma de la intuición interna puede ser representada antes de los objetos y, por lo tanto, *a priori*.

b) El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos; ni pertenece a una figura ni a una posición, etc., y en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno. Y, precisamente, porque esa intuición interna no da figura alguna,

tratamos de suplir este defecto por medio de analogías y representamos la sucesión del tiempo por una línea que va al infinito, en la cual lo múltiple constituye una serie, que es solo de una dimensión; y de las propiedades de esa línea concluimos las propiedades todas del tiempo, con excepción de una sola, que es que las partes de aquella línea son a la vez, mientras que las del tiempo van siempre una después de la otra. Por aquí se ve también, que la representación del tiempo es ella misma intuición, pues que todas sus relaciones pueden expresarse en una intuición externa.

c) El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general. El espacio, como forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición *a priori*, solo a los fenómenos externos. En cambio todas las representaciones, tengan o no cosas exteriores como objetos, pertenecen en sí mismas al estado interno, como determinaciones del espíritu, y este estado interno se halla bajo la condición formal de la intuición interna, por lo tanto del tiempo. De donde resulta que el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general y es

condición inmediata de los fenómenos internos (de nuestra alma) y precisamente por ello condición inmediata también de los fenómenos externos. Si puedo decir *a priori*: todos los fenómenos externos están determinados en el espacio y según las relaciones del espacio *a priori*, puedo decir, por el principio del sentido interno, con toda generalidad: todos los fenómenos en general, es decir, todos los objetos de los sentidos son en el tiempo y están necesariamente en relaciones de tiempo.

Si hacemos abstracción de nuestro modo de intuirnos interiormente y de comprender, mediante esa intuición, todas las intuiciones externas en la facultad de representación; si por tanto tomamos los objetos tales y como puedan ser ellos en sí mismos, entonces el tiempo no es nada. Solo tiene validez objetiva con respecto a los fenómenos, porque tales son ya las cosas que admitimos como *objetos de nuestros sentidos*; pero el tiempo no es objetivo si hacemos abstracción de la sensibilidad de nuestra intuición y, por tanto, del modo de representación que nos es peculiar y hablamos de *cosas en general*. El tiempo es, pues, solamente una condición subjetiva de nuestra (hu-

mana) intuición (la cual es siempre sensible, es decir, por cuanto somos afectados por objetos) y no es nada en sí, fuera del sujeto. Sin embargo, en consideración de todos los fenómenos y, por tanto, también de todas las cosas que se nos pueden presentar en la experiencia, es necesariamente objetivo. No podemos decir: todas las cosas están en el tiempo; porque en el concepto de las cosas en general se hace abstracción de todo modo de intuición de las mismas, siendo éste sin embargo la propia condición bajo la cual el tiempo pertenece a la representación de los objetos. Ahora bien, si se añade la condición al concepto y se dice: todas las cosas, como fenómenos (objetos de la intuición sensible) están en el tiempo, entonces el principio tiene exactitud objetiva y universalidad *a priori*.

Nuestras afirmaciones enseñan, pues, la *realidad empírica* del tiempo, es decir, su validez objetiva con respecto a todos los objetos que pueden ser dados a nuestros sentidos. Y como nuestra intuición es siempre sensible, no puede nunca sernos dado un objeto en la experiencia, que no se encuentre bajo la condición del tiempo. En cambio, negamos al

tiempo toda pretensión a *realidad absoluta*, esto es, a que, sin tener en cuenta la forma de nuestra intuición sensible, sea inherente en absoluto a las cosas como condición o propiedad. Tales propiedades que convienen a las cosas en sí, no pueden sernos dadas nunca por los sentidos. En esto consiste, pues, la *idealidad transcendental* del tiempo, según la cual éste, cuando se hace abstracción de las condiciones subjetivas de la intuición sensible, no es nada y no puede ser atribuído a los objetos en sí mismos (sin su relación con nuestra intuición) ni por modo subsistente ni por modo inherente. Sin embargo, esta idealidad, como la del espacio, no ha de compararse con las subrepciones de la sensación, porque en estas se presupone que el fenómeno mismo, en quien esos predicados están inherentes, tiene realidad objetiva, cosa que aquí desaparece enteramente, excepto en cuanto es meramente empírica, es decir, que aquí se considera el objeto mismo solo como fenómeno: sobre esto véase la nota anterior de la sección primera.

§ 7

EXPLICACIÓN

Contra esta teoría que concede al tiempo realidad empírica, pero le niega la absoluta y transcendental, presentan una objeción los entendidos, con tanta unanimidad, que me hace pensar que ha de hacerla también naturalmente todo lector para quien no sean habituales estas consideraciones. Dice la objeción como sigue: las mutaciones son reales (esto lo demuestra el cambio de nuestras propias representaciones, aunque se quisieran negar todos los fenómenos externos con sus mutaciones). Las mutaciones, empero, no son posibles más que en el tiempo; el tiempo, pues, es algo real. La contestación no ofrece dificultad. Concedo todo el argumento. El tiempo es, desde luego, algo real, a saber: la forma real de la intuición interna. Tiene, pues, realidad subjetiva en lo tocante a la experiencia interna; es decir, tengo realmente la representación del tiempo y de mis determinaciones en él. Es, pues, real, no como objeto, sino considerado como el modo de representación

de mí mismo como objeto (1). Mas si yo mismo u otro ser pudiese intuirme sin esa condición de la sensibilidad, esas mismas determinaciones, que nos representamos ahora como mutaciones, nos darían un conocimiento en el cual no se hallaría la representación del tiempo y, por ende, tampoco de la mutación. Subsiste, pues, su realidad empírica como condición de todas nuestras experiencias. Sólo la realidad absoluta no le puede ser concedida, por lo anteriormente dicho. No es más que la forma de nuestra intuición interna (2). Si se quita de él la particular condición de nuestra sensibilidad, desaparece también el concepto del tiempo. El tiempo, pues, no es inherente a los objetos mismos, sino solo al sujeto que los intuye.

Pero la causa por la cual esa objeción vuel-

(1) Sigo en esta frase la lección de Görland., quien no cree necesario corregir el texto. (N. del T.)

(2) Sin duda puedo decir: mis representaciones se suceden. Pero esto significa tan sólo que nosotros tenemos consciencia de esas representaciones como formando una sucesión en el tiempo, esto es, que tenemos consciencia de ellas según la forma del sentido interno. No por eso es el tiempo algo en sí mismo, ni una determinación objetivamente inherente a las cosas.

ve con tanta unanimidad, en boca de quienes, por cierto, nada pueden, sin embargo, oponer claramente a la teoría de la idealidad de espacio, es esta: que no confiaban en poder demostrar apodócticamente la realidad absoluta del espacio, porque frente a ellos está el idealismo, según el cual, no es posible demostrar estrictamente la realidad de los objetos exteriores. Pero, en cambio, la del objeto de nuestro sentido interno (yo mismo y mi estado) es inmediatamente clara por la conciencia. Aquellos objetos externos podrán ser mera apariencia; este objeto interno empero es, según su opinión, innegablemente algo real. Pero no pensaron que ambos, objetos, el externo y el interno, sin que se pueda discutir su realidad como representaciones, pertenecen, sin embargo, solo al fenómeno, el cual tiene siempre dos lados, el uno cuando el objeto es considerado en sí mismo (prescindiendo del modo de intuirlo, por lo cual su modo de ser, precisamente por eso, permanece siempre problemático) y el otro cuando se mira a la forma de la intuición de ese objeto, forma que ha de buscarse no en el objeto en sí mismo, sino en el sujeto a quien

este aparece, aunque corresponde, sin embargo, necesaria y realmente al fenómeno de ese objeto.

Espacio y tiempo son, por tanto, dos fuentes de conocimiento de las cuales *a priori* podemos extraer diferentes conocimientos sintéticos; la matemática pura nos da un ejemplo brillante, por lo que se refiere a los conocimientos del espacio y sus relaciones. Ambas, tomadas juntas, son formas puras de toda intuición sensible y, por eso, hacen posibles proposiciones sintéticas *a priori*. Mas esas fuentes de conocimiento *a priori* determinan sus límites precisamente por eso (porque son meras condiciones de la sensibilidad) a saber: que se refieren solo a objetos en cuanto son considerados como fenómenos, mas no representan cosas en sí mismas. Aquellos fenómenos solos constituyen el campo de su validez y cuando nos salimos de ellos, no podemos hacer uso alguno objetivo de esas fuentes. Esa realidad (1) del espacio y del tiempo deja incólume la certeza del conocimiento de expe-

(1) Inversamente aquí propone Laas la sustitución de *realidad* por *idealidad*. Pero hay que distinguir entre *esa realidad* (empírica, limitada a la experiencia) del

riencia: pues estamos ciertos de él, pertenezcan necesariamente esas formas a las cosas en sí mismas o a nuestra intuición. En cambio, los que sostienen la realidad absoluta del espacio y del tiempo, admítanla como subsistente o solo inherente, tienen que hallarse en contradicción con los principios de la experiencia misma. Pues, si se deciden por lo primero, (partido que generalmente adoptan los que investigan matemáticamente la naturaleza) tienen que admitir dos nada eternas, infinitas, existentes por sí (el espacio y el tiempo) que existen (sin que, sin embargo, ninguna realidad exista) solo para comprender dentro de sí todo lo real. Si se deciden por el segundo partido (al cual pertenecen algunos que investigan metafísicamente la naturaleza) y consideran el espacio y el tiempo como relaciones de los fenómenos (al lado o después unos de otros) abstraídas de la experiencia, si bien confusamente representadas en la separación,

espacio y del tiempo, que deja incólume la certeza del conocimiento de experiencia, y aquella otra *realidad* absoluta, que Kant mismo declara unas líneas más abajo contradictoria con los principios de la experiencia misma. (N. del T.)

entonces tienen que negar a las teorías matemáticas *a priori*, en lo que se refiere a cosas reales (v. g. en el espacio) su validez o, al menos, la certeza apodíctica. Porque esta no puede tener lugar *a posteriori* y los conceptos *a priori* del espacio y del tiempo, según ésta opinión, son solo creaciones de la imaginación, cuya fuente ha de buscarse realmente en la experiencia, con cuyas relaciones, abstraídas, ha hecho la imaginación algo que, si bien contiene lo universal de las mismas, no puede, sin embargo, tener lugar sin las restricciones que la naturaleza ha enlazado con ellas. Los primeros ganan tanto que abren el campo de los fenómenos para las afirmaciones matemáticas, en cambio, confúndense mucho, por esas mismas condiciones, cuando el entendimiento quiere salir de ese campo. Los segundos ganan, es cierto, en lo que a esto último se refiere, puesto que las representaciones de espacio y tiempo no les cierran el camino cuando quieren juzgar de los objetos no como fenómenos, sino solo en relación al entendimiento; mas, en cambio, ni pueden señalar el fundamento de la posibilidad de conocimientos matemáticos *a priori* (ya que

les falta una intuición *a priori* verdadera y con valor objetivo), ni poner las leyes de la experiencia en necesaria concordancia con aquellas afirmaciones. En nuestra teoría de la verdadera constitución de esas dos formas originarias de la sensibilidad, quedan remediadas ambas dificultades.

En fin, se comprende también claramente que la estética transcendental no pueda contener más que esos dos elementos, a saber: espacio y tiempo. Todos los demás conceptos, en efecto, que pertenecen a la sensibilidad, incluso el del movimiento, que reúne ambas partes, presuponen algo empírico. El movimiento presupone percepción de algo que se mueve. Mas en el espacio, considerado en sí, nada es móvil; lo móvil tiene que ser algo que no se encuentra *en el espacio más que por experiencia*; por lo tanto, un dato empírico. De igual modo no puede la estética transcendental contar el concepto de la variación entre sus datos *a priori*; pues el tiempo mismo no muda, sino algo que está en el tiempo. Así, pues, se exige, además, la percepción de alguna existencia y de la sucesión de sus determinaciones, por ende, la experiencia.

§ 8

OBSERVACIONES GENERALES A LA ESTÉTICA
TRANSCENDENTAL

I (1). Primeramente será necesario explicar lo más claramente posible cual es nuestra opinión respecto de la constitución fundamental del conocimiento sensible en general, para prevenir toda mala interpretación acerca de ella.

Hemos querido decir, pues, que toda nuestra intuición no es nada más que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas lo que intuimos en ellas, ni tampoco están constituídas sus relaciones en sí mismas como nos aparecen a nosotros; y que si suprimiéramos nuestro sujeto o aún sólo la constitución subjetiva de los sentidos en general, desaparecerían toda constitución, todas relaciones de los objetos en el espacio y el tiempo, y aún el espacio y el tiempo mismos que, como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino solo en

(1) El número I falta en la 1.^a edición, porque los apartados que más abajo se señalan con II, III, IV, fueron añadidos en la 2.^a edición.

nosotros. ¿Qué son los objetos en sí y separados de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad? Esto permanece para nosotros enteramente desconocido. No conocemos más que nuestro modo de percibirlos, que nos es peculiar, y que no debe corresponder necesariamente a todo ser, si bien sí a todo hombre. Mas de éste tan solo hemos de ocuparnos. El espacio y el tiempo son las formas puras de ese modo de percibir; la sensación, en general, es la materia. Aquellas podemos solo conocerlas *a priori*, es decir, antes de toda percepción real y por eso se llaman intuiciones puras; la sensación, empero, es, en nuestro conocimiento, lo que hace que este sea llamado conocimiento *a posteriori*, es decir, intuición empírica. Aquellas formas penden de nuestra sensibilidad con absoluta necesidad, sean del modo que quieran nuestras sensaciones; estas pueden ser muy diferentes. Aunque pudiéramos elevar esa nuestra intuición al grado sumo de claridad, no por eso nos acercaríamos más a la constitución de los objetos en sí mismos. Pues, en todo caso, no haríamos más que conocer completamente nuestro modo de intuición, es decir, nuestra

sensibilidad, y aun esta siempre bajo las condiciones de espacio y tiempo, originariamente referidas al sujeto. Pero jamás podremos conocer lo que son los objetos en sí, por luminoso que sea nuestro conocimiento del fenómeno, que es lo único que nos es dado.

Por lo tanto, decir que nuestra sensibilidad toda no es más que la representación confusa de las cosas, representación que encierra solamente lo que les conviene a las cosas en sí mismas, aunque en tal amontonamiento de caracteres y representaciones parciales, que no podemos analizarlo con clara consciencia, es falsear el concepto de sensibilidad y de fenómeno, haciendo inútil y vacía toda la teoría de estos. La diferencia entre una representación clara y una confusa es una diferencia meramente lógica y no toca al contenido. Sin duda el concepto de *derecho* usado por el entendimiento común, contiene las mismas cosas que una especulación sutil extrae y desarrolla, sin que en el uso común y práctico tenga nadie consciencia de esas múltiples representaciones contenidas en ese pensamiento. Mas no por eso puede decirse que el concepto común sea sensible y encierre un mero

fenómeno, pues el derecho no puede en modo alguno aparecer como fenómeno, sino que su concepto yace en el entendimiento y representa una constitución (la moral) de las acciones, que les corresponde en sí mismas. En cambio la representación de un *cuerpo* no encierra en la intuición nada que pueda convenir a un objeto en sí, sino contiene el fenómeno de algo y el modo como nosotros somos afectados por ese algo; y esa receptividad de nuestra capacidad de conocimiento se llama sensibilidad y sigue siendo totalmente diferente del conocimiento del objeto en sí mismo, aunque se penetre en el fenómeno hasta el mismo fondo.

La filosofía Leibnizo-Wolfiana ha colocado pues todas las investigaciones acerca de la naturaleza y el origen de nuestros conocimientos, bajo un punto de vista enteramente erróneo, considerando la diferencia entre la sensibilidad y lo intelectual como meramente lógica, cuando manifiestamente es trascendental y toca no sólo a la forma de claridad o confusión, sino al origen y al contenido de los conocimientos; por modo tal que en la primera no es sólo que conocemos confusa-

mente la constitución de las cosas en sí mismas, sino que no la conocemos de ninguna manera y, tan pronto como suprimimos nuestra constitución subjetiva, no hallamos en parte alguna ni podemos hallar ya el objeto representado, con las propiedades que le confirió la intuición sensible, porque precisamente esa constitución subjetiva determina la forma del objeto como fenómeno.

Distinguimos por lo demás en los fenómenos, lo que depende esencialmente de la intuición y vale para todo sentido humano en general, de aquello otro que les corresponde sólo casualmente, por no ser valedero para la relación de la sensibilidad en general, y sí sólo para una particular posición u organización de este o aquél sentido. Y entonces decimos del primer conocimiento, que representa el objeto en sí mismo, del segundo que sólo su fenómeno. Mas esa diferencia es sólo empírica. Si permanecemos en ella (como suele ocurrir) y no consideramos aquella intuición empírica a su vez como mero fenómeno (como debiera ocurrir), de tal modo que en ella no se encuentra nada que se refiera a una cosa en sí misma, entonces está perdida nuestra distin-

ción transcendental y entonces creemos conocer las cosas en sí mismas, aunque por doquiera (en el mundo sensible), y aún en la investigación más profunda de sus objetos, no tenemos conocimiento más que de fenómenos. Así por ejemplo diremos que el arco iris es un mero fenómeno cuando llueve y sale el sol y que la lluvia es la cosa en sí misma; y esto es exacto, siempre que entendamos este último concepto en su sentido físico, es decir como aquello que, en la experiencia universal y bajo las distintas posiciones respecto a los sentidos, está sin embargo determinado en la intuición así y no de otro modo. Pero si tomamos el elemento empírico en general y sin preocuparnos de la coincidencia del mismo con todo sentido humano, preguntamos si representa también un objeto en sí mismo (no las gotas de lluvia, pues estas, como fenómenos, son ya objetos empíricos), entonces la cuestión de la referencia de la representación al objeto es transcendental, y no sólo esas gotas son meros fenómenos, sino también su figura redonda y hasta el espacio en que caen no son nada en sí mismos, sino meras modificaciones o fundamentos de nuestra intui-

ción sensible; el objeto transcendental empero permanece desconocido para nosotros.

El segundo asunto importante de nuestra estética transcendental es que no sólo como hipótesis aparente conquista algún favor, sino que es tan cierta e indudable como puede exigirse a una teoría que debe servir de *organon*. Para hacer plenamente luminosa esa certeza, vamos a elegir un caso en el cual su validez puede hacerse patente y servir para aclarar más lo dicho en el § 3. (1)

Supongamos que el espacio y el tiempo sean objetivos en sí mismos y condiciones de la posibilidad de las cosas en sí mismas. Se vé entonces primero: que de ambos resultan proposiciones *a priori* apodícticas y sintéticas en gran número, sobre todo del espacio, que por eso vamos a investigar aquí preferentemente como ejemplo. Como las proposiciones de la geometría son conocidas sintéticamente *a priori* y con certeza apodíctica, pregunto yo: ¿de dónde sacáis semejantes proposiciones? y ¿sobre qué se apoya nuestro entendimiento para llegar a semejantes verdades absoluta-

(1) Las palabras «para aclarar etc.» fueron añadidas en la segunda edición. (N. del T.)

mente necesarias y universalmente valederas? No hay más camino que o por medio de conceptos o por medio de intuiciones; pero ambos son dados *a priori* o *a posteriori*. Estos últimos, a saber los conceptos empíricos, así como aquello en que se fundan, la intuición empírica, no pueden dar proposición sintética alguna, a no ser que sea solo empírica, es decir, proposición de experiencia, que por tanto no puede encerrar nunca necesidad y absoluta universalidad, cosa que es sin embargo lo característico de todas las proposiciones de la geometría. Queda el primero y único modo, que sería alcanzar semejantes conocimientos por medio de conceptos o intuiciones *a priori*; pero es claro que por meros conceptos no se puede alcanzar conocimiento alguno sintético, sino sólo analítico. Tomad la proposición siguiente: con dos líneas rectas no se puede encerrar ningún espacio, por tanto ninguna figura es posible. Tratad de deducirla del concepto de línea recta y de número dos. O tomad esta otra: que con tres líneas rectas es posible una figura y tratad del mismo modo de deducirla de esos conceptos. Vuestros esfuerzos serán

vanos y os veréis obligados a refugiaros en la intuición, como también hace siempre la geometría. Os dáis pues un objeto en la intuición. ¿De qué especie es esta intuición? ¿Es pura *a priori* o empírica? Si fuera esto último, nunca podría salir de ella una proposición universalmente valedera y menos aún apodíctica, pues la experiencia no puede proporcionar nunca semejantes proposiciones. Tenéis pues que dar vuestro objeto *a priori* en la intuición y fundar en este vuestra proposición sintética. Ahora bien, si no hubiera en vosotros una facultad de intuir *a priori*; si esa condición subjetiva no fuera, según la forma, al mismo tiempo la condición universal *a priori*, bajo la cual tan sólo el objeto de esa intuición (exterior) misma es posible; si el objeto (el triángulo) fuera algo en sí mismo, sin relación a vuestro sujeto, ¿cómo podríais decir que lo que yace necesariamente en vuestras condiciones subjetivas para construir un triángulo, tiene que convenir también al triángulo en sí mismo? Pues a vuestros conceptos (de tres líneas) no podríais añadir nada nuevo (la figura) que hubiese necesariamente de hallarse en el objeto; porque este es dado

antes de nuestro conocimiento y no por él. Así pues si el espacio (y también el tiempo) no fuese una mera forma de vuestra intuición, que contiene las condiciones *a priori* bajo las cuales solamente las cosas pueden ser para vosotros objetos exteriores (que, sin esas condiciones subjetivas no son nada en sí) no podríais decidir nada sintéticamente y *a priori* sobre objetos exteriores. Es pues, indudablemente cierto y no solo posible o verosímil, que el espacio y el tiempo, como condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna) son solo condiciones subjetivas de toda nuestra intuición, en relacion con las cuales, por tanto, todos los objetos son meros fenómenos y no cosas dadas por sí en ese modo; de esos fenómenos pueden decirse por lo tanto *a priori* muchas cosas, en lo que toca a la forma de los mismos; pero no se puede nunca decir lo más mínimo de la cosa en sí misma, que está a la base de esos fenómenos.

II (1) Para confirmar esta teoría de la idea-

(1) Todo lo que sigue, hasta el final de la estética transcendental es un añadido de la segunda edición (N. del T.)

lidad del sentido externo como del interno y por tanto de todos los objetos de los sentidos como meros fenómenos, puede servirnos muy bien la siguiente observación: que lo que en nuestro conocimiento pertenece a la intuición (exceptuando por lo tanto el sentimiento de placer y dolor y la voluntad, que no son conocimientos) no encierra nada más que meras relaciones de los lugares en una intuición (extensión), cambio de los lugares (movimiento) y leyes según las cuales es determinado ese cambio (fuerzas motoras). Más ¿qué es lo que está presente en el lugar?, o ¿qué es lo eficiente en las cosas mismas a parte del cambio de lugar? Nada de esto nos es dado en las citadas relaciones. Por meras relaciones no es conocida una cosa en sí misma; así pues, hay que juzgar que, puesto que mediante el sentido externo no nos son dadas más que meras representaciones de relación, ese sentido no puede tampoco contener más que la relación de un objeto con el sujeto en su representación y no lo interno que convenga al objeto en sí. Lo mismo ocurre con la intuición interna. No sólo constituyen en ella las representaciones de los *sentidos externos*, la ma-

teria propia conque ocupamos nuestro espíritu, sino que el tiempo en el cual ponemos esas representaciones, y que precede a la conciencia de las mismas en la experiencia, estando en su base como condición formal del modo como las colocamos en el espíritu, encierra ya las relaciones de sucesión, de simultaneidad y de aquello que es simultáneo con la sucesión (lo permanente). Ahora bien, lo que, como representación, puede preceder a toda acción de pensar algo, es la intuición y, si no encierra nada más que relaciones, es la forma de la intuición; la cual, no representando nada sino por cuanto algo es puesto en el espíritu, no puede ser otra cosa que el modo como el espíritu es afectado por la propia actividad, a saber, por ese poner sus representaciones y, por lo tanto, por sí mismo; es decir, que es un sentido interior según su forma. Todo lo que es representado por un sentido es siempre fenómeno y o no se admite el sentido interno, o el sujeto, que constituye el objeto de dicho sentido, no puede ser representado por él, más que como fenómeno y no al modo como juzgaría el sujeto de sí mismo si su intuición fuese mera actividad propia, es

decir, intelectual. Aquí toda la dificultad estriba tan sólo en cómo un sujeto pueda intuirse a sí mismo interiormente; mas esta dificultad es común a toda teoría. La conciencia de sí mismo (apercepción) es la simple representación del yo y si mediante ella sola todo lo múltiple en el sujeto fuese dado *por propia actividad*, entonces la intuición interna sería intelectual. En el hombre, esa conciencia exige una percepción interna de lo múltiple que es dado anteriormente en el sujeto; y el modo como ese múltiple es dado en el espíritu sin espontaneidad tiene que llamarse—teniendo en cuenta esa distinción—sensibilidad. Si la facultad de ser consciente ha de aprehender lo que está en el espíritu, tiene entonces que afectarle y sólo de ese modo puede producir una intuición de sí misma, cuya forma empero, anteriormente en el espíritu, determina en la representación del tiempo el modo cómo lo múltiple está reunido en el espíritu; y entonces, este se construye a sí mismo, no como él representaría, siendo inmediatamente activo por sí mismo, sino según el modo cómo es afectado por dentro; consiguientemente no como es, sino como se aparece a sí mismo.

III Al decir que en el espacio y en el tiempo la intuición de los objetos exteriores y también la propia intuición del espíritu representan ambas cosas tal como afectan a nuestros sentidos, es decir, tal como *aparecen*, no quiere esto decir que esos objetos sean una mera *apariciencia*. Pues en el fenómeno son siempre considerados los objetos, y aun las cualidades que les atribuimos, como algo realmente dado; solo que en cuanto esa cualidad depende del modo de intuición del sujeto, en la relación del objeto dado con él, diferenciase dicho objeto, como *fenómeno*, de sí mismo como objeto en sí. Así, no digo: los cuerpos *parecen* solamente estar fuera de mí, o: mi alma *parece* solamente estar dada en mi conciencia propia, cuando afirmo que la cualidad del espacio y del tiempo (según la cual, como condición de la existencia de cuerpos y alma, pongo estas cosas) está en mi modo de intuir y no en esos objetos en sí. Sería culpa mía si hiciese una mera apariencia de lo que debería considerar como fenómeno (1). Mas

(1) Los predicados del fenómeno pueden ser atribuidos al objeto mismo en relación con nuestro senti-

esto no ocurre según nuestro principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles; más bien, cuando se atribuye a aquellas formas de representación *una realidad objetiva*, entonces es cuando no se puede evitar que todo se convierta por ello en mera *apariencia*. Pues si consideramos el espacio y el tiempo como cualidades que, según su posibilidad, tienen que hallarse en las cosas en sí, y reflexionamos en los absurdos en que nos vemos entonces complicados—puesto que dos cosas infinitas, que no son sustancias ni algo realmente inherente a las sustancias, y que, sin embargo, existen y hasta han de ser la

do, v. g. a la rosa el color rojo o el olor; pero la apariencia no puede nunca ser atribuida al objeto como un predicado, precisamente porque ella atribuye al objeto *en sí*, lo que no le puede convenir más que en relación con los sentidos o en general con el sujeto, v., g., las dos asas que primitivamente se atribúan a Saturno. Lo que no se halla en el objeto en sí mismo, sino siempre en la relación de este con el sujeto, y es inseparable de la representación del primero, es fenómeno; y así atribuimos rectamente los predicados del espacio y del tiempo a los objetos de los sentidos como tales; en esto no hay apariencia alguna. En cambio si atribuimos a la rosa *en sí* el color rojo, a Satur-

condición necesaria de la existencia de todas las cosas, seguirían siendo, aunque se suprimiesen todas las cosas existentes—entonces no podemos censurar al bueno de *Berkeley* por haber rebajado los cuerpos a meras apariencias; es más, nuestra propia existencia (que, de ese modo, resultaría depender de la realidad de un imposible como el tiempo), debería tornarse en mera apariencia, absurdo que nadie hasta ahora ha querido cargarse en cuenta.

iv. En la teología natural, en donde se piensa un objeto que no sólo no puede ser para nosotros objeto de intuición, sino que no puede ser para sí mismo, en modo alguno, objeto de intuición sensible, se ha tenido sumo cuidado de excluir de toda su intuición las condiciones del tiempo y del espacio (pues todo su conocimiento ha de ser siempre intuitivo y no *pensamiento*, pues siempre el pensamiento demuestra limitaciones). Mas ¿con qué

no las asas o a los objetos exteriores todos la extensión en sí, sin mirar a una relación determinada de esos objetos con el sujeto y limitar a ella nuestro juicio, entonces tan solo surge la apariencia.

derecho puede hacerse esto si el espacio y el tiempo han sido considerados antes como formas de las cosas en sí mismas y aun como tales formas, que como condiciones de la existencia de las cosas *a priori*, subsisten, aunque se hayan suprimido las cosas mismas? En efecto, como condiciones de su existencia en general, deberían serlo también de la existencia de Dios. Si no se quiere hacer de ellas formas objetivas de todas las cosas, no queda más sino hacerlas formas subjetivas de nuestro modo de intuir tanto interno, como externo; el cual se llama sensible porque no es *originario*, es decir, porque no es tal, que por medio de él la existencia misma del objeto de la intuición sea dada (éste no puede convenir, según lo que conocemos, más que el ser primero), sino que depende de la existencia del objeto y por lo tanto no es posible más que en cuanto la facultad de representación del sujeto es afectada por el objeto.

Tampoco es necesario que limitemos el modo de intuir en el espacio y el tiempo, a la sensibilidad del hombre; puede ser que todo ser finito pensante tenga necesariamente que coincidir en esto con el hombre, (aunque no

lo podemos decidir). Mas no por esa validez universal deja de ser sensibilidad, porque es intuición derivada (*intuitus derivatus*) y no originaria (*intuitus originarius*) y por tanto no intelectual; ésta, por el fundamento que acabamos de exponer, parece convenir solo al ser primero, nunca empero a un ser dependiente según su existencia y según su intuición (determinada por su existencia en relación con objetos dados). Esta última observación, sin embargo, debe considerarse sólo como aclaración a nuestra teoría estética, no como fundamento de prueba.

CONCLUSIÓN DE LA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

Aquí tenemos ya una de las partes necesarias para la solución del problema general de la filología trascendental: *¿cómo son posibles proposiciones sintéticas a priori?* Constituyen esta parte las intuiciones puras *a priori*, espacio y tiempo, en las cuales, cuando haciendo un juicio *a priori* queremos salir del concepto dado, encontramos aquello que no puede ser descubierto *a priori* en el concepto, pero sí en la intuición que le corresponde y

puede ser sintéticamente enlazado con el primero; estos juicios por dicha razón no pueden extenderse, sin embargo, más que a objetos de los sentidos y valen sólo para objetos de la experiencia posible.

SEGUNDA PARTE
DE LA
DOCTRINA ELEMENTAL TRANSCENDENTAL

LA LÓGICA TRANSCENDENTAL

INTRODUCCIÓN

Idea de una lógica trascendental

I

DE LA LÓGICA EN GENERAL

Nuestro conocimiento se origina en dos fuentes fundamentales del espíritu; la primera es la facultad de recibir representaciones (la receptividad de las impresiones), la segunda es la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones; por la primera nos es *dado* un objeto, por la segunda es éste *pensado* en la relación con aquella representación (como mera determinación del espíritu.) Intuición y conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento; de tal modo que ni conceptos sin intuición, que de alguna manera les corresponda, ni intuición sin conceptos, pueden dar un conocimiento.

X

Ambos son o puros o empíricos. *Empíricos*, cuando una sensación (que presupone la presencia real del objeto) está contenida en ellos; *puros*, cuando con la representación no se mezcla sensación alguna. Esta última puede llamarse la materia del conocimiento sensible. Por eso la intuición pura encierra solamente la forma bajo la cual algo es intuído; y el concepto puro, solo la forma del pensar un objeto en general. Sólo intuiciones puras o conceptos puros son posibles *a priori*; conceptos o intuiciones empíricas sólo son posibles *a posteriori*.

Llamaremos *sensibilidad* a la *receptividad* de nuestro espíritu para recibir representaciones, en cuanto éste es afectado de alguna manera; llamaremos en cambio *entendimiento* a la facultad de producir nosotros mismos representaciones, o a la *espontaneidad* del conocimiento. Nuestra naturaleza lleva consigo que la *intuición* no pueda ser nunca más que *sensible*, es decir, que encierre sólo el modo como somos afectados por objetos. En cambio es el *entendimiento* la facultad de *pensar* el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad,

no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan necesario hacerse sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición), como hacerse comprensibles las intuiciones (es decir, traerlas bajo conceptos). Ambas facultades o capacidades no pueden tampoco trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede originarse conocimiento. No por eso, sin embargo, es lícito confundir la aportación de cada uno, sino que hay fuertes motivos para separar y distinguir cuidadosamente unos y otros. Por eso distinguimos la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la estética, de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, es decir, la lógica.

Ahora bien, la lógica puede a su vez tomarse en dos sentidos; o como lógica del uso general del entendimiento, o como lógica del uso particular del mismo. La primera encierra las reglas del pensar, absolutamente necesarias, sin las cuales no hay uso alguno del en-

tendimiento, y se dirige, pues, a él sin tener en cuenta la diferencia entre los objetos a que pueda referirse. La lógica del uso particular del entendimiento encierra las reglas para pensar rectamente sobre una cierta especie de objetos. Aquélla puede llamarse lógica elemental; ésta, en cambio, es el *organon* de tal o cual ciencia. Esta última suele, en las escuelas, ir por delante como propedéutica de las ciencias, aunque, según la marcha de la razón humana, es lo último a que ésta llega, cuando ya la ciencia está desde hace tiempo hecha, y necesita sólo la última mano para su comprobación y perfección. Pues hay que conocer los objetos ya en un grado bastante elevado, para dar las reglas de cómo pueda llevarse a cabo una ciencia de ellos.

La lógica general es o lógica pura o lógica aplicada. En la primera hacemos abstracción de todas las condiciones empíricas bajo las cuales nuestro entendimiento se ejercita, v. g., del influjo de los sentidos, del juego de la imaginación, de las leyes de la memoria, de la fuerza de la costumbre, de la inclinación, etc., y por lo tanto, también de las fuentes de los prejuicios y, en general, de to-

das las causas que pueden originar o introducir en nosotros ciertos conocimientos, porque estas se refieren al entendimiento solo bajo ciertas circunstancias de su aplicación y para conocerlas es necesario la experiencia. Una *lógica general*, pero *pura*, tiene sólo que ocuparse de principios *a priori* y es un *cánon del entendimiento* y de la razón; pero sólo por lo que se refiere a la parte formal de su uso, sea el contenido el que quiera (empírico o trascendental). Mas la *lógica general* se llama luego *aplicada* cuando se refiere a las reglas del uso del entendimiento, bajo las condiciones subjetivas empíricas que nos enseña la psicología. Tiene pues, principios empíricos, si bien es general en cuanto se ocupa del uso del entendimiento, sin distinción de objetos. Por eso no es ni un *cánon del entendimiento* en general, ni un *organon* de ciencias particulares, sino solamente un *katharticon* del entendimiento común.

En la *lógica general*, la parte que ha de constituir la doctrina pura de la razón debe, pues, separarse enteramente de la parte que constituye la *lógica aplicada* (aunque siempre general). La primera sola es propiamente cien-

cia, si bien corta y seca y tal como la exige la exposición escolástica de una doctrina elemental del entendimiento. En esta no deben los lógicos perder de vista nunca dos reglas:

1) Como lógica general, hace abstracción de todo contenido del conocimiento intelectual y de la diferencia de sus objetos y no se ocupa de nada más que de la mera forma del pensar.

2) Como lógica pura, no tiene principios empíricos. Por lo tanto, no toma nada (como a veces se ha creído) de la psicología, la cual, pues, no tiene influjo alguno en el cánón del entendimiento. En una doctrina demostrada y todo en ella tiene que ser enteramente cierto *a priori*.

Lo que yo llamo lógica aplicada (contrariamente a la significación ordinaria de esta palabra, según la cual ha de contener ciertos ejercicios para los cuales la lógica pura da la regla) es una representación del entendimiento y de las reglas de su uso necesario *in concreto*, a saber, bajo las condiciones contingentes del sujeto, que pueden impedir o facilitar ese uso y que todas ellas sólo empíricamente son dadas. Trata de la atención, de

sus obstáculos y sus consecuencias, del origen del error, del estado de duda, del escrúpulo, de la convicción, etc. La lógica general y pura guarda con ella la misma relación que la moral—que contiene sólo las leyes morales necesarias de una voluntad libre en general—guarda con la teoría propia de la virtud, que considera esas leyes bajo los obstáculos de los sentimientos, inclinaciones y pasiones a que los hombres, más o menos, están sometidos, y no puede nunca proporcionar una ciencia verdadera y demostrada, porque, igual que aquella lógica aplicada, necesita principios empíricos y psicológicos.

II

DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL

La lógica general hace abstracción, como hemos visto, de todo contenido del conocimiento, es decir, de toda referencia del conocimiento al objeto y considera solamente la forma lógica en la relación de los conocimientos entre sí, es decir, la forma del pensamiento en general. Ahora bien, así como hay intuiciones puras y empíricas (según demuestra la esté-

X
tica transcendental), así también podría hallarse una distinción entre un pensar puro y un pensar empírico de los objetos. En este caso, habría una lógica en la cual no se hiciera abstracción de todo contenido del conocimiento; pues aquella lógica que encerrase sólo las reglas del pensar puro de un objeto, excluiría todos los conocimientos que tuvieran un contenido empírico. Esta lógica se referiría también al origen de nuestros conocimientos de los objetos, por cuanto ese origen no puede ser atribuído a los objetos. En cambio, la lógica general no se preocupa del origen del conocimiento, pues no considera las representaciones—sean desde un principio dadas *a priori* en nosotros mismos o séannos sólo empíricamente dadas—más que por las leyes según las cuales el entendimiento las usa en relación mutua, cuando piensa; es decir, que trata sólo de la forma del entendimiento que puede ser proporcionada a las representaciones, cualquiera que sea su origen.

Y aquí hago yo una observación que extiende su influjo a todas las consideraciones posteriores y que no deberá perderse de vista, a saber: que no todo conocimiento *a prio-*

ri ha de llamarse transcendental. Sólo aquél por el cual conocemos que ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son empleadas o son posibles solamente *a priori* y cómo lo son, debe llamarse transcendental (es decir, que se refiere (1) a la posibilidad del conocimiento o al uso del mismo *a priori*). Por eso ni el espacio ni ninguna determinación geométrica *a priori* del espacio es una representación transcendental; sólo puede llamarse transcendental el conocimiento de que esas representaciones no tienen un origen empírico y la posibilidad de que una determinación geométrica *a priori* se refiera, sin embargo, *a priori* a objetos de la experiencia. De igual modo el uso del espacio para los objetos en general sería también transcendental; mas si se limita sólo a los objetos de los sentidos, llámase empírico. La distinción de lo transcendental y de lo empírico pertenece, pues, sólo a la crítica de los conocimientos y no se refiere a la relación de estos con su objeto.

(1) En conformidad con la opinión de Adickes, Vorländer, Natorp, añadimos las palabras: «que se refiere» (N. del T.)

Esperando pues, que pueda haber quizá conceptos que se refieran *a priori* a objetos, no como intuiciones puras o sensibles, sino sólo como acciones del pensar puro, que sean, por tanto, conceptos, pero cuyo origen no sea empírico ni estético, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional, por la cual pensamos enteramente *a priori* objetos. Semejante ciencia, que determinase el origen, la extensión y la validez objetiva de esos conocimientos, tendría que llamarse *lógica transcendental*, porque no trata sino de las leyes del entendimiento y de la razón, pero solamente, en cuanto son referidas a objetos *a priori* y no, como la lógica general, a los conocimientos racionales, empíricos o puros, sin distinción.

III

DE LA DIVISIÓN DE LA LÓGICA GENERAL EN «ANALÍTICA» Y «DIALÉCTICA»

La antigua y famosa pregunta con que se creía estrechar a los lógicos y se trataba de ponerlos en la alternativa o de dejarse sorprender en un miserable dilema o de confesar

su ignorancia y por ende la vacuidad de todo su arte, es la siguiente: *¿qué es la verdad?* La definición nominal de la verdad, a saber: que es la coincidencia del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone. Se desea empero saber cual sea el criterio general y seguro de la verdad de cada conocimiento.

Es ya una prueba grande y necesaria de prudencia y de penetración, el saber lo que razonablemente se haya de preguntar. Pues cuando la pregunta es en sí absurda y exige contestaciones innecesarias, tiene a veces el inconveniente, a parte de avergonzar al que la hace, de conducir al que la oye sin fijarse bien en ella, a contestaciones absurdas y de dar a ambos el aspecto ridículo que los antiguos expresaban diciendo: uno ordeña al macho y otro tiene el jarro.

Si verdad consiste en la coincidencia de un conocimiento con su objeto, entonces ese objeto debe, por lo mismo, distinguirse de otros; pues un conocimiento es falso cuando no coincide con el objeto a que se refiere, aunque encierre algo que pueda quizá valer para otros objetos. Ahora bien, un criterio general de la verdad sería el que fuese valedero

para todos los conocimientos en general, sin distinción de objetos. Pero es bien claro que como en ese criterio se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (referencia a su objeto) y la verdad concierne precisamente a ese contenido, resulta enteramente imposible y absurdo preguntar por una característica de la verdad de ese contenido de los conocimientos y, por tanto, es imposible dar una nota suficiente y al mismo tiempo general de la verdad. Como más arriba hemos denominado materia del conocimiento al contenido del mismo, habrá que decir: de la verdad del conocimiento, según la materia, no se puede pedir característica alguna general, porque ello es contradictorio en sí mismo.

Mas por lo que se refiere al conocimiento según la mera forma, (con exclusión de todo contenido) es también claro que la lógica, en cuanto indica las reglas universales y necesarias del entendimiento, tiene que exponer, precisamente en esas reglas, criterios de la verdad. Pues lo que contradice a esas reglas es falso, porque el entendimiento entonces se opone a sus reglas generales del pensar, por tanto a sí mismo. Pero estos cri-

terios se refieren sólo a la forma de la verdad, es decir del pensar en general, y en ese sentido son enteramente exactos, mas no suficientes. Pues aun cuando un conocimiento sea enteramente conforme a la forma lógica, es decir, aunque no se contradiga a sí mismo, puede sin embargo contradecir al objeto. Así pues el criterio meramente lógico de la verdad, a saber la coincidencia de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón, es la *conditio sine qua non*, y por tanto la condición negativa de toda verdad. Pero más allá no puede ir la lógica; la lógica no tiene medios para descubrir el error que se refiere no a la forma, sino al contenido.

La lógica general resuelve en sus elementos la función formal del entendimiento y de la razón y expone dichos elementos como principios de todo juicio lógico de nuestro conocimiento. Esta parte de la lógica puede pues llamarse analítica y por eso es la piedra de toque, negativa al menos, de la verdad; ya que, ante todo, hemos de examinar y apreciar según estas reglas todo conocimiento en su forma, antes de investigarlo en su conte-

nido, para decidir si encierra verdad positiva con respecto al objeto. Mas como la mera forma del conocimiento, por mucho que coincida con las leyes lógicas, no basta ni mucho menos para constituir la verdad material (objetiva) del conocimiento, nadie puede, con la lógica sólo, atreverse a juzgar sobre objetos y afirmar nada, sin antes haber obtenido fuera de la lógica información fundada acerca de ellos, para luego tratar de utilizar y enlazar esa información en un todo coherente, según leyes lógicas o, mejor todavía, para examinarla según las leyes lógicas. Sin embargo hay algo tan seductor en la posesión de ese arte ilusorio de dar a todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento (aun cuando en lo que se refiere al contenido del mismo pueda ser harto pobre y vacío) que aquélla lógica general aunque es sólo un *cánon* para el juicio, ha sido usada como un *organon*, por decirlo así, para la producción real o al menos para la ficción de afirmaciones objetivas; y de ese modo, en realidad lo que se ha hecho ha sido usarla abusivamente. La lógica general, como supuesto *organon*, llámase *dialéctica*.

Por muy diferente que haya sido la significación en que los antiguos empleaban este nombre de una ciencia o de un arte, puede colegirse por el uso real que hacen de la dialéctica que ésta no era, entre ellos, más que la *lógica de la apariencia*, un arte sofístico para dar a su ignorancia o incluso a sus premeditadas ficciones el color de la verdad, imitando el método de sólida fundamentación que prescribe la lógica y empleando su tópica como paliativo de toda ficción vana. Puede pues, notarse, como advertencia segura y útil: que la lógica general, *considerada como organon*, es siempre una lógica de la apariencia, es decir, dialéctica. Pues como no nos enseña nada sobre el contenido del conocimiento, sino sólo las condiciones formales de la concordancia con el entendimiento, las cuales por lo demás, en lo que se refiere a los objetos, son enteramente indiferentes, resulta que la pretensión de usarla como un instrumento (*organon*) para extender los conocimientos y ampliarlos, al menos ficticiamente, no conduce más que a una palabrería vana que afirma lo que se quiere con alguna apariencia o ataca también según el capricho.

Semejante enseñanza no es en modo alguno conforme a la dignidad de la filosofía. Por eso se ha preferido añadir a la lógica esa denominación de dialéctica, como *critica de la apariencia dialéctica*; y como tal queremos que se entienda también aquí.

IV

DE LA DIVISIÓN DE LA LÓGICA TRANSCENDENTAL EN ANALÍTICA Y DIALÉCTICA TRANSCENDENTALES

En una lógica transcendental aislamos el entendimiento (como antes hemos aislado la sensibilidad en la Estética transcendental) y destacamos de nuestro conocimiento tan solo la parte del pensar que tiene su origen solo en el entendimiento. El uso de ese conocimiento puro descansa, empero, en la condición de que, en la intuición, nos sean dados objetos a los que puede aplicarse dicho conocimiento. Pues sin intuición, carece de objetos todo conocimiento y, entonces, queda enteramente vacío. La parte, por lo tanto, de la lógica transcendental, que expone los elementos del conocimiento puro del entendimiento

y los principios sin los cuales no se puede nunca pensar un objeto, es la analítica trascendental y al mismo tiempo una lógica de la verdad. Pues ningún conocimiento puede contradecirla sin que al mismo tiempo pierda todo contenido, es decir toda referencia a algún objeto, y por ende toda verdad. Mas como es muy atractivo y seductor usar solos ese conocimiento puro del entendimiento y esos principios y aún usarlos más allá de los límites de la experiencia (la cual sin embargo es la única que nos puede proporcionar la materia (objetos) a que pueden aplicarse aquéllos conceptos puros del entendimiento) cae el entendimiento en el peligro de hacer, mediante sutilezas vanas, un uso material de los principios meramente formales del entendimiento puro, y de juzgar, sin distinción, sobre objetos que no nos son dados, y que, hasta quizá no puedan sernos dados de manera alguna. No debiendo ser propiamente más que un *canon* para el juicio del uso empírico, resulta usada abusivamente esa analítica, cuando la hacemos valer como el *organon* de un uso universal e ilimitado y cuando nos atrevemos, con el solo entendimiento puro, a juzgar sintética-

mente sobre objetos en general, y a afirmar y a decidir acerca de ellos. En este caso, pues, sería dialéctico el uso del entendimiento puro. La segunda parte de la lógica transcendental debe ser, por tanto, una crítica de esa ilusión dialéctica y se llama Dialéctica transcendental; no como arte de suscitar dogmáticamente una ilusión semejante (arte, desgraciadamente muy fácil, de numerosas charlatanerías metafísicas), sino como una crítica del entendimiento y de la razón, respecto de su uso hyperfísico, para descubrir la falsa ilusión de sus infundadas arrogancias y rebajar esas sus pretensiones de descubrir y ampliar (pretensiones que piensa alcanzar mediante principios transcendentales) reduciéndolas a un mero juicio y a una cautela del entendimiento pero contra ilusiones sofisticas.

PRIMERA DIVISIÓN
De la lógica trascendental

ANALÍTICA TRASCENDENTAL

Esta analítica es la descomposición de todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos del conocimiento puro del entendimiento. Para esto importan los siguientes puntos: 1) que los conceptos sean conceptos puros y no empíricos; 2) que no pertenezcan a la intuición y a la sensibilidad, sino al pensar y al entendimiento; 3) que sean conceptos elementales y se distingan bien de los deducidos o compuestos de ellos; 4) que su tabla sea completa y que llenen por completo el campo todo del entendimiento puro. Ahora bien, esta integridad de una ciencia no puede admitirse como segura por evaluación aproximativa de un agregado obtenido simplemente por ensayos; solo es posible mediante una *idea conjunta* del conocimiento *a priori* del entendimiento y mediante la división de los conceptos que lo

X

constituyen, división determinada por esa idea; por lo tanto, solo es posible mediante su *conexión en un sistema*. El entendimiento puro se separa enteramente no sólo de todo lo empírico sino de toda sensibilidad. Es pues una unidad subsistente por sí misma, que se basta a sí misma y que ningún añadido de fuera puede aumentar. Por eso el conjunto de su conocimiento constituirá un sistema que ha de ser comprendido y determinado bajo una idea, sistema cuya integridad y articulación puede proporcionar al mismo tiempo una piedra de toque para la exactitud y la autenticidad de todos los conocimientos que con vengan en él. Toda esta parte de la lógica trascendental consiste en *dos libros*; el primero comprende los *conceptos*, el segundo los *principios* del entendimiento puro.

LIBRO PRIMERO

De la analítica trascendental

ANALÍTICA DE LOS CONCEPTOS

Entiendo por analítica de los conceptos, no el análisis de los mismos o el procedimiento usual en las investigaciones filosóficas de des-

componer en su contenido los conceptos que se ofrecen y traerlos a claridad, sino el análisis, menos intentado aún, *de la facultad misma del entendimiento*, para inquirir la posibilidad de los conceptos *a priori*, buscándolos en el solo entendimiento, como lugar de su nacimiento, y analizando el uso puro, en general, de este último. Tal es el tema propio de una filosofía trascendental, pues lo demás es el tratamiento lógico de los conceptos en la filosofía en general. Perseguiremos, pues, los conceptos puros en sus primeros gérmenes y rudimentos en el entendimiento humano, en los cuales yacen preparados, hasta que, desarrollados con ocasión de la experiencia y libertados, por ese mismo entendimiento, de las condiciones empíricas, que les son inherentes, sean expuestos en su pureza.

PRIMER CAPÍTULO

De la analítica de los conceptos

DEL HILO CONDUCTOR PARA EL DESCUBRIMIENTO
DE TODOS LOS
CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO

Cuando ponemos en juego una facultad de conocimiento, manifiéstanse, tras múltiples

ocasiones, diversos conceptos, que dan a conocer esa facultad y pueden reunirse en una lista más o menos extensa, dado que la observación de aquellos conceptos haya sido larga o penetrante. Pero ¿dónde acaba esta investigación? Ello es cosa que con este procedimiento por decirlo así mecánico, no puede nunca determinarse con seguridad. Ni estos conceptos, así buscados ocasionalmente, se descubren en orden y unidad sistemática, sino que, al cabo, son emparejados por la mera semejanza y ordenados, según la cantidad de su contenido, desde los más simples hasta los más compuestos, en series que no tienen nada de sistemáticas, si bien han sido obtenidas en cierto modo metódicamente.

La filosofía trascendental tiene la ventaja—pero también la obligación—de buscar sus conceptos según un principio; porque surgen, puros y sin mezcla, del entendimiento como unidad absoluta y por eso tienen que conexionarse entre sí según un concepto o idea. Semejante conexión empero proporciona una regla, por la cual puede determinarse *a priori* el lugar de cada concepto puro del entendimiento y la integridad de todos en

conjunto; lo cual, si no, dependería del capricho o del azar.

PRIMERA SECCIÓN

Del hilo conductor transcendental para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento.

DEL USO LÓGICO DEL ENTENDIMIENTO EN GENERAL

El entendimiento fué definido más arriba sólo negativamente, como una facultad no sensible de conocimiento. Ahora bien, no podemos, sin la sensibilidad, tener intuición alguna. El entendimiento pues no es una facultad de intuición. Mas fuera de la intuición no hay otro modo de conocer, sino por conceptos. Por tanto, el conocimiento de todo entendimiento, por lo menos humano, es un conocimiento por conceptos, no intuitivo, sino discursivo. Todas las intuiciones, como sensibles que son, descansan en afecciones; los conceptos, en funciones. Mas por función entiendo la unidad de la acción que consiste en ordenar diversas representaciones bajo una común. Los conceptos se fundan pues en la espontaneidad del pensar; como las intui-

ciones sensibles en la receptividad de las impresiones. De estos conceptos no puede el entendimiento hacer otro uso que el de juzgar por medio de ellos. Como ninguna representación se refiere inmediatamente al objeto, a no ser la intuición, resulta que un concepto no se refiere nunca inmediatamente a un objeto, sino a alguna otra representación del mismo (sea intuición o incluso ya concepto). El juicio pues es el conocimiento mediato de un objeto; por lo tanto, la representación de una representación del mismo. En cada juicio hay un concepto que vale para muchos y entre esta multitud comprende también una representación dada, que se refiere entonces inmediatamente al objeto. Así, por ejemplo, en el juicio: *todos los cuerpos son divisibles*, el concepto de divisible se refiere a diversos otros conceptos; pero entre estos se refiere aquí particularmente al concepto de cuerpo y éste a ciertos fenómenos (1) que se nos ofrecen. Estos objetos son pues representados

(1) En el ejemplar particular de Kant se ha encontrado la palabra «fenómenos» corregida y sustituida por «intuiciones». (N. del T.)

mediatamente, por medio del concepto de divisibilidad. Todos los juicios son, según esto, funciones de la unidad entre nuestras representaciones, puesto que, en lugar de una representación inmediata, se usa para el conocimiento del objeto otra más elevada, que comprende en sí aquélla y otras más; y as son recogidos en uno muchos conocimientos posibles. Mas podemos reducir a juicios todas las acciones del entendimiento, de modo que el *entendimiento* en general puede representarse como una *facultad de juzgar*. Pues, según lo que antecede, es una facultad de pensar. Pensar es conocer por conceptos. Los conceptos empero se refieren, como predicados de posibles juicios, a alguna representación de un objeto aún indeterminado. Así el concepto de cuerpo significa algo, v. g. metal, que puede ser conocido por aquél concepto. Así pues no es concepto sino porque, bajo él, otras representaciones son contenidas, por medio de las cuales puede referirse a objetos. Es pues el predicado para un posible juicio: v. g. todo metal es un cuerpo. Las funciones del entendimiento pueden pues ser halladas todas, si podemos exponer completamente las

funciones de la unidad en los juicios. La sección siguiente hará ver que esto puede muy bien llevarse a cabo.

SEGUNDA SECCIÓN

Del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento

§ 9

DE LA FUNCIÓN LÓGICA DEL ENTENDIMIENTO EN LOS JUICIOS

Si hacemos abstracción de todo contenido de un juicio en general y atendemos solo a la mera forma del entendimiento en él, encontramos que la función del pensar, en el juicio, puede reducirse a cuatro rúbricas, cada una de las cuales encierra tres momentos. Pueden representarse cómodamente en la siguiente tabla.



1

CANTIDAD DE LOS JUICIOS

- Universales.
- Particulares.
- Singulares.

2

CUALIDAD

- Afirmativos.
- Negativos.
- Infinitos.

3

RELACIÓN

- Categoricos.
- Hipotéticos.
- Disyuntivos.

4

MODALIDAD

- Problemáticos.
- Asertóricos.
- Apodícticos.

Como esta división parece apartarse de la técnica habitual de los lógicos, en algunos puntos, aunque no esenciales, no serán inútiles las siguientes observaciones, para prevenir alguna mala interpretación.

1.^a Los lógicos dicen con razón que, en el uso de los juicios para los raciocinios pueden tratarse los juicios singulares como los

universales. Pues precisamente porque no tienen extensión alguna, su predicado no puede referirse solo a algo de lo que está contenido en el concepto del sujeto y exceptuarse de lo demás. Vale ese predicado para aquél concepto sin excepción, exactamente como si fuera un concepto común con una extensión para cuya total significación valiese el predicado. Si comparamos en cambio un juicio singular con otro común, simplemente como conocimiento según la magnitud, entonces se hallará con éste en la misma relación que la unidad con la infinidad, y por tanto será en sí mismo esencialmente distinto de éste. Así pues, si estimo un juicio singular (*judicium singulare*) no sólo según su validez interior, sino también como conocimiento en general, según la magnitud que tiene, en comparación con otros conocimientos, entonces es desde luego distinto de los juicios comunes (*judicia communia*) y merece ocupar un lugar especial en una tabla completa de los momentos del pensar en general (aunque no seguramente en la lógica que se limite al uso de los juicios entre sí).

(2.^a De igual modo tenían que distinguir-

se, en una lógica transcendental, *los juicios infinitos* de los *afirmativos*, aún cuando en la lógica general cuéntanse entre estos y no forman un miembro especial de la división. Esta lógica hace, en efecto, abstracción de todo contenido del predicado (aunque sea negativo) y atiende tan solo a si este es atribuído u opuesto al sujeto. Aquella otra lógica, en cambio, considera el juicio también según el valor o contenido de esa afirmación lógica hecha por medio de un predicado meramente negativo y la ganancia que proporciona respecto del conocimiento todo. Si yo dijera del alma que no es mortal, evitaría al menos un error, mediante un juicio negativo. Mas con la proposición siguiente: el alma es inmortal, he afirmado realmente, según la forma lógica, colocando el alma en la ilimitada extensión de de los seres inmortales. Ahora bien, como de toda la extensión de seres posibles lo mortal constituye una parte y lo inmortal la otra, resulta que mediante mi proposición no digo otra cosa sino que el alma es una de las infinitas cosas que quedan cuando elimino lo mortal en su totalidad. Pero de esta manera limitase la esfera infinita de todo lo posible,

por cuanto lo mortal queda excluido de ella y el alma queda colocada en la extensión restante de su espacio. (1). Mas este espacio, a pesar de esa exclusión, sigue siendo infinito; distintas partes del mismo pueden aún ser excluidas, sin que por ello el concepto del alma aumente en lo más mínimo y se determine afirmativamente. Estos juicios inflnitos, por su extensión lógica, son pues realmente solo limitativos, respecto del contenido del conocimiento en general; y en ese sentido no pueden omitirse en la tabla trascendental de todos los momentos del pensar en los juicios, porque la función que el entendimiento ejerce en ellos puede quizá ser importante en el campo de su conocimiento puro *a priori*.

3.^a Todas las relaciones del pensar en los juicios, son: a) del predicado con el sujeto, b) del fundamento con la consecuencia, c) del conocimiento dividido y de todos los miembros de la división entre sí. En la primera especie de juicios considéranse solo dos con-

(1) La primera edición decía: «...colocada en el restante espacio de su extensión».

ceptos, en la segunda dos juicios, en la tercera varios juicios en relación unos con otros. La proposición hipotética siguiente: «si existe una justicia perfecta, el malo impenitente es castigado», encierra propiamente la relación de dos proposiciones, la primera: «existe una justicia perfecta», y la segunda: «el malo impenitente es castigado». Aquí queda indeciso si ambas proposiciones son verdaderas en sí. Sólo la consecuencia es lo pensado mediante este juicio. Por último, el juicio disyuntivo encierra una relación de dos o más proposiciones, unas con otras, pero no una relación de consecuencia, sino de oposición lógica, en cuanto que la esfera de la una excluye la de la otra, mas al mismo tiempo de comunidad, en cuanto que todas juntas llenan la esfera del conocimiento propio; una relación, por tanto, de las partes de la esfera de un conocimiento, puesto que la esfera de cada parte es un complemento de la esfera de la otra, para el conjunto total del conocimiento propio, como v. g. «el mundo existe o por un ciego azar o por interior necesidad o por una causa exterior». Cada una de esas proposiciones asume una parte de la esfera del conocimien-

to posible acerca de la existencia de un mundo en general, y todas juntas, toda la esfera. Excluir el conocimiento de una de esas esferas, significa incluirlo en las restantes; e incluirlo en una esfera significa excluirlo de las restantes. Así pues, en un juicio disyuntivo, hay cierta comunidad de conocimientos que consiste en que se excluyen recíprocamente unos a otros; mas por eso mismo, *en conjunto*, determinan todos el verdadero conocimiento, constituyendo el contenido total de un único conocimiento dado. Y esto es lo único que hallo necesario observar aquí para entender mejor lo que sigue.

4.^a La modalidad de los juicios es una función muy especial de los mismos que se caracteriza por no contribuir en nada al contenido del juicio (pues fuera de la cantidad, cualidad y relación, nada queda ya que constituya el contenido del juicio), y referirse tan solo al valor de la cópula, en relación con el pensar en general. *Problemáticos* son aquellos juicios en los cuales el afirmar o negar se admite solo como posible (voluntario). *Asertóricos*, cuando es considerado como *real* (verdadero). *Apodícticos* son aquellos en los cua-

les se advierte como *necesario* (1). Así los dos juicios cuya relación constituye el juicio hipotético (*antecedens y consequens*), como también aquellos en cuya acción recíproca consiste el disyuntivo (miembros de la división) son todos problemáticos. En el ejemplo anterior, la proposición: «existe una justicia perfecta», no está dicha asertóricamente, sino solo pensada como un juicio voluntario, que es posible que alguien admita, y solo su consecuencia es asertórica. Por eso esos juicios pueden ser manifiestamente falsos y sin embargo, tomados problemáticamente, ser condiciones del conocimiento de la verdad. Así el juicio: «el mundo existe por un ciego azar», en el juicio disyuntivo, tiene solo una significación problemática, a saber, que alguien admita esta proposición, por un momento, y sirve sin embargo (como indicación del camino falso entre el número de todos los que se pueden seguir) para encontrar el camino verdadero.

(1) Como si el pensar en el primer caso fuese una función del *entendimiento*, en el segundo del *Juicio*, en el tercero de la *razón*. Más adelante hallará esta nota su explicación.

La proposición problemática es pues aquella que expresa solo posibilidad lógica (que no es objetiva); es decir, una elección libre para dejar valer una proposición semejante, una admisión meramente caprichosa de la misma en el entendimiento. La asertórica dice realidad lógica o verdad, como v. g., en un raciocinio hipotético el antecedente en la mayor se presenta problemático; en la menor, asertórico, y muestra que la proposición está ya enlazada con el entendimiento, según las leyes de éste. La proposición apodíctica piensa el juicio asertórico como determinado por esas leyes del entendimiento mismo y, por tanto, como afirmando *a priori*; y de esa manera expresa necesidad lógica. Ahora bien, como aquí todo se incorpora gradualmente al entendimiento, de tal modo que primero se juzga algo problemáticamente, luego se admite asertóricamente como verdadero y por último se afirma como enlazado inseparablemente con el entendimiento, es decir, como necesario y apodíctico, resulta que se puede decir que las tres funciones de la modalidad son otros tantos momentos del pensar en general.

TERCERA SECCIÓN

**Del hilo conductor para el descubrimiento
de todos los conceptos puros del
entendimiento**

§ 10

DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO
O CATEGORÍAS

La lógica general hace abstracción, como hemos repetido muchas veces, de todo contenido del conocimiento y espera que le sean dadas representaciones por otro conducto, sea éste el que fuere, para transformarlas en conceptos, lo cual sucede analíticamente. En cambio, la lógica transcendental tiene ante sí un múltiple de la sensibilidad *a priori*, que la estética transcendental le ofrece, para dar a los conceptos puros del entendimiento una materia, sin la cual quedaría esa lógica sin contenido alguno y por tanto sería enteramente vana. Ahora bien, el espacio y el tiempo encierran un múltiple de la intuición pura *a priori*, pero pertenecen a las condiciones de la receptividad de nuestro espíritu, bajo las cuales tan solo puede éste recibir representa-

ciones de objetos, que por lo tanto han de afectar siempre también al concepto de los mismos. Mas la espontaneidad de nuestro pensar exige que ese múltiple sea primero recorrido, recogido y reunido para hacer de él un conocimiento. A esta acción llamo síntesis.

* Entiendo empero por síntesis, en el sentido más general, la acción de añadir diferentes representaciones unas a otras y comprender su multiplicidad en un conocimiento. Semejante síntesis es pura cuando lo múltiple no es dado empíricamente sino *a priori* (como lo múltiple en el espacio y el tiempo). Antes de todo análisis de nuestras representaciones, han de ser éstas dadas primero y ningún concepto puede originarse, *en su contenido*, analíticamente. Mas la síntesis de un múltiple (sea dado empíricamente o *a priori*) produce primero un conocimiento que puede bien al principio ser todavía grosero y confuso y por tanto que necesita del análisis; pero la síntesis es propiamente la que colecciona los elementos para los conocimientos y los une en un cierto contenido; és pues lo primero a que hemos de atender, si queremos juzgar sobre el primer origen de nuestro conocimiento.

La síntesis en general es, como veremos más adelante, el mero efecto de la imaginación, función ciega aunque indispensable del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno, mas de la cual rara vez llegamos a ser conscientes. Pero reducir esa síntesis a *conceptos*, esta es una función que corresponde al entendimiento y por la cual, y solo entonces, éste nos proporciona el conocimiento en la propia significación de esta palabra.

La síntesis pura, en su representación general, da el concepto puro del entendimiento. Entiendo empero por esta síntesis, la que descansa en un fundamento de la unidad sintética *a priori*: así nuestra numeración (en los grandes números es ello sobre todo notable) es una *síntesis según conceptos*, porque ocurre según un fundamento común de unidad. (v. g. la decádica). Bajo este concepto es pues necesaria la unidad en la síntesis de lo múltiple.

Analíticamente son diferentes representaciones reducidas bajo un concepto (de este tema trata la lógica general). Mas reducir a conceptos no las representaciones, sino la *pura síntesis* de las representaciones, es lo que



enseña la lógica trascendental. Lo primero que tiene que sernos dado, para el conocimiento de todos los objetos *a priori*, es lo *múltiple* de la intuición pura; la *síntesis* de ese múltiple por la imaginación es lo segundo, pero esto no da aún conocimiento alguno. Los conceptos que dan *unidad* a esa síntesis pura y consisten solo en la representación de esa unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta, y descansan en el entendimiento.

La misma función que da unidad a las diferentes representaciones *en un juicio*, da también unidad a la mera síntesis de diferentes representaciones *en una intuición*, y esa unidad se llama, con expresión general, el concepto puro del entendimiento. El mismo entendimiento pues, y mediante las mismas acciones por las cuales produjo en los conceptos ~~los~~ la forma lógica de un juicio por medio de la unidad analítica, pone también, por medio de la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido trascendental en sus representaciones, por lo cual llámanse éstas conceptos puros del entendimien-

to, que se refieren *a priori* a objetos, cosa que la lógica general no puede llevar a cabo.

De esta manera se originan precisamente tantos conceptos puros del entendimiento referidos *a priori* a objetos de la intuición en general, como funciones lógicas en todos los juicios posibles hubo en la tabla anterior; pues el entendimiento queda enteramente agotado por las referidas funciones y su facultad totalmente abrazada. Vamos a llamar a esos conceptos categorías, según *Aristóteles*, pues que nuestra intención es la misma que la suya, en un principio, si bien se aleja mucho de ella en su desarrollo.

TABLA DE LAS CATEGORÍAS

I

DE LA CANTIDAD

Unidad.
Pluralidad.
Totalidad.

2

DE LA CUALIDAD

Realidad.
Negación.
Limitación.

3

DE LA RELACIÓN

Inherencia y subsistencia.
(*Substantia et accidens*).
Causalidad y dependencia
(Causa y efecto).
Comunidad (acción recí-
proca entre el agente y el
paciente).

4

DE LA MODALIDAD

Posibilidad - imposibilidad.
Existencia - no existencia.
Necesidad - contingencia.

Tal es el inventario de todos los conceptos primariamente puros de la síntesis, contenidos en el entendimiento *a priori* y por los cua-

les tan solo es este un entendimiento puro, pues que solo por ellos puede comprender algo, en lo múltiple de la intuición, es decir pensar un objeto de la misma. Esta división se ha producido sistemáticamente por un principio común, a saber la facultad de juzgar (que es tanto como la facultad de pensar), y no ha surgido rapsódicamente de una rebusca de los conceptos puros, emprendida a la buena de Dios; en esta última no se puede nunca estar seguro de que la enumeración sea completa, pues que solo es concluida por inducción, sin pensar que de este modo nunca se comprende porqué precisamente estos y no otros son los conceptos que residen en el entendimiento puro. El intento de *Aristóteles* de rebuscar esos conceptos fundamentales era digno de un hombre penetrante. Mas como Aristóteles no tenía principio alguno, los recogía conforme le iban ocurriendo, juntando primero diez que denominó *categoriae* (predicamentos). Más tarde creyó haber encontrado otros cinco, que añadió con el nombre de post-predicamentos. Mas su tabla siguió siendo imperfecta. Además encuéntrase en ella algunos modos de la sensibilidad pura (*quando*,

ubi, situs, como también *prius, simul*), y uno empírico (*motus*), que no pertenecen a este registro-matriz del entendimiento; hay también algunos conceptos derivados, puestos entre los primordiales (*actio, passio*) y algunos de estos últimos faltan enteramente.

A propósito de éstos, hay que observar también que las categorías, como verdaderos *conceptos-raíces* del entendimiento puro, tienen también sus *conceptos* puros *derivados*, que no pueden de ningún modo pasarse por alto en un sistema completo de la filosofía trascendental. Me limitaré sin embargo a citarlos en este ensayo meramente crítico.

Séame permitido dar a esos conceptos puros (aunque derivados) del entendimiento, el nombre de *predicables* del entendimiento puro (en oposición a los predicamentos). Cuando se tienen los conceptos originarios y primitivos, es fácil añadir los derivados y subalternos y componer así enteramente el árbol genealógico del entendimiento puro. Como aquí no se trata de la integridad del sistema, sino tan sólo de los principios para un sistema, remito este complemento a otro trabajo. Pero puede conseguirse este propósito bastante

bien, tomando los manuales de ontología y subordinando v. g. a la categoría de causalidad los predicables de la fuerza, de la acción, de la pasión; a la de la comunidad, los de la presencia, de la resistencia; a los predicamentos de la modalidad, los del nacer, del morir, de la mutación, etc... Las categorías, enlazadas con los modos de la sensibilidad pura o enlazadas entre sí, dan una gran multitud de conceptos derivados *a priori*, cuya anotación y, si es posible, completa enumeración sería un trabajo útil y no desagradable, pero dispensable aquí.

Me abstengo a propósito de dar aquí las definiciones de esas categorías, aun cuando estoy en posesión de ellas. Más tarde descompondré estos conceptos hasta el grado que sea suficiente, con relación a la metodología que ahora me ocupa. En un sistema de la razón pura se me podrían exigir con razón; pero aquí harían sólo perder de vista el punto principal de la investigación, provocando dudas y ataques que se pueden muy bien dejar para otro trabajo, sin que ello reste nada al propósito esencial. Sin embargo de lo poco que he adelantado sobre ese punto, aparece

bien claro que no solamente es posible sino fácil hacer un vocabulario completo, con todas las explicaciones exigibles. Ahí están ya los departamentos; no hay más que llenarlos y una tónica sistemática como la presente no permite fácilmente que se falle el lugar en dónde pertenece propiamente cada concepto y deja ver fácilmente al mismo tiempo el lugar que está aún vacío.

§ 11. (1)

Sobre esta tabla de las categorías pueden hacerse consideraciones interesantes, que pudieran quizá tener consecuencias importantes con respecto a la forma científica de todos los conocimientos de razón. Esta tabla es en efecto no poco útil en la parte teórica de la filosofía y hasta indispensable para bosquejar completamente el *plan de la totalidad de una ciencia*, en cuanto descansa en conceptos *a priori*, y *dividirla matemáticamente según determinados principios*, como se desprende claramente de que la referida tabla contiene por

(1) Este § 11 y el siguiente 12, fueron añadidos en la 2.^a edición. (N. del T.)

completo todos los conceptos elementales del entendimiento y hasta la forma de un sistema de los mismos en el entendimiento humano y por consiguiente da noticia de todos *los momentos* de una ciencia especulativa cualquiera y aun de su *ordenación*, como en otro lugar (1) he dado un ejemplo de ello. He aquí algunas de dichas observaciones.

Primera observación: que esa tabla, que contiene cuatro clases de conceptos del entendimiento, puede dividirse primeramente en dos divisiones, cuya primera se dirige a objetos de la intuición (tanto pura como empírica) y la segunda a la existencia de esos objetos (en relación o unos con otros o con el entendimiento).

La primera clase la llamaría yo la de las categorías *matemáticas*, la segunda la de las *dinámicas*. La primera clase no tiene, como se vé, correlatos algunos; los cuales se hallan solo en la segunda clase. Esta diferencia debe de tener un fundamento en la naturaleza del entendimiento.

Segunda observación: que en todos sentidos

(1) Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.

hay un mismo número de categorías en cada clase, a saber tres, lo cual invita también a la reflexión, pues, por lo demás, toda división *a priori* por conceptos tiene que ser dicotómica. Hay que añadir además que la tercera categoría de todas las clases se origina por el enlace de la primera con la segunda de su clase.

Así la *totalidad* no es otra cosa que la multiplicidad considerada como unidad; la *limitación*, no otra cosa que la realidad enlazada con la negación; la *comunidad* es la causalidad de una substancia en la determinación de las otras recíprocamente y, finalmente, la necesidad no es otra cosa que la existencia que es dada por la posibilidad misma. Mas no se piense que por eso la tercera categoría sea un concepto meramente derivado y no un concepto-raíz del entendimiento puro. Pues el enlace de la primera con la segunda, para producir el tercer concepto, exige un acto particular del entendimiento que no es idéntico al que se realiza en el primero y en el segundo. Así el concepto de un *número* (que pertenece a la categoría de la totalidad) no es siempre posible allí donde estén los conceptos de la pluralidad y de la unidad,

(v. g. en la representación del infinito); ni porque yo enlace el concepto de una *causa* con el de una *substancia*, comprendo enseñada el concepto de *influjo*, es decir, de cómo una substancia pueda ser causa de algo en otra substancia. Se ve pues claramente que para ello se exige un acto especial del entendimiento; igual ocurre en las demás categorías.

Tercera observación: únicamente en una categoría, la de la comunidad, que se halla bajo el tercer título, no se ve tan claramente como en las demás, la coincidencia con la forma correspondiente de un juicio disyuntivo, en la tabla de las funciones lógicas. Para asegurarse de esta coincidencia, hay que observar que en todos los juicios disyuntivos, la esfera (la multitud de todo lo que se halla contenido en él) es representada como un todo dividido en partes (los conceptos subordinados) y como el uno no puede estar contenido bajo el otro, están pensados como *coordinados* unos a otros y no *subordinados*, de tal modo que se determinan uno a otro, no *unilateralmente* como en una *serie*, sino *recíprocamente*, como en un agregado.

Ahora bien, pensamos un enlace semejante en un *conjunto de cosas*, cuando la una no está subordinada como efecto a la otra como causa de su existencia, sino coordinada a la otra, al mismo tiempo, y recíprocamente como causa respecto de la determinación de la otra (v. g. en un cuerpo cuyas partes se atraen y se repelen recíprocamente); esta es una especie de enlace muy distinta de la que se encuentra en la mera relación de causa a efecto (fundamento a consecuencia), en la cual la consecuencia no determina recíprocamente a su vez el fundamento y por ende no constituye con este (como el creador del mundo) un todo. El entendimiento, cuando piensa una cosa como divisible, sigue el mismo proceder que cuando se representa la esfera de un concepto dividido; y así como en esto último los miembros de la división se excluyen unos a otros y sin embargo están enlazados en una esfera, así también se representa el entendimiento las partes de la cosa como partes, cuya existencia (como substancias) sobreviene a cada una exclusivamente de las demás, y sin embargo están enlazadas como en un todo.

§ 12. (1)

Mas, en la filosofía transcendental de los antiguos, encuéntrase otro capítulo que contiene conceptos puros del entendimiento, los cuales, aun cuando no se cuentan entre las categorías, debían sin embargo, según ellos, valer como conceptos *a priori* de objetos, en cuyo caso aumentarían el número de las categorías, lo cual no puede ser. Esos conceptos están expresados en la proposición, tan famosa entre los escolásticos: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Ahora bien, aun cuando el uso de ese principio, en lo que se refiere a las consecuencias, (que producían tan sólo proposiciones tautológicas) era muy mísero, tanto que en los tiempos modernos suele concedérsele un lugar en la metafísica casi tan sólo por una especie de honor, sin embargo un pensamiento que tanto tiempo se ha conservado, por muy vano que parezca ser, merece que se investigue su origen y justifica la suposición de que tiene en alguna regla del entendimiento su fundamento, pero que,

(1) Este § 12, como el anterior, fué añadido en la 2.^a edición. (N. del T.)

como suele ocurrir, este fundamento ha sido falsamente traducido. Esos supuestos predicados trascendentales de las cosas no son más que exigencias lógicas y criterios de todo *conocimiento de las cosas* en general, y ponen a la base de ese conocimiento las categorías de la cantidad, a saber: *unidad, pluralidad y totalidad*; sólo que éstas, que deberían propiamente ser tomadas materialmente, como pertenecientes a la posibilidad de las cosas mismas, usábanlas los antiguos en realidad sólo en su sentido formal, como pertenecientes a la exigencia lógica, con respecto de todo conocimiento, y sin embargo hacían inconsideradamente de esos criterios del pensar propiedades de las cosas en sí mismas. En primer lugar, en todo conocimiento de un objeto, la *unidad* del concepto, que se puede llamar *unidad cualitativa*, por cuanto se piensa en ella sólo la unidad de la conexión de lo múltiple de los conocimientos, es algo así como la unidad del tema en un drama, un discurso, una fábula. En segundo lugar, la *verdad* respecto de las consecuencias: cuantas más consecuencias verdaderas salen de un concepto dado, tantas más características

hay de su objetiva realidad. Esto podría llamarse la *pluralidad cualitativa* de las notas, que pertenecen a un concepto como fundamento común (no pensadas en él como magnitud). Finalmente, en tercer lugar, *la perfección*, que consiste en que, inversamente, esa pluralidad en conjunto conduce de nuevo a la unidad del concepto y coincide enteramente con éste y no con otro, lo cual puede llamarse *integridad* cualitativa (totalidad). De donde se advierte claramente que esos criterios lógicos de la posibilidad del conocimiento en general, transforman aquí las tres categorías de la magnitud, en las cuales la unidad en la producción de la cantidad es tomada de un modo absolutamente homogéneo, y las emplean sólo con el propósito de enlazar también trozos *heterogéneos* de conocimiento en una conciencia, por medio de la cualidad de un conocimiento como principio. Así el criterio de la posibilidad de un concepto (no del objeto del mismo) es la definición, en la cual la *unidad* del concepto, la *verdad* de todo lo que puede derivarse inmediatamente de él, y finalmente la *integridad* de lo que ha sido sacado de él, constituyen lo exigible para la for-

mación de todo el concepto. O también: el *criterio* de una *hipótesis* es la inteligibilidad del *fundamento explicativo* admitido o su *unidad* (sin hipótesis subsidiaria), la *verdad* (coincidencia consigo mismo y con la experiencia) de las consecuencias, que han de sacarse de él, y finalmente la *integridad* de ese fundamento explicativo para las consecuencias, que no nos muestran ni más ni menos que lo que fué admitido en la hipótesis y devuelven *a posteriori* analíticamente lo que fué pensado *a priori* sintéticamente, coincidiendo con ello. Así los conceptos de unidad, verdad y perfección, no completan la tabla trascendental de las categorías, como si ésta fuera incompleta, sino que, dejando a un lado enteramente la relación de esos conceptos con objetos, reducen el manejo de ellos a las reglas lógicas generales de la coincidencia del conocimiento consigo mismo.

SEGUNDO CAPÍTULO

De la analítica de los conceptos

DE LA DEDUCCIÓN DE LOS CONCEPTOS PUROS
DEL ENTENDIMIENTO

PRIMERA SECCIÓN

§ 13

De los principios de una deducción transcendental
en general.

Los maestros de derecho, al hablar de facultades y pretensiones, distinguen en un asunto jurídico la cuestión sobre lo que es de derecho (*quid juris*) de la que se refiere al hecho (*quid facti*) y, al exigir prueba de ambas, llaman *deducción* a la primera, que expone la facultad o la pretensión jurídica. Empleamos una multitud de conceptos empíricos, sin oposición de nadie, y nos consideramos autorizados, aun sin deducción, a darles un sentido y significación imaginada (1), porque tenemos siempre la experiencia a mano para demostrar su objetiva realidad. Hay sin embargo

(1) Supone Vaihinger que Kant escribió «valedera» en lugar de «imaginada». En alemán parécense bastante ambos vocablos, para justificar una errata del cajista. (N. del T.)

también conceptos usurpados, como v. g. *felicidad*, *destino*, que, si bien corren con casi general indulgencia, caen sin embargo a veces bajo la pregunta: *quid juris?* y entonces nos vemos en no poca perplejidad acerca de su deducción, no pudiendo adelantar ningún fundamento claro de derecho, ni por la experiencia ni por la razón, mediante el cual se aclarase la legitimidad de su uso.

Mas entre los muchos conceptos que constituyen la trama abigarrada del conocimiento humano, hay algunos que también están determinados para el uso puro *a priori* (enteramente independiente de toda experiencia) y la legitimidad de éstos necesita siempre una deducción; porque para mostrar que su uso es conforme a derecho, no bastan pruebas sacadas de la experiencia, siendo sin embargo necesario saber cómo esos conceptos pueden referirse a objetos, no tomados de ninguna experiencia. Por eso llamo *deducción trascendental* de los conceptos *a priori* la explicación del modo como esos conceptos *a priori* pueden referirse a objetos; y ésta se distingue de la deducción *empírica*, que señala el modo como un concepto ha sido adquirido por ex-

perencia y reflexión sobre la experiencia. Por tanto, la deducción empírica no se refiere a la legitimidad sino al hecho (*Factum*) de donde se ha originado la posesión.

Ahora tenemos ya dos clases de conceptos de muy distinta especie, los cuales sin embargo concuerdan unos con otros en que ambas clases se refieren enteramente *a priori* a objetos; son, a saber, los conceptos del espacio y del tiempo, como formas de la sensibilidad, y las categorías, como conceptos del entendimiento. Tratar de dar de ellos una deducción empírica sería un trabajo totalmente vano; pues lo distintivo de su naturaleza consiste precisamente en que se refieren a sus objetos, sin haber tomado de la experiencia nada para la representación de éstos. Si una deducción de ellos es necesaria, tendrá pues que ser siempre transcendental.

Sin embargo, de estos conceptos, como de todo conocimiento, se puede buscar en la experiencia, si no el principio de su posibilidad, al menos las causas ocasionales de su producción; entonces las impresiones de los sentidos dan el primer empuje para que se abra toda la fuerza de conocimiento respecto de

ellos y se lleve a cabo la experiencia; ésta encierra dos elementos muy heterogéneos, a saber, una *materia* para el conocimiento, por los sentidos, y una cierta *forma* para ordenar dicha materia, por la fuente interior del puro intuir y del puro pensar, los cuales, con ocasión de la primera, son puestos en ejercicio y producen conceptos. La indagación de los primeros esfuerzos que realiza nuestro poder de conocimiento, para elevarse desde las percepciones particulares hasta conceptos universales, tiene sin duda alguna una gran utilidad y hay que agradecer al famoso *Locke* el haber abierto el camino el primero. Pero una *deducción* de los conceptos puros *a priori* no se lleva nunca a cabo por ese medio, pues no está de ningún modo en esa vía, porque en razón de su uso futuro, que debe ser enteramente independiente de la experiencia, han de presentar esos conceptos una carta de naturaleza bien distinta de la que los hace provenir de experiencias. Esa derivación fisiológica, que se ha ensayado y que propiamente no puede llamarse deducción, porque concierne a una *quaestionem facti*, quiero denominarla, por eso, la explicación de la *posesión*

de un conocimiento puro. Es pues claro que de éste no puede haber más que una deducción transcendental y de ningún modo una empírica y que esta última, en lo que se refiere a los conceptos puros *a priori*, no es mas que una serie de ensayos vanos en que sólo puede ocuparse quien no ha comprendido la naturaleza enteramente peculiar de esos conocimientos.

Ahora bien, aunque se admita que el único modo de una posible deducción del conocimiento puro *a priori* es el que se haga por vía transcendental, no por eso se ve claramente que esa deducción sea tan absolutamente necesaria. Mas arriba hemos perseguido hasta sus fuentes los conceptos del espacio y del tiempo, mediante una deducción transcendental, y hemos explicado y determinado su validez objetiva *a priori*. Sin embargo, la geometría sigue su paso seguro, por entre conocimientos *a priori*, sin que pueda exigirle la filosofía un certificado de la procedencia pura y conforme a ley, de su concepto fundamental del espacio. Mas el uso del concepto no se refiere en esa ciencia más que al mundo exterior de los sentidos, de cuya

intuición es el espacio la forma pura y en donde por tanto todo conocimiento geométrico, ya que se funda en intuición *a priori*, tiene evidencia inmediata y los objetos son, por el conocimiento mismo, dados *a priori* (según su forma) en la intuición. En cambio con los *conceptos puros del entendimiento* comienza la necesidad inevitable de buscar la deducción trascendental, no solo de ellos mismos, sino también del espacio; porque, como no hablan de objetos con predicados de la intuición y la sensibilidad, sino con predicados del pensar puro *a priori* y se refieren a los objetos en general, sin las condiciones de la sensibilidad y no se fundan en la experiencia, ni pueden señalar, en la intuición *a priori*, objeto alguno sobre el cual funden su síntesis, antes de toda experiencia, resulta que no sólo despiertan sospechas acerca de la validez objetiva y las limitaciones de su uso, sino que hacen también equívoco aquél *concepto del espacio*, porque tienden a usarlo por encima de las condiciones de la intuición sensible; por lo cual fué necesario dar más arriba una deducción trascendental de este concepto. Así el lector tiene que convencerse de la imprescin-

dible necesidad de esta deducción trascendental, antes de dar un solo paso en el campo de la razón pura, porque si no andará como ciego y, después de errar de acá para allá, tendrá que volver a la ignorancia primera de donde partió. Mas ha de considerar también, de antemano, claramente, la inevitable dificultad, para no quejarse luego de obscuridad allí donde es el asunto mismo el que está profundamente escondido, o sentirse demasiado pronto hastiado en la tarea de apartar obstáculos; porque se trata o de abandonar enteramente todas las pretensiones de conocimiento que tiene la razón pura, su máspreciado campo, el que pasa los límites de toda experiencia posible, o de llevar a la perfección esta investigación crítica.

Hemos podido hacer comprender más arriba, sin gran trabajo, que los conceptos del espacio y del tiempo, como conocimientos *a priori*, tienen que referirse sin embargo necesariamente a objetos y hacen posible un conocimiento sintético de estos, independientemente de toda experiencia. Pues como solo mediante esas formas puras de la sensibilidad puede un objeto sernos aparente, es decir ser

un objeto de la intuición empírica, así resulta que espacio y tiempo son intuiciones puras, que encierran *a priori* la condición de la posibilidad de los objetos como fenómenos, y la síntesis en el espacio y el tiempo tienen validez objetiva.

Las categorías del entendimiento, en cambio, no nos representan las condiciones bajo las cuales objetos son dados en la intuición; por tanto pueden desde luego sernos objetos aparentes sin que hayan necesariamente de referirse a funciones del entendimiento y sin que este entendimiento haya de contener las condiciones *a priori* de dichos objetos. Por donde se muestra aquí una dificultad que no hemos encontrado en el campo de la sensibilidad; y es a saber: ¿*Cómo condiciones subjetivas del pensar* han de tener *validez objetiva*, es decir, deben ofrecer condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de los objetos? Pues sin funciones del entendimiento pueden desde luego darse fenómenos en la intuición. Tomo v. g., el concepto de causa, el cual significa una especie particular de síntesis, ya que tras algo (A) se pone, según una regla, algo (B), enteramente diferente. No es claro

a priori por qué unos fenómenos hayan de tener algo semejante (pues no se puede dar como prueba de ello experiencias, ya que la validez objetiva de ese concepto tiene que poderse exponer *a priori*); queda por tanto indeciso *a priori* si semejante concepto no será acaso totalmente vacío sin encontrar en ninguna parte objeto alguno entre los fenómenos. Pues que los objetos de la intuición sensible tienen que ser conformes a las condiciones formales de la sensibilidad, que están en el espíritu *a priori*, se advierte claramente porque si nó, no serían objetos para nosotros; pero que además hayan de ser conformes a las condiciones que necesita el entendimiento para la unidad sintética del pensar, esa es ya una conclusión que no es tan fácil de ver. Pues los fenómenos podrían muy bien, en todo caso, estar hechos de tal suerte que el entendimiento no los hallase conformes a las condiciones de su unidad y andar todo en confusión tal que, v. g., en la serie consecutiva de los fenómenos nada se ofreciese que nos proporcionase una regla de la síntesis y que correspondiese por tanto al concepto de causa y efecto, el cual entonces sería entera-



mente vano, nulo y sin sentido. Los fenómenos no obstante ofrecerían a nuestra intuición objetos; pues la intuición no necesita de ningún modo de las funciones del pensar.

Y quien piense librarse de la pesadumbre de estas investigaciones diciendo que la experiencia ofrece sin cesar ejemplos de semejante regularidad de los fenómenos, que dan ocasión bastante para separar de ella el concepto de causa y justificar al mismo tiempo la validez objetiva de este concepto, no advierte que el concepto de causa no puede originarse de esa manera sino que o se funda enteramente *a priori* en el entendimiento o hay que abandonarlo del todo como una mera fantasía. En efecto este concepto exige enteramente que algo (A) sea de tal modo que otro algo (B) le siga *necesariamente y según una regla absolutamente universal*. Los fenómenos proporcionan ciertamente casos, por los cuales es posible una regla según la cual algo acontece habitualmente; pero nunca que dicho acontecimiento sea necesario. Por eso tiene la síntesis de la causa y el efecto una dignidad, que no se puede expresar empíricamente, y es a saber: que el efecto no solo se añade a la cau-

sa sino que es puesto por ésta y es consecuencia de ésta. La estricta universalidad de la regla no es tampoco una propiedad de las reglas empíricas, las cuales, por inducción, no pueden alcanzar mas que una universalidad comparativa, es decir, una extensa posibilidad de aplicación. Ahora bien, el uso de los conceptos puros del entendimiento variaría enteramente si se las tratara solo como productos empíricos.

§ 14

Tránsito a la deducción trascendental de las categorías

No hay mas que dos casos posibles, en los cuales puedan coincidir las representaciones sintéticas con sus objetos, referirse necesariamente unas a otros y por decirlo así salirse al encuentro. O que sea el objeto el que hace posible la representación, o que esta sea la que hace posible el objeto. Si ocurre lo primero, entonces la relación es empírica y la representación no es nunca posible *a priori*. Y este es el caso de los fenómenos por lo que se refiere a cuanto en ellos pertenece a la sensación. Mas si ocurre lo segundo, puesto que

la representación en sí misma (aquí no se trata de su causalidad mediante la voluntad) no produce su propio objeto, según la existencia, habrá de ser la representación entonces determinante *a priori*, en lo que se refiere al objeto, cuando solo por ella sea posible conocer algo *como un objeto*. Hay empero dos condiciones bajo las cuales tan solo es posible el conocimiento de un objeto: primeramente *intuición*, por la cual es dado el objeto, pero sólo como fenómeno; y en segundo lugar, *concepto*, por el cual es pensado un objeto que corresponde a esa intuición. Mas de lo que antecede resulta claramente que la primera condición, a saber la condición bajo la cual tan solo pueden ser intuídos objetos, está, en realidad, *a priori* en el espíritu como base de los objetos según su forma. Con esta condición formal de la sensibilidad concuerdan pues necesariamente todos los fenómenos, porque sólo por ella pueden ser aparentes, es decir, ser empíricamente intuídos y dados. Ahora bien, se pregunta si no preceden también conceptos *a priori* como condiciones, bajo las cuales tan sólo algo es, no intuído, pero sí pensado como objeto en general; porque entonces todo

conocimiento empírico de los objetos es necesariamente conforme a esos conceptos, porque, sin presuponerlos, nada es posible como *objeto de la experiencia*. Mas toda experiencia contiene, además de la intuición de los sentidos, por la cual algo es dado, un *concepto* de un objeto, que está dado o aparece en la intuición; según esto, a la base de todo conocimiento de experiencia, habrá, como sus condiciones *a priori*, conceptos de objetos en general; por consiguiente la validez objetiva de las categorías, como conceptos *a priori*, descansará en que solo por ellas es posible la experiencia (según la forma del pensar). Pues entonces se referirán necesariamente y *a priori* a objetos de la experiencia, porque solo mediante ellas puede, en general, ser pensado un objeto de la experiencia.

La deducción transcendental de todos los conceptos *a priori* tiene pues un principio, hacia el cual debe enderezarse la investigación toda, y es a saber: que esos conceptos tienen que ser conocidos como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia (ya sea de la intuición que se encuentra en ella, o del pensamiento). Conceptos que proporcionan el

fundamento objetivo de la posibilidad de la experiencia, son necesarios, precisamente por ello. Mas el desarrollo de la experiencia, en donde se encuentran, no es su deducción (sino su ilustración), porque entonces no serían más que contingentes. Sin esa primordial referencia a la experiencia posible, en donde se presentan todos los objetos del conocimiento, no podría comprenderse la referencia de los conceptos a algún objeto (1).

(1) Hasta aquí coinciden la 1.^a y la 2.^a edición. La parte que sigue, en el texto, hasta el final de este § no se halla en la 1.^a edición. En su lugar dice esta como sigue: «Mas hay tres fuentes primordiales (capacidades o facultades del alma) que encierran las condiciones de la posibilidad de toda experiencia y no pueden a su vez ser derivadas de ninguna otra facultad del espíritu, y son: *sentido, imaginación y apercepción*. Sobre ellas se funda 1) la *synopsis* de lo múltiple *a priori* por el sentido; 2) la *síntesis* de ese múltiple por la imaginación; por último 3) la unidad de esa síntesis por la apercepción originaria. Todas estas facultades tienen, además del uso empírico, un uso trascendental que se refiere solo a la forma y es posible *a priori*. De este empero *por lo que se refiere a los sentidos*, hemos hablado más arriba en la primera parte y las otras dos facultades vamos a esforzarnos por conocerlas ahora, según su naturaleza».

El famoso *Locke*, a quien faltó hacer esta consideración, habiendo hallado en la experiencia conceptos puros del entendimiento, los derivó de la experiencia y sin embargo procedió con tanta *inconsecuencia* que se atrevió a ensayar de obtener con ellos conocimientos que pasan muy por encima de los límites de toda experiencia. *David Hume* conoció que para poder hacer esto último, era necesario que esos conceptos tuviesen su origen *a priori*. Pero no pudo explicarse como sea posible que el entendimiento tenga que pensar, como necesariamente enlazados en el objeto, conceptos que, en sí, en el entendimiento, no están enlazados, y no cayó tampoco en la cuenta de que acaso el entendimiento, por medio de esos conceptos mismos, pudiera ser el creador de la experiencia en donde sus objetos son hallados; así pues, apremiado por la necesidad, hubo de derivarlos de la experiencia (a saber, de una necesidad subjetiva, que se origina en la experiencia por frecuente asociación, y que luego consideramos falsamente como objetiva, y es la *costumbre*), pero procedió después con gran consecuencia, declarando que es imposible franquear los límites de

la experiencia con esos conceptos y con los principios a que ellos dan lugar. Pero la derivación *empírica* que ambos autores verificaron, no se compagina con la realidad de los conocimientos científicos *a priori* que poseemos, a saber: la *matemática pura* y la *ciencia universal de la naturaleza*, y por tanto queda refutada por el hecho (*Factum*).

El primero de esos dos hombres ilustres abrió ancho campo al *misticismo*; porque la razón, en cuanto advierte que se le concede permiso, no consiente ya mantenerse en sus limitaciones, por mucho que se le encomie la moderación. El segundo entregóse enteramente al *escepticismo*, porque había creído descubrir que era una ilusión de nuestra facultad de conocer lo que universalmente se tenía por razón.—Estamos ahora en el punto de hacer el ensayo de gobernar la razón felizmente por entre esos dos escollos, señalándole sus determinados límites y conservando sin embargo abierto para ella todo el campo de su actividad adecuada.

Sólo quiero dar antes la *definición* de las *categorías*. Son conceptos de un objeto en general, por medio de los cuales la intuición de

este es considerada como *determinada* con respecto a una de las *funciones lógicas* en los juicios. Así la función del juicio categórico es la de la relación del sujeto con el predicado, v. g., todos los cuerpos son divisibles. Mas con respecto al uso meramente lógico del entendimiento, queda indeterminado a cual de los dos conceptos se ha de dar la función del sujeto y a cual la del predicado. Pues se puede decir también: algo divisible es cuerpo. Mas, por medio de la categoría de substancia, cuando pongo bajo ella el concepto de cuerpo, queda determinado que su intuición empírica en la experiencia tiene que ser considerada siempre solo como sujeto, nunca como mero predicado; y así en todas las restantes categorías.

SEGUNDA SECCIÓN (1)

De la deducción de los conceptos puros
del entendimientoDEDUCCIÓN TRASCENDENTAL DE LOS CONCEPTOS
PUROS DEL ENTENDIMIENTO

§ 15

De la posibilidad de un enlace en general

Lo múltiple de las representaciones puede ser dado en una intuición, que es meramente sensible, es decir, mera receptibilidad; y la forma de esa intuición puede estar *a priori* en nuestra facultad de representación, sin ser, sin embargo, otra cosa que el modo como el sujeto es afectado. Pero el *enlace* (*conjunctio*) de un múltiple en general no puede nunca venir a nosotros por medio de los sentidos, y no puede tampoco, por lo tanto, estar contenido al mismo tiempo en la forma pura de la

(1) Toda esta segunda sección (§§ 15-17), hasta el final del libro primero, es una refundición completa de la parte correspondiente de la 1.^a edición. No podemos, por su gran extensión, dar en nota el texto de la 1.^a edición. Lo damos al final de la obra en el apéndice núm. 1. (N. del T.)

intuición sensible; pues es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa y como esta facultad debe llamarse entendimiento, a diferencia de la sensibilidad, resulta que todo enlace, seamos o no conscientes de él, sea un enlace de lo múltiple de la intuición o de varios conceptos, y, en el primer caso, de la intuición empírica o de la no empírica, es una acción del entendimiento, que vamos a designar con la denominación general de *síntesis*, para hacer notar así, al mismo tiempo, que no podemos representarnos nada como enlazado en el objeto, sin haberlo enlazado previamente nosotros mismos, y de todas las representaciones, es el *enlace* la única que no es dada por medio de objetos, sino que sólo por el sujeto mismo puede ser ejecutada, por ser un acto de su actividad propia. Fácilmente se advierte que esa acción ha de ser originariamente una e igualmente valedera para todo enlace y que la descomposición (*análisis*), que parece ser su contrario, la presupone, sin embargo, siempre; pues allí donde el entendimiento previamente no ha enlazado nada, no puede tampoco descomponer nada, porque solo por el entendimiento ha

tenido que darse a la facultad de representación algo como enlazado.

Mas el concepto del enlace contiene, además del concepto de lo múltiple y de la síntesis del mismo, también el de la unidad. Enlace es la representación de la unidad *sintética* de lo múltiple (1). La representación de esa unidad no puede por tanto nacer del enlace; más bien es ella la que hace posible el concepto del enlace, viniendo a añadirse a la representación de lo múltiple. Esa unidad que precede *a priori* a todos los conceptos del enlace, no es aquella categoría de la unidad (10), pues todas las categorías se fundan en funciones del juicio; en estas empero se piensa ya enlace y por lo tanto unidad de conceptos dados. La categoría presupone pues ya enlace. Así pues tenemos que buscar esa unidad (como unidad cualitativa, § 12) más alto, a

(1) Si las representaciones mismas son idénticas y puede por lo tanto ser pensada analíticamente la una mediante la otra, es cosa que no consideramos aquí. La *conciencia* de la una tiene que distinguirse siempre de la conciencia de la otra, por cuanto se trata de lo múltiple, y lo que aquí importa es la síntesis de esa (posible) conciencia.

saber en aquello que contiene el fundamento de la unidad de diferentes conceptos en el juicio, por lo tanto, de la posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico.

§ 16

De la unidad originariamente sintética de la apercepción

El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí. La representación que pueda ser dada antes de todo pensar, llámase *intuición*. Así pues todo múltiple de la intuición tiene una relación necesaria con el *yo pienso*, en el mismo sujeto en donde ese múltiple es hallado. Esa representación empero es un acto de la *espontaneidad*, es decir, que no puede ser considerada como perteneciente a la sensibilidad. Denomínola *apercepción pura*, para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, porque es aquella autoconciencia que, produciendo la representación *yo pienso* (que tiene que poder

acompañar a todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia), no puede ser deducida de ninguna otra. A su unidad doy el nombre de *unidad trascendental* de la autoconciencia, para señalar la posibilidad del conocimiento *a priori*, nacido de ella. Pues las múltiples representaciones, que son dadas en una cierta intuición, no serían todas ellas *mis* representaciones, si no perteneciesen todas ellas a una autoconciencia, es decir, que, como representaciones mías (aunque no sea yo consciente de ellas como tales), tienen que conformarse necesariamente con la condición bajo la cual tan solo pueden coexistir en una autoconciencia universal, pues de otro modo no me pertenecerían todas absolutamente. De este enlace originario pueden sacarse muchas consecuencias.

A saber; esa continua identidad de la percepción de un múltiple dado en la intuición, contiene una síntesis de las representaciones y no es posible sino por medio de la conciencia de esa síntesis. Pues la conciencia empírica, que acompaña a diferentes representaciones, es en sí dispersa y sin relación con la identidad del sujeto. Para que esa relación

sucedan no basta pues con que a cada representación acompañe yo conciencia, sino que he de *añadir* una a la otra y ser consciente de la síntesis de las mismas. Así pues, sólo porque puedo enlazar en *una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones* mismas, es decir, que la unidad *analítica* de la apercepción no es posible sino presuponiendo alguna unidad *sintética* (1).

(1) La unidad analítica de la conciencia es inherente a todos los conceptos comunes como tales; v. g. cuando pienso *rojo* en general, represéntome una cualidad que (como nota) puede hallarse en alguna parte o estar enlazada con otras representaciones; así pues, solo mediante una posible unidad sintética, previamente pensada, puedo representarme la analítica. Una representación que debe ser pensada como común a *representaciones diferentes*, es considerada como perteneciente a representaciones que tienen en sí, además de ella, alguna otra cosa *diferente*; por consiguiente tiene que pensarse previamente en unidad sintética con otras representaciones (aunque sólo sean posibles) antes de que pueda yo pensar en ella la unidad analítica de la conciencia que hace de ella un *conceptus communis*. Y así la unidad sintética de la apercepción es el punto más alto de donde ha de suspenderse todo uso del entendimiento y la lógica

El pensamiento siguiente: «estas representaciones dadas en la intuición *me* pertenecen todas», significa, según eso, tanto como: «las reúno en una autoconciencia o puedo, al menos, reunir las». Y aunque no es todavía la conciencia de la *síntesis* de las representaciones, sin embargo presupone la posibilidad de esta última, es decir, que solo porque puedo comprender en una conciencia lo múltiple de las representaciones, llamo a todas estas *mis* representaciones; pues si no, tendría un yo tan abigarrado y diferente, como representaciones tuviese conscientes. La unidad sintética de lo múltiple de las intuiciones, como dada *a priori*, es pues el fundamento de la identidad de la apercepción misma, que precede *a priori* a todo mi pensamiento determinado. Mas el enlace no está en los objetos y no puede ser tomado de ellos, v. g. mediante la percepción, y recogido así en el entendimiento; sino que es obra del entendimiento, el cual no es más que la facultad de enlazar *a priori* y reducir lo múltiple de representa-

misma, y con ella la filosofía trascendental; es más, aquella facultad es el entendimiento mismo.

ciones dadas bajo la unidad de la apercepción. Este principio es el más alto en todo el conocimiento humano.

Este principio, empero, de la necesaria unidad de la apercepción, aunque es idéntico y, por tanto, proposición analítica, declara sin embargo necesaria una síntesis de lo múltiple dado en una intuición, sin cuya síntesis no puede ser pensada aquella completa identidad de la autoconciencia. Pues por medio del *yo* como representación simple, nada múltiple es dado; éste no puede ser dado mas que en la intuición, que es diferente del *yo*, y sólo por medio de un *enlace* puede ser pensado en una conciencia. Un entendimiento en el cual todo lo múltiple fuese dado, a la vez, mediante la autoconciencia, *intuiría*; el nuestro solo puede *pensar* y tiene que buscar la intuición en los sentidos. Soy pues consciente del *yo* idéntico, con respecto a lo múltiple de las representaciones, dadas a mí en una intuición, porque a todas ellas llamo mis representaciones, que constituyen *una* sola. Mas esto significa que soy consciente *a priori* de una síntesis necesaria de las mismas, que se llama la unidad sintética originaria de la apercepción,

bajo la cual están todas las representaciones dadas a mí, pero bajo la cual también tienen ellas que ser reducidas por medio de una síntesis.

§ 17

El principio de la unidad sintética de la apercepción es el principio supremo de todo uso del entendimiento

El principio supremo de la posibilidad de toda intuición, con respecto a la sensibilidad, era, según la estética trascendental: que todo lo múltiple de aquélla se halla bajo las condiciones formales del espacio y del tiempo. El principio supremo de la misma con respecto al entendimiento es: que todo lo múltiple de la intuición se halla bajo las condiciones de la unidad sintética originaria de la apercepción (1) Bajo el primero de estos principios

(1) El espacio y el tiempo y todas las partes de los mismos son *intuiciones*, por tanto representaciones únicas, con lo múltiple que contienen (véase la estética trascendental). No son pues meros conceptos por medio de los cuales una y la misma conciencia se encuentre como contenida en muchas representaciones, sino muchas representaciones como contenidas en una sola y en la conciencia de esta, que por ende

están todas las múltiples representaciones de la intuición, por cuanto nos son *dadas*; y están bajo el segundo, por cuanto tienen que poder ser *enlazadas* en una conciencia; pues sin esta nada puede ser pensado o conocido, porque las representaciones dadas no tienen en común el acto de la apercepción: «yo pienso», y no serían por él comprendidas en una autoconciencia.

Entendimiento es, hablando en general, la facultad de los *conocimientos*. Estos consisten en la determinada referencia de las representaciones dadas a un objeto. *Objeto* empero es aquéllo en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada es *reunido*. Ahora bien, toda unión de representaciones exige unidad de la conciencia en la síntesis de las mismas. Consiguientemente la unidad de la conciencia es lo que constituye la referencia de las representaciones a un objeto, por tanto su validez objetiva y consiguientemente aquéllo por lo cual llegan a ser conocimientos y sobre lo

resulta compuesta; la unidad de la conciencia es pues *sintética*, y sin embargo originaria. Este carácter de *únicas* que tienen esas representaciones es importante en la aplicación. (Véase § 25).

cual descansa la posibilidad del entendimiento mismo.

El primer conocimiento puro del entendimiento, aquél sobre el que se funda todo su uso posterior, y que es también al mismo tiempo enteramente independiente de todas las condiciones de la intuición sensible, es pues el principio de la unidad *sintética* originaria de la apercepción. Así la mera forma de la intuición sensible externa, el espacio, no es aún conocimiento alguno; sólo proporciona lo múltiple de la intuición *a priori* para un conocimiento posible. Mas para conocer algo en el espacio, v. g. una línea, tengo que *trazarla*, y así llevar a cabo sintéticamente un determinado enlace de lo múltiple dado; de tal modo, que la unidad de esa acción es al mismo tiempo la unidad de la conciencia (en el concepto de una línea) y por ella tan solo es conocido un objeto (un determinado espacio). La unidad sintética de la conciencia es pues una condición objetiva de todo conocimiento; no que yo la necesite solo para conocer un objeto, sino que es una condición bajo la cual tiene que estar toda intuición, *para llegar a ser objeto para mí*, porque de otro modo, y sin

esa síntesis, lo múltiple no se uniría en una conciencia.

Esta última proposición misma es, como he dicho, analítica, aún cuando hace de la unidad sintética una condición de todo pensar; pues solo dice que todas *mis* representaciones en cualquier intuición dada tienen que estar bajo la condición por la cual tan solo puedo yo contarlas, en la identidad de mí mismo, como *mis* representaciones, y por tanto comprenderlas, bajo la expresión general: «yo pienso», como enlazadas sintéticamente en una apercepción.

Mas este principio no es sin embargo un principio para todo entendimiento posible en general, sino solo para aquél, cuya pura apercepción en la representación: «yo soy» no proporciona nada múltiple. Aquél otro entendimiento, cuya autoconciencia proporcionase al mismo tiempo lo múltiple de la intuición, un entendimiento, por cuya representación existiesen al mismo tiempo los objetos de esa representación, no necesitaría acto alguno particular de la síntesis de lo múltiple, para la unidad de la conciencia. Pero el entendimiento humano necesita ese acto porque piensa so-

lamente, y nó intuye. Mas para el entendimiento humano es aquél principio inevitablemente el primero, de tal modo que el entendimiento humano no puede formarse el menor concepto de otro entendimiento posible, ya sea uno que intuya por sí mismo, ya sea uno que aunque provisto de intuición sensible, la tenga de otra especie que la que se base en el espacio y el tiempo.

§ 18

Qué sea la unidad objetiva de la autoconciencia

La *unidad trascendental* de la apercepción es la que une en un concepto del objeto todo lo múltiple dado en una intuición. Por eso llámase *objetiva* y debe distinguirse de la unidad subjetiva de la conciencia, que es una *determinación del sentido interno*, por la cual lo múltiple de la intuición es dado empíricamente para aquel enlace. Que yo pueda *empíricamente* tener conciencia de lo múltiple como simultáneo o como sucesivo, es cosa que depende de circunstancias o condiciones *empíricas*. Por eso la unidad empírica de la conciencia, por asociación de las representaciones, se refiere a un fenómeno y es enteramente con-

tingente. En cambio, la forma pura de la intuición en el tiempo, como mera intuición en general, que contiene un múltiple dado, se halla bajo la unidad originaria de la conciencia, exclusivamente por la referencia necesaria de lo múltiple de la intuición a un *yo pienso*, y por lo tanto por la síntesis pura del entendimiento, la cual está *a priori* a la base de la empírica. Aquella unidad es la única objetivamente valedera; la unidad empírica de la apercepción, que nosotros aquí no consideramos y que solo es derivada *in concreto* de la primera, bajo condiciones dadas, no tiene más que una validez subjetiva. Unos enlazan la representación de cierta palabra con una cosa, otros con otra cosa; y la unidad de la conciencia, en aquello que es empírico, no es necesaria y universalmente valedera con respecto a lo que es dado.

§ 19

La forma lógica de todos los juicios consiste en la unidad objetiva de la apercepción de los conceptos contenidos en ellos

Nunca ha podido satisfacerme la explicación que los lógicos dan del juicio en general. Se-

gún ellos dicen, es el juicio la representación de una relación entre dos conceptos. Sin disputar aquí con ellos acerca del defecto de su explicación, que en todo caso, conviene sólo a los juicios categóricos, y no a los hipotéticos y disyuntivos (estos últimos no contienen una relación entre conceptos, sino entre juicios), hago notar tan solo (prescindiendo de que muchas consecuencias desgraciadas se han originado en ese defecto de la lógica), (1), que no se determina en qué consiste esa *relación*.

Pero si yo investigo más exactamente la referencia de los conocimientos dados en todo juicio y la distingo, como perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la

(1) La extensa teoría de las cuatro figuras del silogismo se refiere sólo a los raciocinios categóricos y aun cuando no es más que el arte de esconder consecuencias inmediatas bajo las premisas de un raciocinio puro y hacer creer de ese modo que hay más especies de raciocinios que los de la primera figura, no hubiera alcanzado por eso sólo una fortuna muy considerable, si no hubiese conseguido dar a los juicios categóricos una autoridad exclusiva, como juicios a los cuales todos los demás han de referirse; lo cual empero es falso, según el § 9.



imaginación reproductiva (relación que tiene solo una validez subjetiva), entonces hallo que un juicio no es otra cosa que el modo de reducir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de la apercepción. Para eso está la cópula «es», en los juicios, para distinguir la unidad objetiva de representaciones dadas, de la subjetiva. Pues esa cópula señala la referencia de las representaciones a la apercepción originaria y la *unidad necesaria* de las mismas, aun cuando el juicio sea empírico y por tanto contingente, como v. g.: los cuerpos son pesados. Con esto no quiero decir que esas representaciones pertenezcan *necesariamente* unas a otras en la intuición empírica, sino que pertenecen unas a otras, mediante la *unidad necesaria* de la apercepción, en la síntesis de las intuiciones, es decir, según principios de la determinación objetiva de todas las representaciones, por cuanto puede de ella salir conocimiento, principios que todos ellos son derivados del de la unidad transcendental de la apercepción. Sólo así se transforma esa relación en *juicio*, es decir, en una relación *objetivamente valedera* y se distingue suficientemente de la relación de esas mismas repre-

sentaciones, en la cual hubiere solo validez subjetiva, v. g., según leyes de la asociación. Según estas últimas podría yo decir solamente, cuando sostengo un cuerpo, que siento una presión del peso; y no podría decir: el cuerpo, él, es pesado, lo cual significa que estas dos representaciones están enlazadas en el objeto, es decir sin distinción del estado del sujeto, y no solo juxtapuestas en la percepción (por mucho que ésta se repita).

§ 20

Todas las intuiciones sensibles están bajo las categorías, que son las condiciones bajo las cuales solamente lo múltiple de aquéllas intuiciones puede comprenderse en una conciencia

Lo múltiple dado en una intuición sensible está necesariamente bajo la unidad sintética originaria de la apercepción; porque solo mediante ésta, es posible la *unidad* de la intuición (§ 17). Aquélla acción empero del entendimiento, por medio de la cual lo múltiple de representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) es reducido bajo una apercepción en general, es la función lógica de los juicios (§ 19). Todo lo múltiple pues, en cuanto es

dado en *una* intuición empírica, está determinado con respecto a una de las funciones lógicas en los juicios, por medio de la cual es reducido a una] conciencia en general. Mas las *categorías* no son otra cosa que esas mismas funciones en los juicios, en cuanto lo múltiple de una intuición dada está determinado con respecto a ellas (§ 14). Así pues lo múltiple en una intuición dada se halla necesariamente bajo categorías.

§ 21

Observación

Una multiplicidad, contenida en una intuición que llamo *mía*, es representada, por la síntesis del entendimiento, como perteneciente a la *necesaria* unidad de la autoconciencia, y esto sucede mediante la categoría. (1) Esta demuestra, pues, que la conciencia empírica de lo múltiple dado de una intuición se halla

(1) El argumento se funda en la *unidad* representada *de la intuición*, unidad por la cual un objeto es dado y que encierra siempre una síntesis de lo dado múltiple para una intuición y contiene ya la referencia de este último a la unidad de la apercepción.

bajo una autoconciencia pura *apriori*, del mismo modo que la intuición empírica se halla bajo una intuición pura, que igualmente tiene lugar *a priori*.—En la proposición anterior está hecho pues el comienzo de una *deducción* de los conceptos puros del entendimiento, en la cual, puesto que las categorías se originan solo en el entendimiento *independientemente de la sensibilidad*, debo hacer abstracción también del modo cómo lo múltiple para una intuición empírica es dado, y solo fijarme en la unidad que se añade a la intuición por el entendimiento, mediante la categoría. Más adelante (§ 26) se mostrará por la manera cómo en la sensibilidad es dada la intuición empírica, que la unidad de la misma no es otra que la que la categoría, según lo antes dicho en el § 20, prescribe a lo múltiple de una intuición dada en general, y habiendo pues explicado su validez *a priori* con respecto a todos los objetos de nuestros sentidos, solo entonces será realizado por completo el propósito de la deducción.

Pero no podía, en la prueba anterior, hacer abstracción de una parte; y es que lo múltiple para la intuición tiene que ser *dado* aún

antes de la síntesis del entendimiento e independientemente de ella ¿Cómo? Esto queda aquí indeterminado. Pues si quisiera pensar un entendimiento que por sí mismo intuyese (como v. g. un entendimiento divino que no se representase objetos dados, sino por cuya representación fuesen los objetos mismos al mismo tiempo dados o producidos), entonces, con respecto a un conocimiento semejante, no tendrían significación alguna las categorías. Estas son solo reglas para un entendimiento, cuya facultad toda consiste en pensar, es decir en la acción de reducir a la unidad de la apercepción la síntesis de lo múltiple, que le es dado por otra parte en la intuición, entendimiento pues que no conoce nada por sí, sino que ordena y enlaza tan solo la materia para el conocimiento, la intuición, que tenía que serle dada por el objeto. Pero el fundamento de esa peculiaridad de nuestro entendimiento, que consiste en llevar a cabo la unidad de la apercepción *a priori*, mediante solas las categorías y con esa precisa especie y ese preciso número de categorías, es tan imposible de exponer como el fundamento de por qué tenemos precisamente estas y no otras

funciones del juicio, o de por qué el espacio y el tiempo son las únicas formas de nuestra intuición posible.

§ 22

La categoría no tiene otro uso para el conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de la experiencia.

Pensar un objeto y *conocer* un objeto no es, pues, lo mismo. En el conocimiento hay efectivamente dos partes; primero el concepto, por el cual en general un objeto es pensado (la categoría) y segundo la intuición por la cual el objeto es dado; pues si al concepto no pudiese serle dada una intuición correspondiente, sería un pensamiento según la forma, pero sin ningún objeto, no siendo posible, por medio de él, conocimiento de cosa alguna; porque no habría nada ni podría haber nada a que pudiera aplicarse mi pensamiento. Ahora bien, toda intuición posible para nosotros es sensible (estética); así pues el pensamiento de un objeto en general, por medio de un concepto puro del entendimiento, no puede llegar a ser en nosotros conocimiento más que cuando ese concepto puro del entendi-

miento es referido a objetos de los sentidos. La intuición sensible es o bien intuición pura (espacio y tiempo) o bien intuición empírica de aquéllo que, en el espacio y en el tiempo, es representado inmediatamente como real por la sensación. Mediante determinación de la primera podemos adquirir conocimiento *a priori* de objetos (en la matemática), pero sólo según su forma como fenómenos; permanece aún indeciso si puede haber cosas que hayan de ser intuídas en esa forma. Por consiguiente, todos los conceptos matemáticos no son por sí conocimientos; a no ser que su pongamos que hay cosas que no se pueden exponer para nosotros más que en la forma de aquella intuición pura sensible. Pero no se dan *cosas* en el *espacio* y en el *tiempo* sino en cuanto que son percepciones (representaciones acompañadas por sensación), y, por tanto, solo mediante representación empírica. Por consiguiente, los conceptos puros del entendimiento, aún cuando son aplicados a intuiciones *a priori* (como en la matemática), no producen conocimiento más que en cuanto este conocimiento (y por tanto también, por medio de él, los conceptos puros del entendi-

miento) pueden ser aplicados a intuiciones empíricas. Por consiguiente, las categorías no nos propocionan, por medio de la intuición, conocimiento alguno de las cosas, a no ser tan solo por su posible aplicación a la *intuición empírica*, es decir, que sirven solo para la posibilidad del *conocimiento* empírico. Este empero se llama *experiencia*. Por consiguiente, no obtienen las categorías uso para el conocimiento de las cosas, más que en cuanto estas son admitidas como objetos de experiencia posible.

§ 23

La proposición anterior es de la mayor importancia; pues determina los límites del uso de los conceptos puros del entendimiento, con respecto a los objetos, del mismo modo que la Estética trascendental determinó los límites del uso de la forma pura de nuestra intuición sensible. Espacio y tiempo valen como condiciones de la posibilidad de que nos sean dados objetos, no más que para objetos de los sentidos, por tanto, solo de la experiencia. Por encima de esos límites, nada representan; pues están solo en los sentidos

y no tienen, fuera de ellos, realidad alguna. Los conceptos puros del entendimiento están libres de esta limitación y se extienden a objetos de la intuición en general, sea semejante o no a la nuestra, con tal solamente de que sea sensible y no intelectual. Mas esa extensión de los conceptos, mayor que la de *nuestra* intuición sensible, no nos sirve para nada. Pues son entonces conceptos vanos de objetos, de los cuales no podemos juzgar, ni siquiera si son posibles o no; son meras formas del pensamiento, sin realidad objetiva, porque no disponemos de ninguna intuición, a la cual pueda aplicarse la unidad sintética de la apercepción, que sólo aquellas formas contienen, y por cuya aplicación pueden determinar un objeto. *Nuestra* intuición sensible y empírica es la única que puede proporcionarles sentido y significación.

Si admitimos pues como dado el objeto de una intuición *no sensible*, podemos desde luego representarlo por medio de todos los predicados que están ya en la presuposición *de que no le conviene nada de lo perteneciente a la intuición sensible*: que no es extenso o no está en el espacio, que la duración del mismo no

es tiempo, que en él no hay variación (sucesión de determinaciones en el tiempo), etc. Mas no es propiamente conocimiento el exponer tan sólo lo que *no es* la intuición del objeto, sin poder decir lo que en ella está contenido; pues entonces no he representado la posibilidad de un objeto para mi concepto puro del entendimiento, porque no he podido dar intuición alguna que le corresponda sino solo decir que la nuestra no vale para él. Pero lo principal aquí es que ni una sola categoría podría aplicarse a ese algo: por ejemplo el concepto de una substancia, es decir, de algo que solo puede existir como sujeto y nunca empero como mero predicado; y no sabría si puede haber alguna cosa que corresponda a esa determinación del pensamiento, si una intuición empírica no me diese el caso de la aplicación. Mas ya se hablará posteriormente de esto.

§ 24

De la aplicación de las categorías a objetos de los sentidos en general

Los conceptos puros del entendimiento se refieren, mediante el mero entendimiento, a

objetos de la intuición en general, sin que se determine si es la nuestra o alguna otra, aunque ha de ser sensible; pero por eso precisamente son meras *formas del pensamiento*, por las cuales no se conoce objeto alguno determinado. La síntesis o enlace de lo múltiple en los mismos se refirió solo a la unidad de la apercepción y era por eso el fundamento de la posibilidad del conocimiento *a priori*, por cuanto descansa en el entendimiento y por tanto no solo es transcendental sino también puramente intelectual. Pero como en nosotros hay una cierta forma de la intuición sensible *a priori*, que descansa en la receptividad de la facultad representativa (sensibilidad), puede el entendimiento, como espontaneidad, determinar el sentido interno, mediante lo múltiple de representaciones dadas, conforme a la unidad sintética de la apercepción, y pensar así la unidad sintética de la apercepción de lo múltiple de la *intuición sensible a priori*, como la condición bajo la cual todos los objetos de nuestra intuición (la humana) necesariamente tienen que estar; mediante esto, pues, reciben las categorías, como meras formas de pensamiento, realidad objetiva, es

decir aplicación a objetos que pueden ser nos dados en la intuición, pero solo como fenómenos; pues solo de estos podemos tener intuición *a priori*.

Esta *síntesis* de lo múltiple de la intuición sensible, que es *a priori* posible y necesaria, puede llamarse *figurada* (*synthesis speciosa*), a diferencia de aquella que con respecto a lo múltiple de una intuición en general sería pensada en la mera categoría y se llama enlace del entendimiento (*synthesis intellectualis*); ambas son *trascendentales*, no solo porque actúan *a priori*, sino también porque fundan la posibilidad de otro conocimiento *a priori*.

Mas la *síntesis figurada*, cuando se refiere simplemente a la unidad originariamente sintética de la apercepción, es decir, a la unidad trascendental pensada en las categorías, debe llamarse la *síntesis trascendental de la imaginación*, a diferencia del enlace meramente intelectual. *Imaginación* es la facultad de representar en la intuición un objeto aún *sin que esté presente*. Mas como toda nuestra intuición es sensible, pertenece la imaginación a la *sensibilidad*, por la condición subjetiva bajo la cual tan solo puede ella dar a los con-

ceptos puros del entendimiento una intuición correspondiente; pero, sin embargo, en cuanto que su síntesis es un ejercicio de la espontaneidad, la cual es determinante y no, como el sentido, meramente determinable y puede por lo tanto determinar el sentido, según su forma, conforme a la unidad de la apercepción, es la imaginación en este respecto una facultad de determinar *a priori* la sensibilidad, y su síntesis de las intuiciones, *conforme a las categorías*, debe ser la síntesis transcendental de la *imaginación*, la cual es un efecto del entendimiento en la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (al mismo tiempo fundamento de todas las demás) a objetos de la intuición posible para nosotros. Como síntesis figurada, distínguese de la intelectual (que se hace sin la imaginación, solo por el entendimiento). En cuanto la imaginación empero es espontaneidad, la llamo también a veces imaginación *productiva*, distinguiéndola así de la *reproductiva*, cuya síntesis está exclusivamente sometida a leyes empíricas, a saber, las de la asociación y por eso en nada contribuye a la explicación de la posibilidad del conocimiento *a priori* y por tanto no pertene-

ce a la filosofía trascendental, sino a la psicología.

*
* * *

Este es el momento de explicar la paradoja que hubo de extrañar al lector en la exposición de la forma del sentido interno (§ 8) (1). Es esta paradoja la de que ese sentido nos expone a la conciencia no como somos nosotros mismos, sino como nos aparecemos, porque nosotros no hacemos más que intuirnos como somos *afectados* interiormente; y esto parece ser contradictorio, pues que nosotros tenemos así que comportarnos como pacientes respecto de nosotros mismos; por eso, en los sistemas de psicología se suele considerar el *sentido interno* como idéntico a

(1) En el texto, dice «(§ 6)». Mas si se lee el párrafo 6, no se encuentra nada que se refiera explícitamente a la paradoja de que nuestro espíritu sea afectado interiormente por sí mismo, siendo, pues, a un tiempo agente y paciente. En cambio el § 8 expone esa idea. En consecuencia, propone el Dr. Gawronsky que se sustituya el 6 por el 8. Görland acepta la corrección en su edición. Hemos seguido esta mejora del texto. (N. del T.)

la facultad de la *apercepción* (que nosotros hemos distinguido cuidadosamente).

Lo que determina el sentido interno es el entendimiento y su originaria facultad de enlazar lo múltiple de la intuición, es decir, de reducirlo bajo una *apercepción* (como aquello en que descansa su misma posibilidad). Mas como el entendimiento en nosotros hombres no es una facultad de la intuición, y aunque ésta fuese dada en la sensibilidad, no puede acogerla *en sí* para enlazar, por decirlo así, lo múltiple *de su propia* intuición, resulta que su síntesis, cuando se le considera por sí sólo, no es más que la unidad de la acción, de la que tiene conciencia como tal, aun sin sensibilidad, interiormente, con respecto a lo múltiple que, según la forma de la intuición de ésta, puede serle dado. El entendimiento ejerce pues, bajo la denominación de *síntesis transcendental de la imaginación*, aquella acción sobre el sujeto *pasivo*, cuya *facultad* él es; de la cual decimos con razón que por ella es afectado el sentido interno. La *apercepción* y su unidad sintética está tan lejos de ser idéntica al sentido interno, que aquella, como fuente de todo enlace, se refiere a lo múltiple

de las *intuiciones en general* y, bajo el nombre de las categorías, a *objetos en general*, antes de toda intuición sensible; en cambio, el sentido interno encierra la mera *forma* de la intuición, pero sin enlace de lo múltiple en la misma, por tanto no encierra aún ninguna intuición *determinada*, la cual es solo posible por la conciencia de la determinación de lo múltiple, mediante la acción trascendental de la imaginación (influjo sintético del entendimiento sobre el sentido interno) que he llamado la síntesis figurada.

Y esto lo percibimos siempre en nosotros. No podemos pensar una línea, sin *trazarla* en el pensamiento; ni pensar un círculo, sin *describirlo*; ni representar las tres dimensiones del espacio, sin hacer salir desde el mismo punto tres líneas perpendiculares. No podemos representar el tiempo mismo sin que, por el *trazado* de una línea recta (que debe ser la representación externa figurada del tiempo) atendamos simplemente a la acción de la síntesis de lo múltiple, por la cual determinamos sucesivamente el sentido interno, atendiendo así a la sucesión de esa determinación en el mismo. El movimiento, como

acción del sujeto, (no como determinación de un objeto (1)), por consiguiente la síntesis de lo múltiple en el espacio, si hacemos abstracción de éste y atendemos sólo a la acción por la cual determinamos el *sentido interno* según su forma, es el que produce el concepto de la sucesión. El entendimiento pues no *encuentra* en este sentido interno ese enlace de lo múltiple, sino que lo *produce*, al *afectar* dicho sentido. Pero ¿cómo el yo que piensa es distinto del yo que se intuye a sí mismo (ya que puedo representarme aún otro modo de intuición al menos como posible), y sin embargo es idéntico a él como el mismo sujeto? ¿Cómo, pues, puedo decir: «yo, en tanto que inteligencia y sujeto *pensante*, me conozco a mí mismo como objeto *pensado*, en cuanto además me soy dado en la intuición, como los

(1) El movimiento de un objeto en el espacio no pertenece a una ciencia pura, por consiguiente tampoco a la geometría; porque no puede conocerse *a priori*, sino por experiencia, que algo sea móvil. Pero el movimiento como *descripción* de un espacio es un acto puro de la síntesis sucesiva de lo múltiple en la intuición externa en general, por medio de la imaginación productiva, y no sólo pertenece a la geometría, sino incluso a la filosofía transcendental.

demás fenómenos, no como soy ante el entendimiento, sino como me aparezco?» Estas preguntas no encierran ni más ni menos dificultad que la de cómo pueda ser yo para mí mismo, en general, un objeto de la intuición y de las percepciones interiores. Mas ello tiene realmente que ser así, como puede exponerse claramente, si se deja al espacio el valor de una mera forma pura de los fenómenos del sentido externo, considerando que no podemos representar el tiempo—que no es sin embargo objeto alguno de intuición externa—más que con la imagen de una línea, en cuanto la trazamos, sin cuyo modo de exposición no podríamos conocer la unidad de su dimensión; de igual manera tenemos siempre que tomar la determinación de los períodos o de las épocas, para todas las percepciones internas, de aquello que las cosas exteriores nos presentan de mudable, por consiguiente tenemos que ordenar las determinaciones del sentido interno, como fenómenos en el tiempo, precisamente del mismo modo que ordenamos en el espacio las del sentido externo; por lo tanto, si acerca de estas últimas concedemos que sólo conocemos objetos en cuanto

somos exteriormente afectados, debemos también confesar que, en el sentido interno, sólo nos intuimos tales como somos interiormente afectados *por nosotros mismos*, es decir que, en lo que a la intuición interna se refiere, conocemos nuestro propio sujeto como fenómeno, no empero según lo que es en sí mismo (1).

§ 25

En cambio, en la síntesis trascendental de lo múltiple de las representaciones en general, por tanto en la unidad sintética originaria de la apercepción, tengo conciencia de mí mismo, no cómo me aparezco ni tampoco *cómo* soy en mí mismo, sino solamente *de que* soy. Esa *representación* es un *pensamiento*, no una *intuición*. Ahora bien, como para el *conoci-*

(1) No veo como se pueda encontrar tanta dificultad en que el sentido interno sea afectado por nosotros mismos. Todo acto de la *atención* puede darnos un ejemplo de ello. El entendimiento aquí determina siempre el sentido interno, conforme al enlace que piensa, produciendo una intuición interna que corresponde a lo múltiple en la síntesis del entendimiento. Cada cual podrá percibir en sí mismo cuan comúnmente es el espíritu afectado así.

miento de nosotros mismos se exige—además de la acción del pensar, que reduce a la unidad de la apercepción lo múltiple de toda intuición posible—una determinada especie de intuición, por la cual es dado ese múltiple, así resulta que mi propio ser no es ciertamente fenómeno (y mucho menos mera ilusión), pero la determinación de mi existencia (1) solo puede ocurrir según la forma del sentido interno, en el modo particular como lo múlti-

(1) El «yo pienso» expresa el acto de determinar mi existencia. La existencia está pues dada en él, pero no por eso está dado el modo como yo deba determinarla, es decir poner en mí lo múltiple perteneciente a ella. Para esto hace falta intuición de mí mismo, que tiene a su base una forma dada a *priori*, es decir, el tiempo, que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable. Mas como no tengo otra intuición de mí mismo que me dé lo *determinante* en mí—de cuya espontaneidad tan sólo tengo conciencia—antes del acto de *determinar*, como el *tiempo* dá lo determinable, por eso no puedo determinar mi existencia como la de un ser activo por sí mismo, sino que me represento solo la espontaneidad de mi pensar, es decir del determinar, y mi existencia permanece siempre sensible, es decir determinable como existencia de un fenómeno. Sin embargo, esa espontaneidad hace que me denomine *inteligencia*.

ple, que yo enlazo, es dado en la intuición interna; según esto pues, no tengo *conocimiento* alguno de mi mismo, tal *como soy*, sino solo tal *como me aparezco* a mi mismo. Tener de sí mismo conciencia no es pues, ni con mucho, un conocimiento de sí mismo, prescindiendo de todas las categorías que constituyen el pensar de un *objeto en general* por enlace de lo múltiple en una apercepción. Así como para el conocimiento de un objeto distinto de mí, necesito, además del pensamiento de un objeto *en general* (en la categoría), una intuición, por la cual determino aquél concepto general, de igual modo necesito también para el conocimiento de mí mismo, además de la conciencia o además de pensarme, una intuición de lo múltiple en mí, por la cual determino aquél pensamiento; y yo existo como inteligencia, que tiene conciencia tan solo de su facultad de enlazar, pero que, sometida, con respecto a lo múltiple que debe enlazar, a una condición restrictiva llamada sentido interno, no puede hacer intuible aquél enlace sino según relaciones de tiempo, las cuales están fuera de los conceptos propiamente dichos del entendimiento, y no puede por tanto conocerse mas

que como se aparece a sí misma, con referencia a una intuición (que no puede ser intelectual y dada por el mismo entendimiento), y nó como se conocería, si su *intuición* fuera intelectual.

§ 26

Deducción trascendental del posible uso universal empírico de los conceptos puros del entendimiento.

En la *deducción metafísica*, quedó mostrando el origen de las categorías *a priori*, en general, por su completa concordancia con las funciones lógicas universales del pensar; en la *trascendental* empero fué expuesta la posibilidad de las mismas como conocimientos *a priori* de objetos de una intuición en general (§ 20, 21). Ahora debe explicarse la posibilidad de conocer *a priori*, *por categorías*, los objetos que *puedan presentarse a nuestros sentidos*, no según la forma de su intuición, sino según las leyes de su enlace, la posibilidad pues de prescribir la ley, por decirlo así a la naturaleza y de hacerla incluso posible. Pues sin esa su capacidad no se vería bien cómo todo lo que pueda presentarse a nuestros sentidos tiene que caer bajo las leyes que

se originan *a priori* del solo entendimiento.

Ante todo, advierto que por *síntesis de la aprehensión* entiendo la composición de lo múltiple en una intuición empírica, por la cual se hace posible la percepción, es decir la conciencia empírica de la misma (como fenómeno).

Tenemos *formas* de la intuición sensible *a priori*, tanto externa como interna, en las representaciones del espacio y del tiempo y la síntesis de la aprehensión de lo múltiple del fenómeno debe siempre serles conforme, porque no puede ella misma ocurrir más que según aquélla forma. Pero el espacio y el tiempo no son solo representados *a priori* como *formas*, sino como intuiciones mismas (que encierran un múltiple), con la determinación pues de la *unidad* de ese múltiple en ellas (véase la Estética transcendental). (1) Así pues

(1) El espacio representado como *objeto* (como la geometría realmente lo necesita), encierra algo más que la mera forma de la intuición, encierra *conjunción* de lo múltiple, dado según la forma de la sensibilidad, en una representación *intuitiva*, de modo que la *forma de la intuición* dá solo lo múltiple, la *intuición formal* empero dá la unidad de la representación. Esta

la *unidad de la síntesis* de lo múltiple, fuera o dentro de nosotros, y por ende también cierto *enlace*, al que ha de ser conforme todo lo que deba ser determinadamente representado en el espacio o en el tiempo, está ya dado al mismo tiempo *a priori*, *con* (y nó en) esas intuiciones, como condición de la síntesis de toda *aprehensión*. Esta unidad sintética empero no puede ser otra que la del enlace de lo múltiple de una *intuición* dada *en general*, en una conciencia originaria, conforme a las categorías, aplicada solo a nuestra *intuición sensible*. Por consiguiente toda síntesis, mediante la cual incluso la percepción se hace posible, está bajo las categorías; y como la experiencia es conocimiento por medio de percepciones encadenadas, son pues las categorías condi-

unidad habiala yo atribuído, en la Estética, solo a la sensibilidad, para observar solamente que precede a todo concepto, si bien presupone una síntesis, que no pertenece a los sentidos, pero por la cual son ante todo posibles todos los conceptos de espacio y tiempo. Pues como por ella (ya que el entendimiento determina la sensibilidad) son *dados* el espacio o el tiempo como intuiciones, pertenece la unidad de esa intuición *a priori* al espacio y al tiempo y no al concepto del entendimiento (§ 24).

ciones de la posibilidad de la experiencia y valen por tanto *a priori* también para todos los objetos de la experiencia.

* * *

Así, pues, cuando por ejemplo de la intuición empírica de una cosa, por aprehensión de lo múltiple en ella, hago una percepción, tengo a la base la *necesaria unidad* del espacio y de la intuición sensible exterior en general y dibujo, por decirlo así, su figura, conforme a esa unidad sintética de lo múltiple en el espacio. Pero esa misma unidad sintética, si hago abstracción de la forma del espacio, tiene su asiento en el entendimiento y es la categoría de la síntesis de lo homogéneo en una intuición en general, es decir, la categoría de la *magnitud*, a la cual por tanto tiene que ser completamente conforme aquella síntesis de la aprehensión, es decir la percepción (1).

(1) De ese modo queda demostrado: que la síntesis de la aprehensión, que es empírica, tiene necesariamente que ser conforme a la síntesis de la apercepción, que es intelectual y está contenida enteramente *a priori* en la categoría. Es una y la misma espontaneidad que allí bajo el nombre de imaginación

Cuando percibo (en otro ejemplo) el agua que se hiela, aprehendo dos estados (el líquido y el sólido), como tales, que se hallan uno frente a otro en una relación de tiempo. Pero en el tiempo que pongo a la base del fenómeno como *intuición* interna, me represento necesariamente la *unidad* sintética de lo múltiple, sin la cual aquella relación no podría ser *determinadamente* dada en una intuición (con respecto a la sucesión del tiempo). Ahora bien, esa unidad sintética, como condición *a priori* bajo la cual enlace lo múltiple de una *intuición en general*, es, si hago abstracción de la forma constante de mi intuición interna o sea del tiempo, la categoría de la *causa*, por la cual, cuando la aplico a mi sensibilidad, determino *en el tiempo en general, según su relación todo lo que ocurre*. Así pues la aprehensión en semejante suceso y por tanto el suceso mismo, según la posible percepción, se halla bajo el concepto de *la relación de los efectos y las causas*; y así en todos los demás casos.

* * *

Las categorías son conceptos que prescriben y aquí bajo el de entendimiento, pone enlace en lo múltiple de la intuición.



ben leyes *a priori* a los fenómenos y, por tanto, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*); ahora bien, como esas leyes no son deducidas de la naturaleza, ni se rigen por ella como su modelo (pues si no serían meramente empíricas), se pregunta: ¿cómo hay que comprender que la naturaleza tenga que regirse por ellas, es decir cómo pueden ellas determinar *a priori* el enlace de lo múltiple de la naturaleza, sin tomarlo de ésta? Aquí está la solución de este enigma.

El que las leyes de los fenómenos en la naturaleza deban coincidir con el entendimiento y su forma *a priori*, es decir, con su facultad de enlazar lo múltiple en general, no es más extraño que el que los fenómenos mismos deban coincidir con la forma de la intuición sensible *a priori*. Pues las leyes no existen en los fenómenos, sino en relación con el sujeto a quien los fenómenos son inherentes, por cuanto ese sujeto tiene entendimiento; de la misma manera que los fenómenos no existen en sí, sino solo relativamente al mismo ser, por cuanto tiene sentidos. A las cosas en sí mismas correspondería necesariamente su

legalidad, aun fuera de un entendimiento que las conociese. Pero los fenómenos son sólo representaciones de las cosas, que existen desconocidas en lo que puedan ser en sí. Mas como meras representaciones, no se sujetan a otra ley de encadenamiento que a aquella que prescribe el entendimiento encadenante. Ahora bien, la que encadena lo múltiple de la intuición sensible es la imaginación, que depende del entendimiento por la unidad de su síntesis intelectual y depende de la sensibilidad por la multiplicidad de la aprehensión. Mas como de la síntesis de la aprehensión depende toda percepción posible y como esa misma síntesis empírica depende de la trascendental y, por tanto, de las categorías, deben todas las percepciones posibles—y, por ende, también todo lo que pueda llegar a la conciencia empírica, es decir, todos los fenómenos de la naturaleza, según su enlace—hallarse bajo las categorías, de las cuales depende la naturaleza (considerada sólo como naturaleza en general) como el fundamento originario de su necesaria legalidad (como *natura formaliter spectata*). Pero la facultad pura del entendimiento, de prescribir *a priori*, por

meras categorías, leyes a los fenómenos, no alcanza a más leyes que a aquellas en que descansa una *naturaleza en general*, como legalidad de los fenómenos en el espacio y en el tiempo. Las leyes particulares, puesto que se refieren a fenómenos empíricamente determinados, *no pueden ser deducidas completamente* de las primeras, si bien todas se hallan bajo éstas. Tiene que sobrevenir la experiencia para que podamos conocerlas *en general*; pero sólo aquellas leyes *a priori* nos dan enseñanza de la experiencia en general y de lo que pueda ser conocido como objeto de la misma.

§ 27

Resultado de esta deducción de los conceptos del entendimiento

No podemos *pensar* objeto alguno a no ser por categorías; no podemos *conocer* objeto alguno pensado, a no ser por intuiciones que correspondan a aquellos conceptos. Ahora bien, todas nuestras intuiciones son sensibles y ese conocimiento, por cuanto es dado el objeto del mismo, es empírico. Mas conocimiento empírico es experiencia. Por consiguiente *ningún conocimiento a priori nos es po-*

sible, a no ser tan solo de objetos de experiencia posible. (1).

Pero ese conocimiento, que queda limitado meramente a objetos de la experiencia, no por eso está todo él tomado de la experiencia, sino que, tanto las intuiciones puras como los conceptos puros del entendimiento son elementos del conocimiento que se encuentran *a priori* en nosotros. Ahora bien, dos son los caminos por donde una coincidencia *necesaria* de la experiencia con los conceptos de sus objetos puede ser pensada: o la experiencia hace posible estos conceptos o estos conceptos hacen

(1) Para evitar que con excesivo apresuramiento se asuste el lector ante las perniciosas consecuencias que pudieran lamentarse de esta proposición, quiero recordar tan solo que las categorías no se hallan limitadas en el *pensar* por las condiciones de nuestra intuición sensible, sino que tienen un campo ilimitado y solo el *conocimiento* de lo que pensamos, la determinación del objeto, es lo que necesita intuición; a falta de esta, puede tener el pensamiento del objeto aún consecuencias verdaderas y provechosas en el *uso de razón* del sujeto, uso que, como no siempre se refiere a la determinación del objeto, y por tanto al conocimiento, sino también a la del sujeto y su querer, no puede todavía ser expuesto aquí.

posible la experiencia. Lo primero no tiene lugar en lo que toca a las categorías (tampoco a la intuición pura sensible); pues aquellas son conceptos *a priori*, por tanto independientes de la experiencia (la afirmación de un origen empírico sería una especie de *generatio aequivoca*). Por consiguiente, solo resta lo segundo (por decirlo así un sistema de la *epigénesis* de la razón pura): que las categorías, por el lado del entendimiento, contengan los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general. Mas ¿cómo hacen posible la experiencia y qué principios de la posibilidad de la misma proporcionan en su aplicación a los fenómenos? Lo enseñará el capítulo siguiente del uso transcendental del Juicio.

Si alguien quisiera proponer entre los dos únicos caminos citados un término medio, a saber: que no son ni principios primeros *a priori*, *pensados en sí mismos*, de nuestro conocimiento, ni tampoco tomados de la experiencia, sino disposiciones subjetivas para el pensar, sembradas en nosotros con nuestra existencia y dispuestas por nuestro Creador de tal suerte que su uso concuerda exactamente con las leyes de la Naturaleza, por las

cuales va haciéndose la experiencia (una especie de *sistema de preformación* de la razón pura), entonces (además de que en semejante hipótesis no se ve en donde hayamos de poner término a esa suposición de disposiciones predeterminadas para juicios futuros) hay algo decisivo contra el referido término medio y es que en ese caso faltaría a las categorías la *necesidad*, que pertenece esencialmente a su concepto. Pues, por ejemplo, el concepto de la causa, que expresa la necesidad de una consecuencia bajo la presuposición de una condición, sería falso, si no descansare más que una caprichosa y subjetiva necesidad, predispuesta en nosotros, de enlazar ciertas representaciones empíricas según una regla semejante de relación.

No podría yo decir: el efecto está para mí enlazado con la causa, en el objeto (es decir necesariamente), sino: estoy dispuesto de tal manera que no puedo pensar esa representación más que encadenada así; y esto precisamente es lo que más desea el escéptico, pues entonces todo nuestro conocimiento de supuesta objetiva validez de nuestros juicios no es más que simple ilusión y no faltarían gen-

tes que no quisieran confesar esa necesidad subjetiva (que tiene que ser sentida); por lo menos con nadie se podría discutir sobre aquello que descansa solamente en el modo como el sujeto está organizado.

Breve concepto de esta deducción

Es la exposición de los conceptos puros del entendimiento (y con ellos de todo conocimiento teórico *a priori*), como principios de la posibilidad de la experiencia; es la exposición de la experiencia como determinación de los fenómenos en el espacio y en el tiempo *en general*; por último es la exposición de esta determinación, por el principio de la unidad sintética *originaria* de la apercepción, como la forma del entendimiento en relación con el espacio y el tiempo como formas originarias de la sensibilidad.

* * *

Hasta aquí me ha parecido necesaria la división en párrafos, porque tratábamos de conceptos elementales. Ahora que queremos explicar el uso de los mismos, podrá la exposición seguir, sin párrafos, en continuado curso.

LIBRO SEGUNDO

De la Analítica trascendental

ANALÍTICA DE LOS PRINCIPIOS

La lógica general se halla construída sobre un plan que concuerda exactamente con la división de las facultades superiores de conocer. Estas son: *entendimiento, juicio y razón*. Aquélla doctrina trata pues, en su analítica, de *conceptos, juicios y raciocinios*, de conformidad precisamente con las funciones y el orden de aquéllas potencias del espíritu que se comprenden bajo la denominación amplia de entendimiento.

Como la referida lógica hace abstracción de todo contenido del conocimiento (sea puro o empírico) y se ocupa tan solo de la forma del pensar en general (conocimiento discursivo), puede comprender también en su parte analítica el cánon para la razón, cuya forma tiene su precepto seguro, el cual puede ser conocido *a priori*, sin traer a consideración la naturaleza particular del conocimiento usado en ella, por mera descomposición de la razón en sus momentos.

La lógica trascendental, puesto que se halla limitada a un determinado contenida, a

saber, solamente a los conocimientos puros *a priori*, no puede seguir a la otra en esa división. Pues se muestra que el *uso transcendental de la razón* no es objetivamente válido y por tanto no pertenece a la *lógica de la verdad*, es decir a la analítica, sino que como *lógica de la ilusión* exige una parte especial del edificio doctrinal escolástico, bajo el nombre de *Dialéctica transcendental*.

Entendimiento y juicio tienen pues su cánón del uso objetivamente valedero y por tanto verdadero en la *lógica transcendental* y pertenecen a su parte analítica. Pero la razón, en sus ensayos de decir algo sobre objetos *a priori* y extender el conocimiento más allá de los límites de la experiencia posible, es enteramente *dialéctica* y sus afirmaciones ilusorias no son propias para introducidas en un cánón como el que debe contener la Analítica.

La *Analítica de los principios* será pues tan sólo un cánón para el *juicio*, a quien enseña a aplicar los conceptos del entendimiento—que contienen la condición para reglas *a priori*—a los fenómenos. Por esta causa, aunque tomo propiamente por tema los *principios del entendimiento*, usaré la denominación de *doctrina*

del juicio, por donde este tema queda señalado con mayor exactitud.

INTRODUCCIÓN

Del Juicio trascendental en general

Si el entendimiento en general se define como la facultad de las reglas, será el Juicio la facultad de *subsumir* bajo reglas, es decir de distinguir si algo se halla o nó bajo una regla dada (*casus datæ legis*). La lógica general no tiene preceptos para el juicio y no puede tenerlos. Pues *como hace abstracción de todo contenido del conocimiento*, no le resta mas que hacer sino descomponer analíticamente la mera forma del conocimiento en conceptos, juicios y racionios, y establecer así reglas formales de todo uso del entendimiento. Ahora bien si quisiera enseñar en general cómo ha de subsumirse bajo esas reglas, es decir, como se ha de distinguir si algo se halla o nó bajo ellas, no podría hacerlo a su vez mas que mediante una regla. Esta empero, precisamente por ser una regla, exige de nuevo una instrucción del Juicio; y así se advierte que, si bien el entendimiento es capaz de recibir enseñanza y ser armado de reglas, el Jui-

cio en cambio es un talento particular que no puede ser enseñado, sino solo ejercitado. Es pues lo específico del llamado ingenio natural, cuyo defecto no puede sustituir escuela alguna; pues aunque esta puede ofrecer y, por decirlo así, injertar en un entendimiento limitado reglas abundantes tomadas del conocimiento de otros, sin embargo la facultad de usar correctamente de ellas tiene que pertenecer al aprendiz mismo y ninguna regla de las que pudieran prescribirsele en ese sentido, está asegurada contra un mal uso, si falta ese don natural. (1) Así un médico, un juez, un político puede tener en la cabeza muchas hermosas reglas patológicas, jurídicas o políticas, y ser en ello un gran maestro; y sin embargo puede suceder que en la aplicación tropiece

(1) La falta de Juicio es propiamente lo que se llama sandez; y a semejante defecto no hay remedio posible. Un espíritu grosero o limitado, a quien solo falte el conveniente grado de entendimiento y conceptos propios del mismo, puede muy bien, aprendiendo, llegar hasta la erudición. Pero como generalmente en tal caso le falta aquél (de la *secunda Petri*) así resulta que no deja de haber hombres muy sabios quienes en el uso de su ciencia revelan ese irremediable defecto.

fácilmente, ya sea porque le falte Juicio natural (aunque nó entendimiento) y si bien puede conocer lo general *in abstracto*, no pueda distinguir si un caso *in concreto*, pertenece o nó a la regla, ya sea también porque nó se ha adiestrado para ese Juicio con bastantes ejemplos y verdadero ejercicio. Esta es la única y gran utilidad de los ejemplos, que afinan el Juicio. Pues en lo que se refiere a la exactitud y precisión del conocimiento del entendimiento, mas bien perjudican comúnmente, porque solo raras veces llenan adecuadamente la condición de la regla (como *casus in terminis*), y además debilitan a menudo el esfuerzo del entendimiento para conocer, según su suficiencia, reglas en general e independientemente de las circunstancias empiricas, y acostumbran a usarlas mas bien como fórmulas que como principios. Así los ejemplos son como los vehículos del Juicio, sin los cuales no puede pasar quien carece de talento natural.

Ahora bien, si la *lógica general* no puede dar preceptos al Juicio, con la *trascendental* no ocurre lo mismo; de tal modo que hasta parece que esta última tiene como propia función el rectificar y asegurar, por medio de re-

glas determinadas, el Juicio en el uso del entendimiento puro. Pues para proporcionar al entendimiento amplificación en el campo de los conocimientos puros *a priori*, como doctrina, por tanto, la filosofía parece no ser necesaria y hasta mas bien ser perjudicial, porque después de todos los ensayos hechos hasta ahora, poco o ningún terreno se ha ganado; pero como crítica, para prevenir los malos pasos del juicio (*lapsus judicii*) en el uso de los pocos conceptos puros del entendimiento, que tenemos, para eso (aunque la utilidad sea solo negativa) hay que apelar a la filosofía con su penetración y su arte para someterlo todo a examen.

Pero la filosofía transcendental tiene de característico que, además de la regla (o más bien de la condición universal de las reglas) dada en el concepto puro del entendimiento, puede mostrar al mismo tiempo *a priori* el caso al que deben dichas reglas ser aplicadas. La causa de la ventaja que, en esta parte, ofrece sobre todas las demás ciencias doctrinales (excepto la matemática) consiste precisamente en que trata de conceptos que deben referirse *a priori* a sus objetos; por tanto su

validez objetiva no puede ser expuesta *a posteriori*, pues esto dejaría intacta aquélla dignidad, sino que debe al mismo tiempo exponer, en características generales pero suficientes, las condiciones bajo las cuales pueden ser dados objetos en concordancia con esos conceptos, sin lo cual éstos quedarían sin contenido alguno y serían por tanto meras formas lógicas y nó conceptos puros del entendimiento.

Esta *doctrina trascendental del Juicio* contendrá dos capítulos: el *primero* que trata de la condición sensible bajo la cual tan solo pueden ser usados los conceptos puros del entendimiento, es decir, del esquematismo del entendimiento puro; el *segundo* de sus juicios sintéticos que fluyen de los conceptos puros del entendimiento bajo esas condiciones *a priori*, y están a la base de todos los demás conocimientos *a priori*, es decir, de los principios del entendimiento puro.

Doctrina trascendental del Juicio (o Analítica de los principios)

PRIMER CAPÍTULO

Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento

En todas las subsunciones de un objeto bajo un concepto, tiene que ser la representa-

ción del primero *homogénea* con el segundo, es decir el concepto debe contener aquello que es representado en el objeto a subsumir en él; esto precisamente es lo que significa la expresión: «un objeto está contenido *en* un concepto». Así el concepto empírico de un *plato* tiene homogeneidad con el concepto puro geométrico de un *círculo*, pues que la redondez, pensada en éste, puede intuirse en aquél.

Mas los conceptos puros del entendimiento, si los comparamos con intuiciones empíricas (y aun en general sensibles), son enteramente heterogéneos y no pueden jamás ser hallados en intuición alguna. ¿Cómo es pues posible la *subsunción* de éstas en aquéllos y por ende la *aplicación* de la categoría a los fenómenos, ya que nadie dirá: esta categoría, por ejemplo la causalidad, puede también ser intuída por los sentidos y está contenida en el fenómeno? Esta cuestión, tan natural e importante, es propiamente la causa que hace necesaria una doctrina transcendental del Juicio, para mostrar la posibilidad por la cual pueden *conceptos puros del entendimiento* ser aplicados a fenómenos en general. En todas

las demás ciencias en donde los conceptos, por los cuales el objeto es pensado en general, no son tan distintos y heterogéneos de aquellos que representan *in concreto* ese objeto como es dado, es innecesario dar una explicación especial respecto a la aplicación del concepto puro al objeto.

Es pues claro que tiene que haber un tercer término que debe de estar en homogeneidad por una parte con la categoría y por otra parte con el fenómeno, y hacer posible la aplicación de la primera al último. Esa representación medianera ha de ser pura (sin nada empírico) y sin embargo, por una parte, *intelectual* y por otra, *sensible*. Tal es el *esquema trascendental*.

El concepto del entendimiento encierra unidad pura sintética de lo múltiple en general. El tiempo, como condición formal de lo múltiple del sentido interno, por lo tanto, del encaenamamiento de todas las representaciones, encierra un múltiple *a priori* en la intuición pura. Ahora bien, una determinación trascendental del tiempo es homogénea con la *categoría* (que constituye la unidad de la misma), por cuanto es *universal* y descansa en

una regla *a priori*. Pero por otra parte es homogénea con el *fenómeno*, por cuanto el *tiempo* está contenido en toda representación empírica de lo múltiple. Por eso una aplicación de la categoría a los fenómenos será posible por medio de la determinación transcendental del tiempo que, como esquema de los conceptos puros del entendimiento, sirve de término medio para subsumir los fenómenos en la categoría.

Después de lo que se ha explicado en la deducción de las categorías, es de esperar que nadie tenga duda en decidir la cuestión de si esos conceptos puros del entendimiento son de uso meramente empírico o también de uso transcendental, es decir, si solo como condiciones de una experiencia posible se refieren *a priori* a fenómenos o si, como condiciones de la posibilidad de las cosas en general, pueden ser extendidos a objetos en sí mismos (sin alguna restricción a nuestra sensibilidad). Pues ya hemos visto que los conceptos son enteramente imposibles y no pueden tener significación alguna, si un objeto no es dado a ellos o al menos a los elementos de que constan; que por tanto no pueden

dirigirse a cosas en sí (sin tomar en cuenta si pueden y cómo pueden sernos dados); que además el único modo como nos son dados objetos es la modificación de nuestra sensibilidad; y finalmente que los conceptos puros *a priori*, además de la función del entendimiento en la categoría, deben contener *a priori* condiciones formales de la sensibilidad (sobre todo del sentido interno), que encierran la condición universal bajo la cual tan solo puede la categoría ser aplicada a cualquier objeto. Esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la cual el concepto del entendimiento en su uso está restringido, vamos a llamarla *esquema* de ese concepto del entendimiento y llamaremos *esquematismo* del entendimiento puro al proceder del entendimiento con esos esquemas.

El esquema es en sí mismo tan solo un producto de la imaginación; pero ya que la síntesis de esta última tiene por objeto no una intuición única, sino la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay pues que distinguir el esquema de la imagen. Así cuando pongo cinco puntos uno tras de otro....., es esto una imagen del número cinco. En

cambio, cuando sólo pienso un número en general, que puede ser cinco o ciento, ese pensamiento es más la representación de un método para representar, conforme a un cierto concepto, una muchedumbre, (v. g. mil) en una sola imagen, que esta imagen misma, la cual en este último caso, difícilmente podría yo abarcar con la vista y comparar con el concepto. A esa representación de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar su imagen a un concepto es a la que yo llamo el esquema de ese concepto.

En realidad, a la base de nuestros conceptos puros sensibles no hay imágenes de los objetos, sino esquemas. Al concepto de un triángulo en general no podría nunca adecuarse imagen alguna del mismo. Pues no alcanzaría la universalidad del concepto, que hace que éste valga para todos, rectángulos o no, sino que estaría siempre limitado a una parte de esa esfera. El esquema del triángulo no puede nunca existir en otra parte que en el pensamiento y significa una regla de la síntesis de la imaginación respecto a las figuras puras en el espacio. Mucho menos aún alcanza nunca un objeto de la experiencia, o ima-

gen del mismo, el concepto empírico, sino que éste se refiere siempre inmediatamente al esquema de la imaginación, como una regla de la determinación de nuestra intuición conforme a un cierto concepto universal. El concepto de perro significa una regla según la cual mi imaginación puede dibujar en general la figura de cierto cuadrúpedo, sin estar limitada a alguna particular figura que la experiencia me ofrece, o a la imagen posible que puedo exponer *in concreto*. Este esquematismo de nuestro entendimiento, respecto de los fenómenos y de su mera forma, es un arte recóndito en las profundidades del alma humana, cuyo verdadero manejo difícilmente adivinaremos a la naturaleza y pondremos al descubierto. Todo lo que podemos decir es lo siguiente: la *imagen* es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva, (1) el *esquema* de los conceptos sensibles (como el de las figuras en el espacio) es un producto y como un monograma de la imaginación pura *a priori*, por el cual y según el cual se hacen posibles las imágenes; estas

(1) Vaihinger propone que se lea: reproductiva.

empero tienen que enlazarse con el concepto mediante el esquema que ellas indican y no son en sí enteramente congruentes con él mismo. En cambio el esquema de un concepto puro del entendimiento es algo que no puede ser puesto en imagen alguna; es solo la síntesis pura, conforme a una regla de la unidad, según conceptos en general y que expresa la categoría; es un producto transcendental de la imaginación, que se refiere a la determinación del sentido interno en general, según condiciones de su forma (el tiempo), respecto de todas las representaciones, en cuanto éstas en conformidad con la unidad de la apercepción, deben ser comprendidas *a priori* en un concepto.

Sin detenernos en un árido y fastidioso análisis de lo exigido para los esquemas transcendentales de los conceptos puros del entendimiento en general, vamos a exponerlos mas bien por el orden de las categorías y en conexión con ellas.

La imagen pura de todas las magnitudes (*quantorum*) ante el sentido externo, es el espacio; la de todos los objetos de los sentidos en general es, empero, el tiempo. El *esquema*

puro de la magnitud (quantitatis), como concepto del entendimiento, es el *número*, que es una representación que comprende la adición sucesiva de uno a uno (homogéneo). Así el número no es otra cosa que la unidad de la síntesis de lo múltiple de una intuición homogénea en general, por la cual produzco yo el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.

Realidad es, en el concepto puro del entendimiento, lo que corresponde a una sensación en general, aquello pues cuyo concepto en sí mismo señala un ser (en el tiempo); negación, aquéllo cuyo concepto representa un no-ser (en el tiempo). La oposición de ambos sucede pues en la diferencia del mismo tiempo, como tiempo lleno o tiempo vacío. Puesto que el tiempo es sólo la forma de la intuición, por tanto de los objetos como fenómenos, así lo que en estos corresponde a la sensación es la materia trascendental de todos los objetos, como cosas en sí (la cosidad, realidad). Ahora bien, toda sensación tiene un grado o magnitud por la cual puede llenar más o menos el mismo tiempo, es decir, el sentido interno con respecto a la misma representación de un objeto, hasta que cesa en nada (*o = negatio*). Por

eso hay una relación y conexión o, más bien, un tránsito de la realidad a la negación, que hace de toda realidad un *quantum* representable; y el esquema de una realidad como cantidad de algo, en cuanto este algo llena el tiempo, es precisamente esa continua y uniforme producción de la misma en el tiempo, al descender, en el tiempo, desde la sensación que tiene un cierto grado, hasta la desaparición de la sensación, o al ascender poco a poco desde la negación hasta la magnitud de la sensación.

El esquema de la substancia es la permanencia de lo real en el tiempo, es decir la representación de lo real como un substrato de la determinación empírica del tiempo en general, el cual permanece mientras todo lo demás cambia. (El tiempo no transcurre, sino que en él transcurre la existencia de lo mutable. Al tiempo pues, que es él mismo inmutable y permanente, corresponde en el fenómeno lo inmutable de la existencia, es decir la substancia, y solo en ella puede la sucesión y la simultaneidad de los fenómenos ser determinadas según el tiempo).

El esquema de la causa y de la causalidad

de una cosa en general es lo real, al cual, si es puesto a capricho, sigue siempre algo distinto. Consiste pues en la sucesión de lo múltiple, por cuanto se halla sometida a una regla.

El esquema de la realidad (acción recíproca) o de la causalidad recíproca de las substancias con respecto a sus accidentes, es la simultaneidad de las determinaciones de uno con las de otro, según una regla universal.

El esquema de la posibilidad es la concordancia de la síntesis de diferentes representaciones con las condiciones del tiempo en general (v. g. que lo contrario no puede ser simultáneo en una cosa, sino solo sucesivo); es pues la determinación de la representación de una cosa en algún tiempo.

El esquema de la realidad es la existencia en un determinado tiempo.

El esquema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo.

Se vé pues por todo esto que el esquema de las categorías de la cualidad contiene y hace representable la producción (síntesis) del tiempo mismo en la sucesiva aprehensión de

un objeto; el esquema de la cualidad contiene y hace representable la síntesis de la sensación (percepción) con la representación del tiempo, o la ocupación plena del tiempo; el de la relación, contiene y hace representable la relación de las percepciones entre sí en todo tiempo (es decir según una regla de la determinación del tiempo), y por último el esquema de la modalidad y sus categorías contiene y hace representable el tiempo mismo como el correlato de la determinación de un objeto, según pertenezca y como pertenezca al tiempo. Los esquemas pues no son nada más que determinaciones *a priori del tiempo*, según reglas, y estas, según el orden de las categorías, se refieren a la *serie del tiempo*, al *contenido del tiempo*, a la *ordenación del tiempo* y por último al *conjunto del tiempo*, con respecto a todos los objetos posibles.

Así se vé bien que el esquematismo del entendimiento, por medio de la síntesis transcendental de la imaginación, no viene a parar a otra cosa que a la unidad de todo lo múltiple de la intuición en el sentido interno y así, indirectamente, a la unidad de la apercepción como función que corresponde al sentido in-

terno (*receptividad*). Los esquemas de los conceptos puros del entendimiento son pues las verdaderas y únicas condiciones que permiten proporcionar a esos conceptos una relación con los objetos y por ende una *significación* y las categorías, al cabo, no tienen más uso posible que uno empírico, pues que sólo sirven para someter fenómenos a reglas universales de síntesis, mediante fundamentos de una unidad necesaria *a priori* (a causa de la necesaria reunión de toda conciencia en una apercepción originaria) y capacitar esos fenómenos de ese modo para un enlace general en una experiencia.

Pero todos nuestros conocimientos están en el conjunto de toda la experiencia posible y la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la referencia universal a toda la experiencia posible.

Mas se advierte también enseguida que si bien los esquemas de la sensibilidad son los que realizan las categorías, sin embargo también las restringen, es decir, las limitan a condiciones que están fuera del entendimiento (en la sensibilidad). Por eso es el esquema

propiamente el fenómeno (*Phaenomenon*) o concepto sensible de un objeto, en concordancia con la categoría (*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon, aeternitas necessitas phaenomenon etc...*) Si eliminamos una condición restrictiva, amplificamos, según parece, el concepto anteriormente restringido; así debieran las categorías, en su significación pura, sin ninguna condición de la sensibilidad, valer para las cosas en general, tales como ellas son, mientras que sus esquemas solo las representarían como ellas aparecen, teniendo las categorías así una significación independiente de todo esquema y mucho más extensa. Y en realidad conservan los conceptos puros del entendimiento una significación, aun después de haber separado toda condición sensible; pero es una significación solamente lógica, la significación de la simple unidad de representaciones, a la cual empero ningún objeto es dado y por tanto ninguna significación que pudiera proporcionarnos un concepto del objeto, Así por ejemplo la substancia, si eliminamos la determinación sensible de la permanencia,

no significaría nada más que un algo que puede ser pensado como sujeto (sin ser predicado de otra cosa). Mas con esa representación nada puedo hacer, porque no me señala qué determinaciones tiene esa cosa que ha de valer como sujeto primero. Así pues, sin los esquemas, son las categorías solamente funciones del entendimiento para conceptos, y no representan objeto alguno. Esta significación se las dá luego la sensibilidad que realiza el entendimiento, restringiéndolo al mismo tiempo.

FIN DEL TOMO I





1000954755