

KANT
—
CRITICA
DE LA
RAZÓN PURA. II



52128

4

52128

CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA
POR
M. KANT



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

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 II



MADRID

Librería general de Victoriano Suárez

Preciados, 48

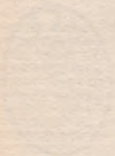
MCMXXVIII

R. - 4015

68883

CRITICA

RAZON PURA



ÍNDICE

Doctrina transcendental del Juicio (o Analítica de los principios)

	<u>Páginas</u>
<i>Segundo Capítulo.</i> —Sistema de todos los principios del entendimiento puro.....	1
1. ^a Sección.—Del principio supremo de todos los juicios analíticos.....	4
2. ^a Sección.—Del principio supremo de todos los juicios sintéticos.....	8
3. ^a Sección.—Representación sistemática de todos los principios sintéticos del entendimiento puro.....	13
1. Axiomas de la intuición.....	18
2. Anticipaciones de la percepción.....	25
3. Analogías de la experiencia.....	39
A. Primera analogía: Principio de la permanencia de la substancia.....	47
B Segunda analogía: Principio de la sucesión según la ley de la causalidad.....	58
C. Tercera analogía: Principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad.	87

	<u>Páginas</u>
4. Postulados del pensar empírico en general.	98
Refutación del idealismo.....	109
Observación general al sistema de los principios.....	126
<i>Tercer Capítulo.</i> —Del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y nouómenos.....	133
Apéndice. De la anfibolia de los conceptos de reflexión.....	168
Observación a la anfibolia de los conceptos de reflexión.....	178
 SEGUNDA DIVISIÓN.—Dialéctica transcendental.	 209
 INTRODUCCIÓN.—I. De la ilusión transcendental.	 211
II. De la razón pura, como asiento de la ilusión transcendental.	217
A. De la razón en general.....	217
B. Del uso lógico de la razón.....	222
C. Del uso puro de la razón.....	225
LIBRO PRIMERO.—De los conceptos de la razón pura.....	233
1. ^a Sección.—De las ideas en general.....	235
2. ^a Sección,—De las ideas transcendentales....	245
3. ^a Sección.—Sistema de las ideas transcendentales.....	260
LIBRO SEGUNDO.—De los ratiocinios dialécticos de la razón pura.....	267
<i>Primer Capítulo.</i> —De los paralogismos de la razón pura.....	270

	<u>Páginas</u>
Refutación de la prueba de la permanencia del alma dada por Mendelssohn.	287
Observación general referente al tránsito de la psicología racional a la cosmología.	304
<i>Capítulo segundo.</i> —La antinomia de la razón pura.	309
1. ^a Sección.—Sistema de las ideas cosmológicas.	313
2. ^a Sección.—Antitética de la razón pura.	328
1. ^a Antinomia.	334
2. ^a Antinomia.	344
3. ^a Antinomia.	356
4. ^a Antinomia.	366

Doctrina trascendental del Juicio (o Analítica de los principios).

SEGUNDO CAPITULO

Sistema de todos los principios del entendimiento puro

En el anterior capítulo hemos considerado el Juicio trascendental solo según las condiciones generales bajo las cuales está autorizado para usar los conceptos puros del entendimiento en juicios sintéticos. Nuestro tema es ahora exponer en enlace sistemático los juicios que el entendimiento, con esa crítica cautela, lleva a cabo realmente *a priori*; para ello deberá darnos sin duda nuestra tabla de las categorías la dirección natural y segura. Pues precisamente la referencia de las categorías a la experiencia posible es la que debe constituir todo conocimiento puro *a priori* del entendimiento y la relación de las categorías con la sensibilidad en general expondrá todos los

principios trascendentales del uso del entendimiento, íntegros y en un sistema.

Los principios *a priori* tienen ese nombre no sólo porque contienen los fundamentos de otros juicios, sino también porque no se fundan ellos mismos en otros conocimientos más altos y generales. Sin embargo esa propiedad no los dispensa siempre de una prueba. Pues aunque ésta no pudiera llevarse objetivamente por estar más bien a la base de todo conocimiento de su objeto, sin embargo, esto no impide que sea posible y hasta necesario producir una prueba, sacándola de las fuentes subjetivas de la posibilidad de un conocimiento del objeto en general, porque la proposición, si no, despertaría siempre la más grave sospecha de ser una afirmación obtenida por sorpresa.

En segundo lugar, nos limitaremos a aquellos principios que se refieren a las categorías. Los principios de la estética trascendental, según los cuales el espacio y el tiempo son las condiciones de la posibilidad de todas las cosas, como fenómenos, así como la restricción de esos principios, a saber: que no pueden referirse a cosas en sí mismas, no

pertenecen al delimitado campo de nuestra investigación. Tampoco los principios matemáticos constituyen parte alguna de este sistema, porque son sacados de la intuición solamente y no de los conceptos puros del entendimiento; sin embargo su posibilidad, ya que son juicios sintéticos *a priori*, hallará lugar aquí necesariamente, no ciertamente para demostrar su exactitud y certeza apodíctica, cosa que no necesitan, sino para hacer comprensible y deducir la posibilidad de semejantes evidentes conocimientos *a priori*.

Pero tendremos que hablar también del principio de los juicios analíticos y ello en oposición al de los sintéticos, que es precisamente el objeto de nuestro tema; porque precisamente esa oposición libra la teoría de los últimos de toda mala inteligencia y la pone ante los ojos claramente en su naturaleza peculiar.

PRIMERA SECCIÓN

DEL SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS DEL
ENTENDIMIENTO PURO

Del principio supremo de todos los juicios analíticos

Sea cual fuere el contenido de nuestro conocimiento y el modo como éste se refiera al objeto, es condición universal, aunque sólo negativa, de todos nuestros juicios, que no se contradigan a sí mismos; sin lo cual esos juicios en sí mismos (aun sin referencia al objeto) no son nada. Mas aunque no haya en nuestro juicio contradicción alguna, puede sin embargo el juicio enlazar los conceptos como el objeto no lo comporta o también sin que haya fundamento alguno, ni *a priori* ni *a posteriori*, que justifique semejante juicio; y así un juicio, a pesar de estar libre de contradicción interna, puede aún ser o falso o falto de fundamento.

La proposición: «a ninguna cosa conviene un predicado que la contradiga», llámase principio de contradicción y es un criterio universal, aunque meramente negativo, de toda verdad; por lo cual pertenece solamente a la lógica, pues vale para los conocimientos como

conocimientos en general, prescindiendo de su contenido, y dice que la contradicción los aniquila enteramente y los susprime.

Pero de ese principio puede hacerse también un uso positivo, es decir, no sólo para excluir la falsedad y el error (en cuanto descansan en la contradicción) sino también para conocer la verdad. Pues, si el *juicio es analítico*, sea afirmativo o negativo, tiene que ser siempre conocida su verdad suficientemente según el principio de contradicción. Pues lo contrario de aquello que en el conocimiento del objeto inside y es pensado como concepto, tendrá siempre correctamente que ser negado, pero el concepto mismo del objeto habrá de ser afirmado, porque su contrario contradiría al objeto.

Por eso debemos dar al *principio de contradicción* el valor de *principio* universal y plenamente suficiente *de todo conocimiento analítico*; pero su importancia y utilidad, como criterio suficiente de la verdad, no va más lejos. Pues el que ningún conocimiento pueda contrariarlo, hace que ese principio sea *conditio sine qua non*, pero no fundamento, que determine la verdad de nuestro conocimiento. Como nos

ocupamos propiamente sólo de la parte sintética de nuestro conocimiento, tendremos siempre cuidado de no hacer nunca nada contra este principio inviolable, mas no podremos nunca esperar de él conclusión alguna acerca de la verdad de esa especie de conocimiento.

Pero hay una fórmula de ese principio famoso, aunque desprovisto de todo contenido y simplemente formal, que encierra una síntesis que se ha mezclado con él por imprevisión y en modo totalmente innecesario. Dice esa fórmula: «es imposible que algo sea y no sea *al mismo tiempo*». Aparte de que aquí se introduce supérfluamente la certeza apodíctica (con la palabra *imposible*), que debe de suyo desprenderse de la proposición, ésta queda afectada por la condición del tiempo, como si dijéramos: Una cosa, A, que es algo, B, no puede en el mismo tiempo ser no-B; pero puede muy bien ser ambas cosas (B y no-B) sucesivamente. Un hombre, por ejemplo, que es joven no puede ser al mismo tiempo viejo; pero puede ser en un tiempo joven y en otro tiempo no joven, es decir, viejo. Ahora bien, el principio de contradic-

ción, como principio meramente lógico, no debe limitar sus expresiones a las relaciones de tiempo; por eso esa fórmula es contraria a la intención del principio. La mala inteligencia proviene tan solo de que un predicado de una cosa ha sido separado primero del concepto de ella y después se une lo contrario a ese predicado, lo cual no produce nunca contradicción con el sujeto, sino con sus predicados enlazados sintéticamente al sujeto, y la produce sólo cuando el primero y segundo predicado son afirmados al mismo tiempo. Si yo digo: «Un hombre que es ignorante no es sabio», hay que añadir la condición «*al mismo tiempo*»; pues el ignorante en un momento dado puede muy bien ser sabio en otro. Pero si digo: «Ningún ignorante es sabio», esta proposición es analítica, porque la nota (ignorancia) entra a constituir también el concepto del sujeto y entonces la proposición negativa es clara inmediatamente por el principio de contradicción, sin que haya de añadirse la condición: «*al mismo tiempo*». Esta es la causa por la cual he variado antes la fórmula del principio de tal modo que la naturaleza de una proposición analítica quede claramente expresada.

SEGUNDA SECCION

DEL SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS DEL
ENTENDIMIENTO PURO**Del principio supremo de todos los juicios sintéticos**

La explicación de la posibilidad de los juicios sintéticos es un problema de que no tiene que ocuparse para nada la lógica general, ni siquiera conocer su nombre. Pero en una lógica trascendental es el asunto más importante de todos y aun el único, si se habla de la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*, como asimismo de las condiciones y extensión de su validez. Pues una vez terminado ese asunto puede la lógica trascendental satisfacer perfectamente su propósito, a saber: determinar la extensión y los límites del entendimiento puro.

En el juicio analítico permanezco dentro del concepto dado, para decidir algo sobre él. ¿Es afirmativo? Pues entonces atribuyo a ese concepto solo aquello que era ya pensado en él. ¿Es negativo? Entonces excluyo de él solamente su contrario. Pero en el juicio sintético debo salir del concepto dado para considerar, en relación con éste, algo totalmente distinto

de lo en él pensado, relación que no es nunca ni de identidad ni de contradicción y por la cual no puede conocerse en el juicio mismo ni la verdad ni el error.

Concedido, pues, que se deba salir de un concepto dado para compararlo sintéticamente con otro, queda un tercer requisito, en el cual solamente puede originarse la síntesis de ambos conceptos. Y ¿qué es este tercer requisito sino el *medium* de todos los juicios sintéticos? Solo hay un conjunto, en el cual están contenidas todas nuestras representaciones, es a saber: el sentido interno y la forma del mismo *a priori*: el tiempo. La síntesis de las representaciones descansa en la imaginación, pero la unidad sintética de las mismas (que se requiere para el juicio), descansa en la unidad de la apercepción. Aquí habrá pues que buscar la posibilidad de los juicios sintéticos y, como las tres contienen las fuentes de las representaciones *a priori*, también habrá que buscar aquí la posibilidad de los juicios sintéticos puros y aun serán estos necesarios por esos fundamentos, si ha de llevarse a cabo un conocimiento de objetos que descansa solamente en la síntesis de las representaciones.

Si un conocimiento ha de tener realidad objetiva, es decir, referirse a un objeto y poner en el mismo significación y sentido, debe el objeto poder ser dado de alguna manera. Sin eso, son los conceptos vanos y aunque en realidad hemos pensado, nada hemos conocido por ese pensamiento; no hemos hecho sino jugar con representaciones. Darse un objeto—si ello no ha de entenderse solo mediatamente, sino como exponerlo inmediatamente en la intuición—no es otra cosa que referir su representación a la experiencia (real o al menos posible). El espacio y el tiempo mismos, tan puros de todo lo empírico como son estos conceptos, y tan cierto como es que son representados enteramente *a priori* en el espíritu, carecerían de validez objetiva, de sentido y significación si no se mostrara su uso necesario en los objetos de la experiencia; es más, su representación es un simple esquema que se refiere siempre a la imaginación reproductiva, que evoca los objetos de la experiencia, sin los cuales carecerían de significación; y así ocurre con todos los conceptos sin distinción.

La posibilidad de la experiencia es pues lo

que da a todos nuestros conocimientos *a priori* realidad objetiva. Ahora bien, la experiencia descansa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis según conceptos del objeto de los fenómenos en general, sin la cual la experiencia no sería siquiera conocimiento, sino una rapsodia de percepciones, incapaces de juntarse en una contextura según reglas de una conciencia (posible) continuamente enlazada y, por tanto, en la unidad transcendental y necesaria de la apercepción. La experiencia tiene, pues, como fundamento, principios de su forma *a priori*, a saber: reglas universales de la unidad, en la síntesis de los fenómenos, cuya objetiva realidad como condiciones necesarias puede siempre mostrarse en la experiencia y aun en su posibilidad. Fuera de esa referencia, empero, son enteramente imposibles las proposiciones sintéticas *a priori*, porque no tienen el tercer requisito, a saber: un objeto en el cual la unidad sintética de sus conceptos pueda mostrar realidad objetiva.

Por eso, aunque conocemos del espacio en general o de las figuras que la imaginación productiva dibuja en él, muchas cosas *a prio-*



ri en juicios sintéticos, de suerte que realmente no necesitamos para ello experiencia alguna, este conocimiento no sería nada, sería ocuparse con una mera fantasía, si el espacio no hubiera de considerarse como la condición de los fenómenos que constituyen la materia de la experiencia externa; por eso esos juicios sintéticos puros se refieren, aunque solo mediatamente, a la experiencia posible o más bien a la posibilidad misma de la experiencia y solo en ello fundamentan la validez objetiva de su síntesis.

Ya que la experiencia, pues, como síntesis empírica es en su posibilidad la única especie de conocimiento que dá realidad a toda otra síntesis, tiene esta también, como conocimiento *a priori*, verdad (coincidencia con el objeto) solo porque no encierra más que lo necesario para la unidad sintética de la experiencia en general.

El principio supremo de todos los juicios sintéticos es pues; todo objeto está bajo las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible.

De esa manera, los juicios sintéticos *a prio-*

ri son posibles cuando las condiciones formales de la intuición *a priori*, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de la misma, en una aperccepción transcendental, son referidas por nosotros a un conocimiento de experiencia posible en general y decimos: las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia* y tienen por ello validez objetiva en un juicio sintético *a priori*.

TERCERA SECCIÓN

DEL SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO

Representación sistemática de todos los principios sintéticos del mismo

Que en general existan principios, es cosa que debemos atribuir exclusivamente al entendimiento puro, el cual no es solo la facultad de las reglas, con respecto a lo que acontece, sino aun la fuente misma de los principios, según la cual todo (cuanto pueda presentárenos como objeto) se halla necesariamente bajo reglas, porque sin estas nunca podría sobrevenir a los fenómenos conocimiento

alguno de un objeto correspondiente. Las mismas leyes naturales, si se consideran como principios del uso empírico del entendimiento, llevan consigo al mismo tiempo una expresión de necesidad, por lo tanto la sospecha al menos de que han sido determinadas por fundamentos valederos *a priori* y antes de toda experiencia. Pero sin distinción hállanse todas las leyes de la naturaleza bajo superiores principios del entendimiento, ya que se limitan a aplicar estos a determinados casos del fenómeno. Estos principios solos dan pues el concepto, que contiene la condición y como el exponente para una regla en general; la experiencia empero dá el caso que se halla bajo la regla.

Propiamente no puede haber peligro de que se tomen los principios meramente empíricos por principios del entendimiento puro, o recíprocamente; pues la necesidad según conceptos—que distingue a éstos últimos y cuya falta se percibe fácilmente en cualquier proposición empírica, por mucho valor universal que tenga—puede sin dificultad prevenir esa confusión. Pero hay principios puros *a priori*, que yo sin embargo no quisiera atri-

buir propiamente al entendimiento puro, porque no están sacados de conceptos puros, sino de intuiciones puras (aunque por medio del entendimiento); el entendimiento empero es la facultad de los conceptos. La matemática posee tales principios; pero su aplicación a la experiencia y por tanto su validez objetiva y aun la posibilidad de semejante conocimiento sintético *a priori* (la deducción del mismo) descansa sin embargo siempre en el entendimiento puro.

Por eso, entre mis principios no enumeraré los de la matemática, pero sí aquellos en que se funda la posibilidad y validez objetiva *a priori* de esta ciencia y que por lo tanto pueden considerarse como *Principium* de esos principios, y van *de los conceptos* a la intuición, *no de la intuición* a los conceptos.

En la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a la experiencia posible, el uso de su síntesis es *matemático* o *dinámico*; pues se dirige unas veces a la *intuición*, otras a la *existencia* de un fenómeno en general. Las condiciones *a priori* de la intuición son empero totalmente necesarias, respecto de una experiencia posible, mientras que las de

la existencia de los objetos de una posible intuición empírica son en sí solo contingentes. Por eso los principios del uso matemático tendrán necesidad incondicionada, o sea apodíctica; los del uso dinámico, en cambio, tendrán ciertamente también el carácter de una necesidad *a priori*, mas sólo bajo la condición del pensar empírico, en una experiencia; por lo tanto, sólo en modo mediato e indirecto, sin contener por consiguiente aquella inmediata evidencia (puesta a salvo sin embargo su certeza, referida en general a la experiencia) que es propia de los primeros. Todo esto empero podrá juzgarse mejor al terminar este sistema de los principios.

La tabla de las categorías nos da la pauta natural para la tabla de los principios, porque éstos no son otra cosa que las reglas del uso objetivo de aquéllas. Todos los principios del entendimiento puro son pues:

I

Axiomas de la intuición.

2

Anticipaciones de la percepción.

3

Analogías de la experiencia.

4

Postulados del pensar empírico en general.

Estas denominaciones las he elegido con cuidado, para que no pasen desapercibidas las diferencias respecto a la evidencia y el empleo de estos principios. Mas pronto se verá que, en lo que se refiere tanto a la evidencia como a la determinación de los fenómenos *a priori*, según las categorías de la *cantidad* y de la *cualidad* (si se atiende tan solo a la forma de éstas últimas), los principios de las mismas se distinguen de los otros dos considerablemente, en que si bien todos son susceptibles de una certeza plena, la de aquéllos es intuitiva y la de éstos sólo discursiva. Por eso llamaré a aquéllos principios *matemáticos* y a éstos *dinámicos* (1). Pero se ha de advertir que aquí no me refiero ni a los principios de la matemática en un caso, ni a los principios de la dinámica general (física) en el otro, sino solamente a los del entendimien-

(1) Todo *enlace (conjunctio)* es *composición (compositio)* o *nexo (nexus)*. La primera es la síntesis de lo múltiple, cuando *las partes no pertenecen necesariamente unas a otras*, como por ejemplo: los dos triángulos en que la diagonal divide al cuadrado no pertenecen por sí necesariamente uno a otro y tal es también la síntesis de lo *semejante* en todo aquello

to puro con relación al sentido interno (sin distinción de las representaciones dadas en él), por medio de los cuales todos aquellos reciben su posibilidad. Los he denominado pues más bien por su aplicación que por su contenido. Y paso a su consideración, en el mismo orden en que han sido presentados en la tabla.

I

AXIOMAS DE LA INTUICIÓN

Su principio es: *Todas las intuiciones son magnitudes extensivas.*

Prueba:

Todos los fenómenos contienen, según su forma, una intuición en el espacio y el tiempo, que está *a priori* a la base de todos ellos. No pueden pues ser aprehendidos, o sea reco-

que puede ser considerado *matemáticamente* (esta síntesis a su vez puede dividirse en la de *agregación* y la de *coalición*, siendo la primera dirigida a magnitudes *extensivas* y la segunda a *intensivas*). El segundo enlace, el nexa, es la síntesis de lo múltiple por cuanto las partes *pertenecen necesariamente unas a otras*, como por ejemplo: el accidente a una substancia o el efecto a la causa. Por tanto, esas partes, aunque *disemejantes*, son, sin embargo, representadas como enlazadas a

gidos en la conciencia empírica, sino por medio de la síntesis de lo múltiple, mediante la cual se producen las representaciones de un determinado espacio o tiempo; es decir, por medio de la composición de lo *semejante* y la conciencia de la unidad sintética de ese múltiple (semejante). La conciencia empero de lo semejante múltiple en la intuición en general, en cuanto por ella es posible la representación de un objeto, es el concepto de una magnitud (*quanti*). Así pues, la percepción misma de un objeto como fenómeno es sólo posible mediante la misma unidad sintética de lo múltiple de la intuición sensible dada, por la cual la unidad de la composición de lo múltiple semejante es pensada en el concepto de una *magnitud*, es decir: los fenómenos son todos ellos magnitudes y *magnitudes extensivas*, porque, como intuiciones en el espacio o en el tiempo, tienen que ser representadas

priori, enlace que, como no es arbitrario, recibe de mí el nombre de *dinámico*, ya que se refiere al enlace de la *existencia* de lo múltiple (el cual a su vez puede dividirse en *físico* de los fenómenos entre sí, y *metafísico*, por su enlace en la facultad de conocer *a priori*).—Esta nota fué añadida en la 2.^a edición.

por la misma síntesis por la cual el espacio y el tiempo son en general determinados. (1).

Llamo magnitud extensiva aquélla en que la representación de las partes hace posible la representación del todo (y la precede, pues, necesariamente). No puedo representarme una línea, por pequeña que sea, sin trazarla con el pensamiento, es decir sin producir todas sus partes poco a poco, desde un punto, y así dibujar esa intuición. Lo mismo ocurre con el tiempo, por corto que sea. Pienso en el tránsito sucesivo de un momento a otro, por donde, mediante todas las partes de tiempo y su adición, prodúcese finalmente una determinada magnitud de tiempo. Como la mera intuición de todos los fenómenos es el espacio o el tiempo, todo fenómeno, como intuición, es una magnitud extensiva, puesto que no puede ser conocido mas que mediante

(1) Todo el comienzo de este número, hasta aquí, fué añadido en la 2.^a edición. En la primera hay el siguiente título: «De los axiomas de la intuición. Principio del entendimiento puro: Todos los fenómenos son, según su intuición, magnitudes extensivas». E inmediatamente sigue el aparte: «Llamo magnitud extensivas...» (N. del T.)

una síntesis sucesiva de parte a parte en la aprehensión. Todos los fenómenos son pues ya intuídos como unos agregados (muchedumbre de partes dadas anteriormente), lo cual no ocurre en toda especie de magnitudes, sino solo en las que son aprehendidas y representadas por nosotros *extensivamente*.

En esta síntesis sucesiva de la imaginación productiva en la creación de figuras fúndase la matemática de la extensión (geometría) con sus axiomas, que expresan las condiciones de la intuición sensible *a priori*, bajo las cuales tan sólo puede *realizarse el esquema* de un concepto puro del fenómeno exterior, por ejemplo: «entre dos puntos no hay mas que una recta posible», «dos rectas no encierran un espacio», etc... Estos son los axiomas que se refieren propiamente solo a magnitudes (*quanta*) como tales.

Pero en lo que se refiere a la magnitud (1) (*quantitas*), es decir a la respuesta que se dá a

(1) Aquí emplea Kant la misma palabra «Grösse» (magnitud) pero con otro sentido, como lo indica el añadir entre paréntesis *quantitas*. He creído conveniente por ello conservar también en castellano la misma voz y no usar la de: cantidad. (N. del T.)

esta pregunta: ¿cómo es de grande tal cosa?, no hay para ella axiomas en el sentido propio, aunque varias de esas proposiciones son sintéticas e inmediatamente ciertas (*indemonstrabilia*). Pues la proposición siguiente: cantidades iguales, añadidas o sustraídas a cantidades iguales, dan cantidades iguales, es analítica, porque tengo inmediatamente conciencia de la identidad de una y otra producción de magnitud; los axiomas empero han de ser proposiciones sintéticas. En cambio las proposiciones evidentes de la relación numérica, si bien son sintéticas, no son universales, como las de la geometría, y por eso no pueden llamarse axiomas, sino fórmulas numéricas. La proposición: $7 + 5 = 12$ no es analítica. Pues ni en la representación de 7, ni en la de 5, ni en la representación de la composición de ambas pienso yo el número 12; no se trata aquí de que yo deba pensarlo en la *adición de ambas*, pues en la proposición analítica la cuestión es solo la de si yo pienso realmente el predicado en la representación del sujeto). Pero aunque sintética, es sin embargo una proposición particular. Por cuanto se atiende aquí solo a la síntesis de lo semejante

(las unidades), no puede la síntesis ocurrir mas que de una única manera, aunque el *uso* de esos números es luego universal. Cuando yo digo: con tres líneas, dos de las cuales juntas son mayores que la tercera, se puede trazar un triángulo, tengo la mera función de la imaginación productiva, que puede trazar las líneas más largas y más cortas y hacer que se encuentren en todos los ángulos que quiera. En cambio el número 7 no es posible más que de una única manera y así mismo el número 12, producido por la síntesis del primero con 5. Semejantes proposiciones no deben pues, llamarse axiomas (pues habría infinitos de éstos) sino fórmulas numéricas.

Este principio transcendental de la matemática de los fenómenos dá a nuestro conocimiento *a priori* una gran ampliación. Pues solo él es el que hace que la matemática pura sea aplicable en toda su precisión a objetos de la experiencia, cosa que sin ese principio no se vería por sí misma claramente y hasta ha ocasionado más de una contradicción. Los fenómenos no son cosas en sí mismas. La intuición empírica es solo posible por medio de la pura (del espacio y del tiempo); lo que la

geometría dice, pues, de esta, vale sin objeción para aquélla y los subterfugios que suponen que los objetos de los sentidos pueden no ser conformes a las reglas de la construcción en el espacio (v. g. de la infinita divisibilidad de las líneas o de los ángulos) deben desaparecer. Pues de ese modo se negaría al espacio, y con él a la vez a toda la matemática, validez objetiva, y no se sabría porqué y hasta donde es aplicable a los fenómenos. La síntesis de los espacios y tiempos, como síntesis de la forma esencial de toda intuición, es, al mismo tiempo, lo que hace posible la aprehensión del fenómeno, y por lo tanto toda experiencia externa y por consiguiente también todo conocimiento de los objetos de la misma; y lo que la matemática, en su uso puro, demuestra de aquella (forma), vale también necesariamente para esta (experiencia externa). Toda objeción a esto es insistente argucia de una razón mal instruída que, erróneamente, piensa separar los objetos de los sentidos, de la condición formal de nuestra sensibilidad y, aunque solo son fenómenos, se los representa como objetos en sí mismos, dados al entendimiento; si así fueran, de se-

guro que no podríamos conocer nada de ellos sintéticamente *a priori*, y por tanto tampoco mediante puros conceptos del espacio; y la ciencia que determina estos, la geometría, no sería posible.

2

ANTICIPACIONES (1) DE LA PERCEPCIÓN

Su principio es: *en todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene magnitud intensiva, o sea un grado.* (2)

Prueba:

Percepción es la conciencia empírica, es decir, una conciencia en la cual al mismo tiempo hay sensación. Los fenómenos, como objetos de la percepción, no son intuiciones puras (meramente formales), como el espacio y el tiempo (pues éstas no pueden ser percibidas en sí). Contienen pues, sobre la intuición, además, las materias para algún objeto

(1) La primera edición dice: «Las anticipaciones..» (N. del T.)

(2) La primera edición dice: «*El principio* que anticipa todas las percepciones, como tales, dice así: En todos los fenómenos, la sensación y lo *real*, que le corresponde en el objeto (*realitas phaenomenon*), tienen una *magnitud intensiva*, o sea un grado».

en general (por donde, en el espacio o en el tiempo, algo existente es representado), o sea lo real de la sensación, como representación meramente subjetiva; en ésta sólo podemos tener conciencia de que el sujeto está afectado y referimos esa representación subjetiva a un objeto en general. Ahora bien, de la conciencia empírica a la pura es posible un cambio gradual, en el cual lo real desaparezca enteramente, quedando sólo una conciencia formal (*a priori*) de lo múltiple en el espacio y el tiempo. Es pues posible una síntesis de la producción cuantitativa de una sensación, desde su comienzo, en la intuición pura = 0, hasta una magnitud cualquiera. Como la sensación en sí no es una representación objetiva, y en ella no está ni la intuición del espacio, ni la del tiempo, no le corresponderá magnitud extensiva, pero sí alguna magnitud (en la aprehensión de la sensación, en la cual la conciencia empírica puede ascender, en cierto tiempo, desde nada = 0, hasta su medida dada), esto es, una *magnitud intensiva*, en correspondencia con la cual deberá atribuir a todos los objetos de la percepción, en cuanto ésta contiene sensación, una *magnitud*

intensiva o sea un grado del influjo sobre el sentido. (1)

Todo conocimiento, por medio del cual puedo conocer y determinar *a priori* lo que pertenece al conocimiento empírico, puede llamarse anticipación; y sin duda es ésta la significación con que *Epicuro* usaba su término de *προληψις*. Mas como hay algo en los fenómenos que nunca es conocido *a priori* y que por lo tanto constituye la diferencia peculiar entre el conocimiento empírico y el conocimiento *a priori*, es a saber, la sensación (como materia de la percepción), se sigue de aquí que ésta es propiamente la que no puede ser anticipada. En cambio, las determinaciones puras en el espacio y el tiempo, tanto respecto de la figura como de la magnitud, podemos llamarlas anticipaciones de los fenómenos, porque representan *a priori* todo cuanto pueda siempre darse *a posteriori* en la experiencia. Pero suponiendo que se encuentre algo, sin embargo, que se pueda conocer *a priori* en toda sensación, como sensación en

(1) Todo este primer aparte, con el título de «prueba», fué añadido en la 2.^a edición. (N. del T.)

general (sin que se dé una particular), esto merecería ser llamado anticipación, en sentido excepcional; porque parece extraño anticiparse a la experiencia en aquello precisamente que se refiere a su materia, la cual sólo en ella puede recogerse. Y así ocurre aquí realmente.

La aprehensión mediante la mera sensación llena solo un momento (si no considero la sucesión de muchas sensaciones). Considerada como algo en el fenómeno, esto es, como algo cuya aprehensión no es una síntesis sucesiva que pase de las partes a la representación total, no tiene pues magnitud extensiva; la falta de sensación en el mismo momento, representaría este momento como vacío, por lo tanto igual a 0. Ahora bien, lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación, es realidad (*realitas phaenomenon*); lo que corresponde a la falta de la misma, es negación, = 0. Mas toda sensación es capaz de una reducción, de tal modo que puede decrecer y, poco a poco, desaparecer. Por tanto, entre la realidad en el fenómeno y la negación, hay una conexión continua de muchas posibles sensaciones intermedias; la diferen-

cia entre una y otra es siempre más pequeña que la diferencia entre la sensación dada y el cero o negación total. Esto es: lo real en el fenómeno tiene siempre una magnitud, pero esta no se halla en la aprehensión, ya que la aprehensión mediante la mera sensación ocurre en un momento y no por medio de la síntesis sucesiva de muchas sensaciones, y por tanto no va de las partes al todo. Tiene pues una magnitud, pero no extensiva.

Ahora bien, llamo *magnitud intensiva* a aquella que es aprehendida solo como unidad y en la cual la multiplicidad no puede ser representada más que por aproximación a la negación, al 0. Así toda realidad en el fenómeno tiene magnitud intensiva, es decir, un grado. Si se considera esa realidad como causa (sea de la sensación o de otra realidad en el fenómeno, v. g., de un cambio), entonces el grado de la realidad, como causa, se llama momento, por ejemplo: el momento de la gravedad; porque el grado señala solo la magnitud, cuya aprehensión no es sucesiva, sino momentánea. Esto, empero, lo trato aquí solo de pasada, pues no me ocupo por ahora de la causalidad.

Así, pues, toda sensación, y por tanto toda realidad en el fenómeno, por pequeña que sea, tiene un grado, es decir, una magnitud intensiva, que siempre puede disminuir; y entre realidad y negación hay una continua conexión de realidades posibles y de posibles percepciones más pequeñas. Todo color, v. g. el rojo, tiene un grado, el cual, por pequeño que sea, nunca es el más pequeño; y lo mismo ocurre con el calor, el momento de la gravedad, etc...

La propiedad que tienen las magnitudes, de que ninguna parte de ellas es la más pequeña posible (parte simple), se llama continuidad. El tiempo y el espacio son *quanta continua*, porque no puede darse parte alguna que no esté incluida entre límites (puntos y momentos) y por tanto toda parte es a su vez un espacio o un tiempo. El espacio se compone pues de espacios y el tiempo de tiempos. Los puntos y los momentos son solo límites, es decir, sitios de su limitación; los sitios, empero, suponen ya esas intuiciones que han de limitar o determinar y ni el espacio ni el tiempo puede componerse de meros sitios, considerados como partes que pudieran dar-

se antes del espacio o del tiempo. Esas magnitudes pueden llamarse también *fluyentes* porque la síntesis (de la imaginación productiva) en su producción es un progreso en el tiempo, cuya continuidad suele señalarse particularmente por medio de la expresión *fluir*, *pasar*.

Todos los fenómenos en general son según esto magnitudes continuas, tanto según su intuición, en la cual son extensivas, como según la mera percepción (sensación y por tanto realidad) en la cual son intensivas. Si la síntesis de lo múltiple del fenómeno es interrumpida, entonces es ella un agregado de muchos fenómenos (y no propiamente fenómeno como un *quantum*), el cual es producido no por medio de la mera progresión de la síntesis productiva de un cierto modo, sino por repetición de una síntesis que siempre cesa. Si llamo *quantum* de dinero a 13 táleros, es mi denominación exacta, siempre que entienda por ello el contenido de un marco de plata fina; pues este, en todo caso, es una magnitud continua, en la cual no hay parte alguna que sea la mínima, sino que cualquier parte podría constituir una moneda, la cual a

su vez contendría materia para monedas aún más pequeñas. Mas si mi denominación significa 13 táleros redondos, es decir, otras tantas piezas de moneda (sea cual fuere su contenido de plata), entonces es impropio llamar a eso un *quantum* de táleros y debe decirse que es un agregado, es decir, un número de piezas de moneda. Ahora bien, en todo número debe haber una unidad como base; por eso es el fenómeno, considerado como unidad, siempre un *quantum* y, como tal, un continuo.

Si pues todos los fenómenos, considerados extensiva o intensivamente, son magnitudes continuas, la proposición siguiente: «todo cambio (tránsito de una cosa de uno a otro estado), es continuo» podría demostrarse aquí fácilmente y con evidencia matemática, si la causalidad de un cambio en general no estuviera totalmente fuera de los límites de una filosofía trascendental y no supusiera principios empíricos. Pues el que sea posible una causa que mude el estado de las cosas, es decir las determine a lo opuesto de cierto estado dado, es cosa de la que el entendimiento a priori no nos dá indicio alguno; no solamen-

te porque no vé la posibilidad de ello (pues esa visión nos falta en muchos conocimientos *a priori*), sino porque la variabilidad se refiere solamente a ciertas determinaciones de los fenómenos, que solo la experiencia puede enseñar, mientras que su causa hay que hallarla en lo inmutable. Mas como no tenemos ante nosotros nada de que podamos valernos, sino los conceptos fundamentales puros de toda experiencia posible, entre los cuales no debe haber nada empírico, resulta que no podemos, sin alterar la unidad del sistema, anticipar nada de la ciencia universal de la naturaleza, que está edificada sobre ciertas experiencias fundamentales.

Sin embargo no faltan pruebas de la gran influencia que tiene este principio nuestro para anticipar percepciones y aun para suplir su falta, impidiendo todas las conclusiones falsas que pudieran sacarse por ausencia de percepción.

Si toda realidad en la percepción tiene un grado, entre el cual y la negación hay una infinita serie de grados, siempre menores, y sin embargo cada sentido debe tener un grado determinado de receptividad de las sensacio-



nes, resulta que no hay percepción alguna posible, y por tanto experiencia alguna posible, que muestre una total falta de toda realidad en el fenómeno, sea inmediata, sea mediata-mente (cualquiera que sea la vuelta que se dé en el razonamiento), es decir que de la experiencia nunca puede sacarse una prueba del espacio vacío o de un tiempo vacío. Pues la falta total de realidad, en la intuición sensible, en primer lugar no puede ser percibida, y en segundo lugar no puede ser deducida de ningún fenómeno singular, ni de la diferencia de grado de su realidad, y por último, no debe ser nunca admitida para explicar ésta. Pues si bien la intuición toda de un determinado espacio o tiempo es por completo real, es decir, ninguna parte de la misma es vacía, sin embargo, como toda realidad tiene su grado que, en una y la misma magnitud extensiva del fenómeno, puede disminuir hasta nada (el vacío) por infinitos estadios, debe de haber infinitos grados diferentes con los cuales se llene espacio o tiempo y las magnitudes intensivas deben poder ser, en diferentes fenómenos, mayores o menores, aun cuando la magnitud extensiva de la intuición sea igual.

Vamos a dar un ejemplo. Casi todos los físicos, al percibir una gran diferencia en la cantidad de materia de diversa especie, en un mismo volumen (ora por el momento de la gravedad o peso, ora por el momento de la resistencia, frente a otras materias en movimiento), sacan unánimemente la conclusión siguiente: ese volúmen (magnitud extensiva del fenómeno), en todas las materias, tiene que estar vacío, si bien en diferente medida. ¿Quién creyera nunca que estos físicos, en su mayor parte mecánicos y matemáticos, fundan esa conclusión suya exclusivamente en una suposición metafísica, que tanto se precian de evitar? Pues lo hacen cuando admiten que lo *real* en el espacio (no puedo llamarlo aquí impenetrabilidad o peso, porque estos son conceptos empíricos) es *en todas partes idéntico* y no puede distinguirse más que por magnitud extensiva, es decir, por muchedumbre. A esta suposición, para la cual no pueden tener en la experiencia fundamento alguno y que por lo tanto es meramente metafísica, opongo yo una prueba transcendental, la cual ciertamente no ha de explicar la diferencia en la ocupación del espacio, pero en cam-

bio suprime por completo la supuesta necesidad de aquella suposición, según la cual no puede explicarse la referida diferencia más que admitiendo espacios vacíos; mi modo de ver tiene, además, la ventaja de que pone el entendimiento en libertad para pensar esa diferencia de alguna otra manera, si es que la explicación física hace necesaria para esto alguna hipótesis. Pues, como vemos, aunque espacios iguales estén completamente ocupados por diferentes materias, hasta no dejar, en ninguno de ellos, un solo punto en donde no se hallen presentes espacio y materia, sin embargo, todo lo real, en la misma cualidad, tiene su grado (de resistencia o de peso) y este puede, sin disminución de la magnitud extensiva o muchedumbre, ser más y más pequeño, hasta el infinito, antes de que la cualidad llegue al vacío y desaparezca. Así una expansión, que ocupa un espacio, por ejemplo un calor y del mismo modo cualquier otra realidad (en el fenómeno) puede disminuir de grado hasta el infinito, sin dejar en lo más mínimo vacía la más pequeña parte de ese espacio, y no por eso dejará de ocupar el espacio, con ese su pequeño grado, lo mismo

que otro fenómeno con otro grado mayor. Mi intención aquí no es, en modo alguno, la de sostener que tal ocurre en efecto con la diversidad de materias en su peso específico, sino solo exponer, por un principio del entendimiento puro, que la naturaleza de nuestras percepciones hace posible una explicación semejante, y que se yerra cuando se admite que lo real del fenómeno es igual en grado y solo se diferencia por la agregación y la magnitud extensiva de esta, como también se yerra cuando se afirma esto por virtud de un supuesto principio del entendimiento *a priori*.

Sin embargo esta anticipación de la percepción tiene siempre algo de extraño para el investigador acostumbrado a lo trascendental (1) y hecho por ende a la circunspección; suscita cierta duda sobre cómo el entendimiento pueda anticipar una proposición sintética como es la del grado de todo lo real en los fenómenos y por tanto la de la posibilidad de distinguir interiormente la sensación

(1) ..significa: acostumbrado al método de la filosofía trascendental. Sigo el texto dado por *Görland*. (N. del T).

misma, cuando se hace abstracción de su cualidad empírica. Así pues no es indigna de ser resuelta la cuestión siguiente: ¿cómo puede el entendimiento pronunciarse aquí sintéticamente, *a priori*, sobre fenómenos y aun anticiparlos en lo que es propia y meramente empírico, en lo que toca a la sensación?

La *cualidad* de la sensación es siempre meramente empírica y no puede ser representada *a priori* (v. g. colores, gusto, etc.) Pero lo real que corresponde en general a las sensaciones, en oposición a la negación=0, representa tan sólo algo cuyo concepto contiene en sí un ser, y no significa nada más que la síntesis en una conciencia empírica en general. En el sentido interno efectivamente puede la conciencia empírica elevarse desde 0 hasta cualquier grado mayor, de tal modo que una y la misma magnitud extensiva de la intuición (v. g. superficie iluminada) produzca una sensación igualmente grande que un agregado de muchas otras (menos iluminadas) juntas. Se puede pues hacer por completo abstracción de las magnitudes extensivas del fenómeno y representarse sin embargo en la mera sensación, en un momento, una síntesis de incre-

mento uniforme, desde 0 hasta la conciencia empírica dada. Todas las sensaciones por tanto son dadas como tales solo *a posteriori*; pero su propiedad de tener un grado puede ser conocida *a priori*. Es de notar que en las magnitudes en general no conocemos *a priori*, mas que una sola *cualidad*, la continuidad; pero en toda cualidad (lo real de los fenómenos) no podemos conocer *a priori* mas que la *cantidad* intensiva de la misma, o sea que tienen un grado; todo lo demás queda para la experiencia.

3

ANALOGIAS DE LA EXPERIENCIA

Su principio es: *la experiencia es posible solo mediante la representación de un enlace necesario de las percepciones (1)*

Prueba:

La experiencia es un conocimiento empírico, es decir un conocimiento que determina

(1) La primera edición dice como sigue: «Las analogías de la experiencia. Su *principio* general es: Todos los fenómenos están, según su existencia, *a priori* bajo reglas de las determinaciones de su relación unos con otros en un tiempo».

un objeto por percepciones. Es pues una síntesis de las percepciones, que no está contenida ella misma en la percepción, sino que contiene la unidad sintética de lo múltiple de la percepción en una conciencia; esta unidad sintética constituye lo esencial de un conocimiento de los *objetos* de los sentidos, es decir de la experiencia (no solo de la intuición o sensación de los sentidos). Ahora bien en la experiencia las percepciones se refieren unas a otras de un modo meramente casual, sin que de las percepciones mismas se desprenda necesidad alguna de su enlace, ni pueda desprenderse, porque la aprehensión es solo una conjunción de lo múltiple de la intuición empírica; pero en ella no se encuentra representación alguna de la necesidad de la existencia enlazada de los fenómenos, que ella junta en el espacio y el tiempo. Mas como la experiencia es un conocimiento de los objetos por percepciones y, por consiguiente, en ella debe ser representada la relación en la existencia de lo múltiple, no tal como se junta en el tiempo, sino tal como es objetivamente en el tiempo; como, además el tiempo mismo no puede ser percibido, resulta que la determina-

ción de la existencia de los objetos en el tiempo no puede ocurrir más que por medio de su enlace en el tiempo en general, y por tanto solo por medio de conceptos enlazadores *a priori*. Ahora bien, como estos siempre al mismo tiempo llevan consigo necesidad, la experiencia solo es posible mediante una representación del enlace necesario de las percepciones. (1)

Los tres modos del tiempo son: *permanencia*, *sucesión* y *simultaneidad*. Por eso hay tres reglas de todas las relaciones de tiempo entre los fenómenos, por las cuales puede determinarse a cada uno su existencia con respecto a la unidad de todo tiempo, y esas tres reglas preceden a toda experiencia y la hacen posible.

El principio general de las tres analogías descansa en la *unidad* necesaria de la apercepción con respecto a toda posible conciencia empírica (de la percepción) *en todo tiempo*; por consiguiente, puesto que esa unidad está *a priori* en la base, descansa en la unidad sin-

(1) Este primer aparte fué añadido en la 2.^a edición. (N. del T.)

tética de todos los fenómenos según su relación en el tiempo. Pues la apercepción originaria se refiere al sentido interior, (el conjunto de todas las representaciones) y *a priori* a la forma del mismo, es decir, a la relación de la conciencia múltiple empírica en el tiempo. En la apercepción originaria debe ser unido todo ese múltiple, según sus relaciones de tiempo; pues eso dice la unidad trascendental de la apercepción *a priori*, bajo la cual se halla todo cuanto debe pertenecer a mi conocimiento (es decir, a la unidad de mi conocimiento), y por tanto, puede llegar a ser un objeto para mí. Esta *unidad sintética* en la relación temporal de todas las percepciones, *unidad que está determinada a priori*, es pues la siguiente ley: que todas las determinaciones empíricas de tiempo deben estar bajo reglas de la determinación general del tiempo; y las analogías de la experiencia de que ahora vamos a tratar, deben ser esas reglas.

Estos principios tienen de particular que no se refieren a los fenómenos ni a la síntesis de la intuición empírica de éstos, sino solamente a la *existencia* de ellos y a la *relación* de unos con otros, con respecto a esa su existencia.

Ahora bien, el modo como algo es aprehendido en el fenómeno, puede ser determinado *a priori* de tal suerte que la regla de su síntesis pueda dar al mismo tiempo esa intuición *a priori*, en cualquier ejemplo empírico propuesto, es decir, pueda efectuarla, sacándola de la regla. Pero la existencia de los fenómenos no puede ser conocida *a priori* y, aunque por este camino pudiéramos llegar a sacar en conclusión alguna existencia, no la conoceríamos sin embargo determinadamente, es decir, no podríamos anticipar lo que diferencia su intuición empírica de otras.

Los dos principios anteriores, que llamé matemáticos porque dan derecho a aplicar la matemática a los fenómenos, referíanse a los fenómenos según su mera posibilidad y enseñaban cómo éstos, tanto en lo que se refiere a su intuición, como también a lo real de su percepción, podrían ser producidos según reglas de una síntesis matemática; por eso, tanto en uno como en otro principio, pueden usarse las magnitudes numéricas y con ellas la determinación del fenómeno como magnitud. Así por ejemplo, podré componer el grado de las sensaciones producidas por la luz

solar, con unas 200.000 iluminaciones de la luna, por ejemplo y darlo así determinado *a priori*, es decir, construirlo. Por eso podemos llamar constitutivos esos primeros principios.

Muy de otro modo acontecerá con los principios que deben reducir *a priori* bajo reglas la existencia de los fenómenos. Pues como esta no se puede construir, no podrán referirse más que a la relación de la existencia y no podrán dar más que principios *regulativos*. No hay que pensar aquí pues ni en axiomas, ni en anticipaciones; cuando una percepción nos sea dada en una relación de tiempo con otras (aunque sean indeterminadas), no podrá decirse *a priori cual y cuan grande* sea esta otra percepción, sino cómo, según la existencia, está enlazada necesariamente con aquella, en este *modo* del tiempo. En la filosofía significan las analogías algo muy diferente de lo que representan en la matemática. En esta, son fórmulas que expresan la igualdad de dos relaciones de magnitud y siempre *constitutivamente*, de suerte que, dados tres miembros de la proporción, el cuarto es dado por ello, es decir puede ser construido. Pero en la filosofía, la analogía es la igualdad de

dos relaciones no *cuantitativas* sino *cualitativas*, en la cual, dados tres miembros, solo puedo conocer y dar *a priori* la *relación* con el cuarto, pero no *ese* cuarto *miembro* mismo, si bien tengo una regla para buscarlo en la experiencia y una señal para reconocerlo en ella. Una analogía de la experiencia será pues solo una regla, según la cual, de las percepciones debe surgir unidad de la experiencia (no a la manera de la percepción misma, como intuición empírica en general); esa regla debe valer como principio de los objetos (los fenómenos) no *constitutiva*, sino solo *regulativamente*. Lo propio acontece con los postulados del pensar empírico en general, que se refieren juntamente a la síntesis de la mera intuición (de la forma del fenómeno), a la de la percepción (de la materia del mismo) y a la de la experiencia (de la relación de esas percepciones), esto es, que son solo principios regulativos y se distinguen de los matemáticos, que son constitutivos, no ciertamente en la certeza, que en ambos está asegurada *a priori*, pero sí en el modo de evidencia, es decir, en lo intuitivo de la misma (por ende también en la demostración).

Mas lo que hemos recordado en todos los principios sintéticos y debe notarse aquí preferentemente es lo siguiente: que estas analogías tienen su única significación y validez no como principios del uso trascendental del entendimiento, sino solo del uso empírico del mismo, y por lo tanto solo pueden ser demostradas como tales principios empíricos; que por consiguiente los fenómenos no deben subsumirse bajo las categorías, sin más ni más, sino solo bajo sus esquemas. Pues si los objetos a los cuales deben referirse estos principios fueran cosas en sí mismas, sería totalmente imposible conocer sintéticamente *a priori* nada de ellas. Pero no son más que fenómenos, cuyo conocimiento completo, al cual deben venir a parar en último término todos los principios *a priori*, es solamente la experiencia posible; por consiguiente esos principios no pueden tener otro fin que las condiciones de la unidad del conocimiento empírico, en la síntesis de los fenómenos; pero esta síntesis no es pensada más que en el esquema del concepto puro del entendimiento y la categoría contiene la función, no restringida por condición alguna sensible, de la

unidad de esa síntesis en general. Así, pues, por medio de estos principios, quedaremos autorizados a juntar, según una analogía, los fenómenos con la unidad lógica y universal de los conceptos y por tanto ciertamente a servirnos de la categoría en el principio mismo, pero, en su ejecución (en la aplicación a los fenómenos) deberemos poner, en lugar del principio, el esquema de la categoría, como clave de su uso, o más bien colocarlo al lado de la categoría, como condición restrictiva, bajo el nombre de fórmula del principio.

A

Primera analogía

PRINCIPIO DE LA PERMANENCIA DE LA SUBSTANCIA (1)

En todo cambio de los fenómenos permanece la substancia, y el quantum de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza. (2)

Prueba:

Todos los fenómenos son en el tiempo, en el cual como substrato (como forma perma-

(1) En la primera edición faltan las palabras: «de la substancia».

(2) En lugar de esta fórmula del principio, dá la 1.^a edición esta otra: «Todos los fenómenos contie-

nente de la intuición interna), pueden ser representadas tanto la *simultaneidad* como la *sucesión*. El tiempo pues, en el cual debe ser pensado todo cambio de los fenómenos, queda y no cambia, porque es aquéllo en lo cual pueden representarse la sucesión o simultaneidad como determinaciones del tiempo. El tiempo, empero, por sí mismo no puede ser percibido. Por consiguiente, en los objetos de la percepción, es decir, en los fenómenos, debe hallarse el substrato que representa el tiempo en general y, en el cual, todo cambio o toda simultaneidad puede ser percibido en la aprehensión, mediante la relación de los fenómenos con ese substrato. El substrato empero de todo lo real, es decir, de lo perteneciente a la existencia de las cosas, es la *substancia*, en la cual todo cuanto pertenece a la existencia puede ser pensado solo como determinación. Por consiguiente lo permanente, en relación con lo cual solamente pueden ser determinadas todas las relaciones temporales de los fenómenos, es la substancia en el fe-

nen lo permanente (*Substancia*) como el objeto mismo, y lo mudable, como la mera determinación de este, es decir como un modo de existir el objeto».

nómeno, es decir lo real del mismo que, como substrato de todo cambio, queda siempre lo mismo. Puesto que esta substancia, en la existencia, no puede cambiar, así tampoco su quantum en la naturaleza no puede ni aumentar ni disminuir. (1)

Nuestra *aprehensión* de lo múltiple del fenómeno es siempre sucesiva y por tanto siempre cambiante. Así pues, por esta solamente no podemos nunca determinar si ese múltiple, como objeto de la experiencia, es simultáneo o se sucede, de no haber en su base algo que *existe siempre*, es decir, algo que *queda y permanece*, no siendo el cambio y la simultaneidad sino otros tantos *modos* (del tiempo) de ese algo, modos de existir ese permanente. Solo en lo permanente son pues posibles relaciones de tiempo (pues simultanei-

(1) En lugar de esta «*prueba*», daba la primera edición la siguiente: «Prueba de esta primera analogía. Todos los fenómenos son en el tiempo. Este puede determinar de dos maneras la relación en la *existencia* de los fenómenos: por cuanto son *sucesivos* o *simultáneos*. Con respecto a la primera es el tiempo considerado como *serie de tiempo*, con respecto a la segunda, como *extensión de tiempo*».

dad y sucesión son las únicas relaciones en el tiempo), es decir lo permanente es el *substrato* de la representación empírica del tiempo mismo y en ese substrato tan solo es posible una determinación de tiempo. La permanencia expresa el tiempo en general como el correlato constante de toda existencia de los fenómenos, de todo cambio y de todo acompañamiento. Pues el cambio no alcanza al tiempo mismo, sino sólo a los fenómenos en el tiempo (como tampoco la simultaneidad es un *modo* del tiempo mismo, en el cual no hay partes simultáneas, sino que todas son sucesivas). Si se quisiera atribuir al tiempo mismo una sucesión, habría que pensar otro tiempo en el cual fuese posible esa sucesión. Solo mediante lo permanente recibe la *existencia*, en diferentes partes de la serie temporal sucesiva, una *magnitud* llamada *duración*. Pues en la mera sucesión, la existencia está siempre desapareciendo y comenzando y jamás tiene la menor magnitud. Sin ese permanente no hay pues relación alguna de tiempo. El tiempo en sí mismo, empero, no puede ser percibido; por tanto ese permanente en los fenómenos es el substrato de toda determinación

de tiempo, y por consiguiente también la condición de la posibilidad de toda unidad sintética de las percepciones, es decir de la posibilidad de la experiencia; y en ese permanente puede toda existencia y todo cambio en el tiempo ser considerado solo como un *modo* de la existencia de aquéllo que queda y permanece. Así pues, en todos los fenómenos, lo permanente es el objeto mismo, es decir la substancia (*phaenomenon*); todo, empero, cuanto cambia o puede cambiar, pertenece solo al modo como esa substancia o esas substancias existen y, por lo tanto a sus determinaciones.

Encuentro que en todos los tiempos no solo el filósofo, sino el mismo entendimiento común ha pre-supuesto siempre esa permanencia, como un substrato de todo cambio de los fenómenos y ha de admitirla siempre como indudable; solo que el filósofo se expresa sobre esto con alguna mayor determinación, diciendo: en todas las alteraciones del mundo queda la *substancia* y solo cambian los *accidentes*. Mas de una proposición tan sintética como es esta, no hallo ni aún tan solo el ensayo de una prueba, y hasta ocurre que esa proposición se encuentra rara vez en el sitio que

BIBLIOTECA CENTRAL CIRCULANTE
SERVICIO NACIONAL DE LECTURA
MADRID

le corresponde, encabezando las leyes puras y totalmente *a priori* de la naturaleza. En realidad la proposición de que la substancia es permanente, es una tautología. Pues solo esta permanencia es el fundamento para que apliquemos al fenómeno la categoría de la substancia, y se hubiera debido demostrar que en todos los fenómenos hay algo permanente, en lo cual lo mudable no es más que la determinación de su existencia. Mas como una prueba semejante no puede darse nunca dogmáticamente, es decir por conceptos, pues se refiere a una proposición sintética *a priori*; y como nunca se pensó en que proposiciones semejantes no son valederas mas que en relación con la experiencia posible y por tanto solo pueden ser probadas mediante una deducción de la posibilidad de esta última; por eso no hay que admirarse de que estando siempre puesta a la base de toda experiencia (puesto que se siente su necesidad en el conocimiento empírico) no haya sido sin embargo nunca demostrada.

Preguntaron a un filósofo: «¿cuánto pesa el humo?» Y él contestó: «Del peso de la madera quemada restad el peso de la ceniza sobrante,

y tendréis el peso del humo». Suponía, pues, incontestable que aún en el fuego no perece la materia (substancia), sino que solo la forma de la misma sufre una modificación. De la misma manera la proposición: «De nada, nada adviene», no era mas que otra consecuencia del principio de la permanencia o, más bien, de la existencia ininterrumpida del propio sujeto en los fenómenos. Pues si aquéllo que, en el fenómeno, se quiere llamar substancia, ha de ser el substrato propio de toda determinación de tiempo, entonces toda existencia, tanto en el tiempo pasado como en el futuro, debe poder ser determinada únicamente en ese substrato. Por eso, si podemos dar a un fenómeno el nombre de substancia, es solo porque suponemos su existencia en todo tiempo, lo cual no queda aún bien expresado en la voz permanencia, que se refiere más al tiempo futuro. Pero la interior necesidad de permanecer está inseparablemente enlazada con la necesidad de haber sido siempre y puede por tanto conservarse la expresión. «*Gigni de nihilo nihil; in nihilum nil posse reverti*» eran dos proposiciones que los antiguos enlazaban inseparablemente y que hoy,

por mala inteligencia, suelen algunos separar, porque se imaginan que se refieren a cosas en sí mismas y que la primera podría acaso ser contraria a la dependencia del mundo respecto de una causa suprema (aún incluso según su substancia); pero este temor es innecesario, ya que aquí se trata solo de fenómenos en el campo de la experiencia, cuya unidad nunca sería posible si advirtiésemos que pueden surgir cosas nuevas (según su substancia). Porque entonces desaparecería lo que únicamente puede representar la unidad del tiempo, a saber: la identidad del substrato, como aquéllo en donde solamente halla todo cambio la unidad constante. Esta permanencia empero no es otra cosa que el modo de representarnos la existencia de las cosas (en el fenómeno).

Las determinaciones de una substancia, que no son otra cosa que modos particulares de existir la misma, llámense *accidentes*. Son siempre reales, porque tocan a la existencia de la substancia (las negaciones son solo determinaciones que expresan el no-ser de algo en la substancia). Ahora bien, si se atribuye a eso que es real en la substancia una exis-

tencia particular (v. g. al movimiento como accidente de la materia), entonces llámase esta existencia inherencia, para distinguirla de la existencia de la substancia, llamada subsistencia. Pero de aquí nacen muchas malas inteligencias y es más preciso y más exacto considerar que el accidente es solo el modo como la existencia de una substancia es determinada positivamente. Sin embargo, en virtud de las condiciones del uso lógico de nuestro entendimiento, es inevitable separar, por decirlo así, aquéllo que en la existencia de una substancia puede variar, mientras que la substancia permanece, y considerarlo en relación con lo propiamente permanente y radical; así pues, esta categoría, bajo el título de las relaciones, es mas bien la condición de las relaciones, que no algo que contenga ello mismo una relación.

Sobre esta permanencia se funda también la justificación del concepto de *alteración*. Nacer y morir no son alteraciones de lo que nace o muere. Alteración es un modo de existir que sigue a otro modo de existir uno y el mismo objeto. Por eso, todo lo que se altera es *permanente* y solo *cambia* su *estado*. Como

este cambio toca solo a las determinaciones que pueden acabar o empezar, podemos decir con una expresión que parece algo paradójica: solo lo permanente (la substancia) se altera, lo mudable no sufre alteración alguna, sino *cambio*, puesto que unas determinaciones acaban y otras empiezan.

Alteración no puede por tanto ser percibida más que en substancias, y el nacer o morir en absoluto, sin que ello se refiera a una mera determinación de lo permanente, no puede ser percepción posible, porque precisamente ese permanente es el que hace posible la representación de un tránsito de un estado a otro y del no-ser al ser, los cuales, por tanto, no pueden ser conocidos empíricamente más que como determinaciones cambiantes de lo permanente. Admitid que algo empieza a ser en absoluto; entonces necesitáis tener un punto del tiempo, un momento en que ello no era. Pero este momento ¿a qué lo referís, en qué lo fijáis, como no sea en aquello que ya existe? Porque un tiempo vacío antecedente no es objeto alguno de percepción. Pero si enlazáis ese nacer con cosas que ya existían y que duran hasta que nace lo que nace, en-

tonces esto último no es más que una determinación de lo primero, considerado como permanente. Otro tanto ocurre con el morir; pues este presupone la representación empírica de un tiempo sin fenómenos.

Las sustancias (en el fenómeno) son los substratos de todas las determinaciones del tiempo. El nacer de unas y el morir de otras, suprimiría incluso la única condición de la unidad empírica del tiempo, y los fenómenos se referirían entonces a dos clases de tiempo, en los cuales, uno junto a otro, correría la existencia; lo cual es absurdo. Pues solo hay *un* tiempo, en el cual los diferentes tiempos deben colocarse no juntos, sino unos tras otros.

Así pues la permanencia es una condición necesaria para que los fenómenos sean determinables como cosas u objetos en una experiencia posible. Mas ¿cuál es el criterio empírico de esta necesaria permanencia y con ella de la substancialidad de los fenómenos? Sobre esto tendremos más tarde ocasión de decir lo necesario.

B

Segunda analogíaPRINCIPIO DE LA SUCESIÓN SEGÚN LA LEY
DE LA CAUSALIDAD (1)

Todas las alteraciones suceden según la ley del enlace
entre causa y efecto (2)

Prueba:

(El anterior principio ha demostrado que todos los fenómenos de la sucesión no son más que *alteraciones*, es decir, un sucesivo ser y no-ser de las determinaciones de la substancia que permanece, por consiguiente, el ser de la substancia, que sigue al no-ser de la misma o el no-ser de la substancia que sigue a la existencia o, con otras palabras: que el nacer y el morir de la substancia misma no tienen lugar. Ese principio hubiera podido también expresarse así: *Todo cambio (sucesión) de los fenómenos, es solo alteración*; pues nacer o morir la substancia, no son alteraciones de

(1) La primera edición dice: «Principio de la producción».

(2) La primera edición formula el principio así: «Todo lo que ocurre (comienza a ser) supone algo anterior a lo cual sigue *según una regla*».

la misma, ya que el concepto de alteración supone que uno y el mismo sujeto, con dos opuestas determinaciones, existe y, por tanto, permanece. Tras esta previa advertencia, viene la prueba.)

Yo percibo que se suceden fenómenos unos a otros, es decir que un estado de cosas es en un tiempo y que su contrario era en un estado anterior. Propiamente pues enlazó dos percepciones en el tiempo. Mas enlazar no es obra del mero sentido y de la intuición, sino el producto aquí de una facultad sintética de la imaginación, que determina el sentido interior respecto de la relación de tiempo. Mas la imaginación puede enlazar los dos estados citados de dos maneras, precediendo uno u otro en el tiempo; pues el tiempo no puede ser percibido en sí mismo y con respecto a él no puede determinarse por decirlo así empíricamente en el objeto lo que precede y lo que sigue. Tengo pues solamente conciencia de que mi imaginación pone una cosa antes y otra después pero no de que en el objeto un estado preceda al otro; o con otras palabras: la mera sensación deja indeterminada la *relación objetiva* de los fenómenos sucesivos. Para

que sea conocida como determinada, tiene que ser pensada la relación entre ambos estados de tal manera, que por ella quede determinado con necesidad cual de ellos debe ponerse antes y cual después y nó a la inversa. El concepto, empero, que contenga una necesidad de unidad sintética, no puede ser más que un concepto puro del entendimiento, que no está en la percepción; es aquí el concepto de *la relación de causa a efecto*, cuyo primer término determina al segundo en el tiempo como consecuencia y no como algo que pudiera preceder meramente en la imagen (o aun no ser percibido en parte alguna). Así pues solo porque sometemos la sucesión de los fenómenos, y por ende toda alteración, a la ley de la casualidad, es posible la experiencia misma o sea el conocimiento empírico de los fenómenos; por consiguiente estos mismos, como objetos de la experiencia, no son posibles mas que por esa misma ley. (1)

La aprehensión de lo múltiple del fenóme-

(1) Los dos apartes anteriores, desde el comienzo de la prueba hasta aquí, fueron añadidos en la segunda edición. (N. del T.)

no es siempre sucesiva. Las representaciones de las partes siguen unas a otras. Si se siguen también o nó en el objeto, es un segundo punto de la reflexión, que no está contenido en el primero. Ahora bien; puede llamarse objeto a todo y aun a toda representación, en cuanto tenemos conciencia de ella; pero lo que esta palabra ha de significar en los fenómenos, no en cuanto estos (como representaciones) son objetos, sino en cuanto solo designan un objeto, es tema de una investigación más honda. En cuanto solo como representaciones son ellos al mismo tiempo objetos de la conciencia, no se diferencian en nada de la aprehensión, es decir de la recepción en la síntesis de la imaginación, y hay que decir entonces: lo múltiple de los fenómenos es siempre producido sucesivamente en el espíritu. Si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas, nadie podría comprender, por la sucesión de las representaciones, cómo la multiplicidad de éstas está enlazada en el objeto. Pues tenemos que habérmolas solo con nuestras representaciones; cómo sean posibles las cosas en sí mismas (sin referirnos a las representaciones por medio de las cuales nos

afectan), es cosa que cae totalmente fuera de nuestra esfera de conocimiento. Pero aun cuando los fenómenos no son cosas en sí mismas y sin embargo son lo único que puede sernos dado para el conocimiento, debo mostrar qué especie de enlace en el tiempo corresponde a lo múltiple de los fenómenos mismos, mientras que la representación de ese múltiple es siempre sucesiva en la aprehensión. Así por ejemplo, la aprehensión de lo múltiple en el fenómeno de una casa, que está ante mí, es sucesiva. La cuestión es ahora si lo múltiple de esa casa es también en sí sucesivo, cosa que nadie seguramente concederá. Pero en cuanto elevo mi concepto de objeto hasta su significación trascendental, la casa ya no es una cosa en sí misma, sino sólo un fenómeno, es decir, una representación cuyo objeto trascendental es desconocido. ¿Qué entiendo pues por esta pregunta de cómo lo múltiple en el fenómeno mismo (que no es nada en sí mismo) puede estar enlazado? Aquí, lo que está en la aprehensión sucesiva es considerado como representación; y el fenómeno, que me es dado, aun cuando no es más que un conjunto de esas represen-

taciones, es considerado como el objeto de ellas, con el cual debe concordar mi concepto, que yo saco de las representaciones de la aprehensión. Pronto se vé que, como la verdad es la concordancia del conocimiento con el objeto, solo cabe preguntar aquí por las condiciones formales de la verdad empírica, y el fenómeno, contrapuesto a las representaciones de la aprehensión, no puede ser representado como objeto de estas, distinto sin embargo de ellas, mas que si esta aprehensión está sometida a una regla que la distingue de toda otra aprehensión y hace necesaria una especie de enlace de lo múltiple. Lo que, en el fenómeno, contiene la condición de esa regla necesaria de la aprehensión, es el objeto.

Continuemos empero con nuestro tema. Que algo sucede, es decir, que algo, o un estado, que antes no era, adviene, no puede percibirse empíricamente, como no preceda un fenómeno que no contenga en sí ese estado; pues una realidad consecutiva a un tiempo vacío y por lo tanto un nacimiento no precedido por un estado de cosas anterior, no puede ser aprehendido, como no puede tampoco serlo el tiempo vacío. Toda aprehensión

de un suceso es pues una percepción que sigue a otra. Pero, como en toda síntesis de la aprehensión está esto constituido como he mostrado antes en el fenómeno de una casa, resulta que no se distingue por ese medio una de otra. Mas advierto también que, si en un fenómeno, que contiene un suceso, llamo A al estado precedente de la percepción y B al siguiente, en la aprehensión el estado B sólo puede seguir a A y la percepción A no puede seguir, sino sólo preceder a B. Sea por ejemplo un barco que desciende el curso de un río. Mi percepción de su posición más baja sigue a la percepción de su posición más alta y es imposible que en la aprehensión de este fenómeno sea el barco percibido primero más abajo y luego más arriba en la corriente. Así pues, el orden en la sucesión de las percepciones en la aprehensión es aquí determinado y ésta se halla enlazada con ese orden. En el ejemplo anterior de la casa, podían mis percepciones en la aprehensión comenzar por el tejado y terminar en el suelo; pero también podían comenzar abajo y terminar arriba y del mismo modo podía aprehender lo múltiple de la intuición empírica de izquierda a de-

recha o de derecha a izquierda. En la serie de estas percepciones, no había pues ningún orden determinado, que hiciera necesario empezar la aprehensión por un sitio, para enlazar empíricamente lo múltiple. En cambio, esta regla se encuentra siempre en la percepción de lo que sucede, y hace que el orden de las percepciones consecutivas (en la aprehensión de ese fenómeno) sea *necesario*.

Así pues, en nuestro caso, tendré que deducir la *sucesión subjetiva* de la aprehensión, de la *sucesión objetiva* de los fenómenos; porque si no, aquélla es totalmente indeterminada y no distingue a un fenómeno de otro. Aquélla, por sí sola, no demuestra nada acerca del enlace de lo múltiple en el objeto, porque es totalmente caprichosa. Esta, pues, consistirá en el orden de lo múltiple del fenómeno, según el cual la aprehensión de lo uno (lo que sucede) *sigue según una regla* a la aprehensión de lo otro (lo que antecede). Sólo por esto estoy autorizado a decir del fenómeno mismo, y no solamente de mi aprehensión, que en él se encuentra una sucesión; lo cual significa que yo no puedo disponer mi aprehensión sino precisamente según esa sucesión.

Así pues, según esta regla, lo que precede en general a un suceso, debe contener la condición de una regla según la cual siempre y necesariamente sigue ese suceso; pero, recíprocamente, no puedo retroceder del suceso y determinar (mediante aprehensión) lo que precede. Pues del momento siguiente no retrocede ningún fenómeno hacia el momento anterior; pero sí se refiere a *algún momento anterior*; en cambio el tránsito de un tiempo dado al tiempo determinado siguiente es necesario. Por eso, puesto que lo que sigue es algo, debo necesariamente referirlo en general a alguna otra cosa, que anteceda, y a la cual siga necesariamente, esto es, según una regla; de tal suerte que el suceso, como condicionado, indica con seguridad alguna condición, la cual determina el suceso.

Supongamos que a un suceso no le preceda ninguna cosa, a la cual el suceso deba seguir según una regla; entonces toda sucesión de la percepción estaría meramente en la aprehensión, es decir, sería meramente subjetiva, pero no quedaría determinado de esa manera qué debe ser lo antecedente y qué lo siguiente de las percepciones. De este modo

solo tendríamos un juego de representaciones, que no se referiría a ningún objeto, es decir, que por medio de nuestra percepción no se distinguiría un fenómeno de otro, según la relación de tiempo, porque la sucesión en el acto de aprehender es en todas partes idéntica y nada habría en el fenómeno que la determinase de modo que quedara como objetivamente necesaria. Por lo tanto, no diré que en el fenómeno se suceden dos estados, sino solo que una aprehensión sigue a la otra; lo cual es algo meramente *subjetivo* y no determina objeto alguno y por lo tanto no puede valer por conocimiento de algún objeto (ni siquiera en el fenómeno).

Cuando conocemos, pues, que algo sucede, suponemos siempre que alguna cosa antecede, a la cual el suceso sigue según una regla. Pues sin esto, no diría yo que el objeto sigue; porque la mera secuencia en mi aprehensión, si no está determinada por una regla, con relación a un antecedente, no legitima una secuencia en el objeto. Así, pues, cuando mi síntesis subjetiva (de la aprehensión) la convierto en objetiva, ocurre ello siempre con referencia a una regla, según la cual, los fenó-

menos son determinados en su secuencia, es decir, tal como ocurren, por el estado anterior; solo bajo esta suposición es posible la experiencia de algo que sucede.

Ciertamente todo esto parece contradecir cuantas observaciones han sido hechas acerca de la marcha que sigue nuestro uso del entendimiento. Según esas observaciones, las secuencias coincidentes (percibidas y comparadas por nosotros) de muchos sucesos a fenómenos antecedentes, son las que nos conducen a descubrir una regla, según la cual, ciertos sucesos siguen siempre a ciertos fenómenos; y así tenemos ocasión de hacernos el concepto de causa. Así asentado, este concepto sería meramente empírico, y la regla que proporciona de que todo cuanto ocurre tiene una causa, sería tan contingente como la experiencia misma; su universalidad y necesidad serían entonces simplemente imaginadas y carecerían de verdadera validez universal, porque estarían fundadas no *a priori*, sino solo sobre inducción. Pero ocurre aquí lo mismo que con otras representaciones puras *a priori* (v. g. espacio y tiempo), que si podemos extraerlas de la experiencia como con-

ceptos claros, es solo porque las hemos puesto en la experiencia y por medio de ellas hemos producido la experiencia. Ciertamente es que la claridad lógica de esa representación de una regla que determina la serie de los sucesos, como concepto de causa, solo es posible si en la experiencia hemos hecho uso de ella; pero una referencia a la misma, como condición de la unidad sintética de los fenómenos en el tiempo, ha sido, sin embargo, el fundamento de la experiencia misma y, por tanto, hubo de precederle *a priori*.

Se trata, pues, de mostrar, en el ejemplo, que nunca en la experiencia atribuiríamos al objeto la sucesión (de un acontecimiento cuando algo ocurre que no existía antes), distinguiéndola de lo subjetivo de nuestra aprehensión, si no fuera porque una regla fundamental nos obliga a observar ese orden de percepciones, mejor que otro; e incluso que esa obligación es propiamente la que hace posible la representación de una sucesión en el objeto.

Tenemos representaciones en nosotros, de las cuales podemos también adquirir conciencia. Esta conciencia, empero, puede extenderse cuanto quiera y ser todo lo exacta o pun-

tual que se quiera; siempre seguirán siendo representaciones, es decir, determinaciones internas de nuestro espíritu en esta o aquella relación de tiempo. Ahora bien, ¿cómo es que atribuimos un objeto a esas representaciones, o que, además de su realidad subjetiva, como modificaciones, les conferimos no sé qué otra realidad objetiva? La significación objetiva no puede consistir en la referencia a otra representación (de aquello que se quería nombrar del objeto); pues entonces renuévase la pregunta: ¿cómo esta representación, a su vez, sale de sí misma y obtiene significación objetiva sobre la subjetiva que le es propia, como determinación del estado del espíritu? Si investigamos qué nueva propiedad proporciona a nuestras representaciones *la referencia a un objeto* y cuál es la dignidad que estas así reciben, hallamos que esa referencia se limita a hacer necesario el enlace de las representaciones, de una cierta manera, y a someterlo a una regla; y recíprocamente, solo porque un cierto orden en la relación temporal de nuestras representaciones es necesario, sobreviéndoles significación objetiva.

En la síntesis de los fenómenos, lo múltiple

de las representaciones se sucede siempre uno a otro. Por medio de esta sucesión no es representado ningún objeto, porque mediante esta sucesión, común a todas las aprehensiones, ninguna cosa es distinguida de otra. Pero tan pronto como percibo, o presupongo, que en esta sucesión hay una referencia al estado anterior, al cual sigue la representación, según una regla, entonces se me representa algo como un suceso o como algo que ocurre; es decir, conozco un objeto que debo situar en cierto lugar determinado del tiempo, que no puede ser otro, según el estado precedente. Cuando yo percibo, pues, que algo sucede, en esa representación está contenido que algo antecede, pues precisamente con referencia a este algo recibe el fenómeno su relación de tiempo, que consiste en existir después de un tiempo anterior en que no era. Pero su momento determinado, en esa relación, no lo puede recibir más que suponiendo en el tiempo anterior algo, a lo cual sigue siempre, es decir, según una regla; de donde se deduce: primero, que yo no puedo invertir la serie y hacer que lo que sucede preceda a lo que sigue, y segundo, que cuando el estado que

precede está puesto, síguele necesaria e inevitablemente aquel determinado suceso. Por eso ocurre que se produce un orden en nuestras representaciones, en el cual lo presente (en cuanto ha llegado a ser) da indicación de algún estado antecedente, como un correlato—aunque todavía indeterminado—de este acontecimiento que es dado; correlato que se refiere a este acontecimiento determinado, como su consecuencia, y lo enlaza necesariamente consigo en la serie del tiempo.

Ahora bien, si es una ley necesaria de nuestra sensibilidad y, por lo tanto, una *condición formal* de todas las percepciones, que el tiempo anterior determine necesariamente el siguiente (ya que no puedo llegar al siguiente más que por el antecedente), también es imprescindible *ley de la representación empírica* de la serie temporal, que los fenómenos del tiempo pasado determinen toda existencia en el siguiente y que no existan fenómenos, como sucesos, mas que si otros fenómenos determinan su existencia en el tiempo, es decir, la fijan según una regla. Pues solo *en los fenómenos podemos conocer empíricamente esa continuidad en la conexión de los tiempos.*

Para toda experiencia y su posibilidad, hace falta entendimiento; y lo primero que este hace no es aclarar la representación de los objetos, sino hacer posible la representación de un objeto en general. Ahora bien, esto ocurre porque el entendimiento traslada el orden temporal a los fenómenos y su existencia, reconociendo a cada uno de ellos, con el carácter de consecuencia, un lugar determinado *a priori* en el tiempo, con respecto a los fenómenos antecedentes; sin lo cual, el fenómeno no concordaría con el tiempo mismo que determina *a priori* su lugar a todas sus partes. Esta determinación del lugar, no puede sacarse de la relación de los fenómenos con el tiempo absoluto (pues este no es objeto de percepción), sino al revés, los fenómenos deben determinar ellos mismos, unos por otros, sus lugares en el tiempo y hacerlos necesarios en el orden del tiempo, es decir, que lo que sigue o sucede debe seguir a lo que estaba contenido en el estado anterior, según una regla universal; de donde resulta una serie de fenómenos que, por medio del entendimiento, produce y hace necesarios, en la serie de las posibles percepciones, el mismo or-

den y la misma constante conexión que se encuentra *a priori* en la forma de la intuición interna (el tiempo), en donde todas las percepciones han de tener su lugar.

Así, pues, la percepción de que algo sucede, pertenece a una experiencia posible, que se hace real cuando yo considero el fenómeno como determinado, según su lugar en el tiempo, y, por lo tanto, como un objeto, que puede ser hallado siempre, siguiendo una regla en la conexión de las percepciones. Esta regla, empero, para determinar algo en la sucesión del tiempo es: que en aquello que antecede se encuentra la condición según la cual sigue siempre (es decir, necesariamente) el suceso. Así, pues, el principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia posible, o sea del conocimiento objetivo de los fenómenos, respecto de las relaciones de los mismos en la serie sucesiva del tiempo.

La demostración de esta proposición descansa exclusivamente en los siguientes puntos: A todo conocimiento empírico pertenece la síntesis de lo múltiple por medio de la imaginación, que es siempre sucesiva; es decir, las representaciones se siguen en ella siempre

unas a otras. Pero la sucesión, en la imaginación, no está determinada según su orden (según lo que debe preceder y seguir) y la serie de las representaciones sucesivas puede recorrerse lo mismo hacia adelante que hacia atrás. Pero si esa síntesis es una síntesis de la aprehensión (de lo múltiple de un fenómeno dado), entonces el orden está determinado en el objeto o, hablando más exactamente, hay ahí un orden de las síntesis sucesivas, que determina un objeto y según ese orden algo debe necesariamente preceder y, puesto este algo, otra cosa debe necesariamente seguir. Si pues mi percepción ha de contener el conocimiento de un suceso, en el que algo realmente sucede, deberá ser un juicio empírico, en el cual se piense que la sucesión es determinada, es decir, que supone otro fenómeno, según el tiempo, fenómeno al que sigue necesariamente, o según una regla. En el caso contrario, si yo pusiera lo antecedente y no siguiera a ello necesariamente el suceso, entonces debería considerarlo como un juego subjetivo de mis imaginaciones y, si a pesar de todo me representase algo objetivo, llamarlo mero sueño. Así, esa relación

de los fenómenos (como percepciones posibles), por la cual lo siguiente (lo que sucede) es determinado según el tiempo, en su existencia, necesariamente y según una regla, por algo antecedente, esto es, la relación de causa a efecto, es la condición de la validez objetiva de nuestros juicios empíricos, en lo que atañe a la serie de las percepciones; es condición pues de la verdad empírica de esas percepciones y, por lo tanto, de la experiencia. El principio de relación causal en la serie de los fenómenos vale pues, antes de todos los objetos de la experiencia (bajo las condiciones de la sucesión), porque ese principio mismo es el fundamento de la posibilidad de semejante experiencia.

Mas aquí surge ahora otra duda, que es preciso solventar. El principio del enlace causal entre los fenómenos queda limitado, en nuestra fórmula, a la serie sucesiva de los mismos; pero usándolo se encuentra que también es aplicable a fenómenos que se acompañan y que la causa y el efecto pueden ser simultáneos. Así, por ejemplo, hay en la habitación calor, que no se encuentra al aire libre. Busco la causa de esto y

encuentro una chimenea encendida. Ahora bien esta, considerada cómo causa, es simultánea con su efecto, el calor en la habitación. No hay pues aquí serie sucesiva de tiempo entre la causa y el efecto, sino que ambos son simultáneos y sin embargo vale la ley. La mayor parte de las causas eficientes, en la naturaleza, son simultáneas con sus efectos; y la sucesión, en el tiempo, de estos últimos es ocasionada solamente porque la causa no puede operar todo su efecto en un instante. Pero el momento en que el efecto surge, es siempre simultáneo con la causalidad de su causa, porque si esta hubiera cesado de existir un momento antes, aquél no hubiera surgido. Hay que advertir aquí que se trata del *orden* del tiempo y no de su *curso*; la relación permanece, aunque ningún tiempo haya transcurrido. El tiempo entre la causalidad de la causa y su inmediato efecto puede ser *instantáneo* (pueden ser ambos simultáneos); pero la relación de la una al otro sigue siendo, sin embargo, siempre determinable según el tiempo. Si veo una bola que descansa sobre un cojín produciendo un hoyito en él, y la considero como causa, esta es simul-

tánea con su efecto. Pero yo los distingo, sin embargo, por la relación temporal del enlace dinámico de ambos. Pues si pongo la bola sobre el cojín, sigue a esto el hoyito en la superficie que antes era plana; pero si el cojín tiene un hoyito (no sé cómo) no por eso sigue a esto una bolita de plomo.

Así pues, la sucesión temporal es en todo caso el único criterio empírico del efecto, con respecto a la causalidad de la causa, que antecede. El vaso es la causa de que suba el agua sobre su superficie horizontal, aunque ambos fenómenos son simultáneos. Pues tan pronto como recojo el agua en el vaso, sacándola de un recipiente mayor, sigue algo que es la alteración del estado horizontal, que allí tenía, en un estado cóncavo que toma en el vaso.

Esta causalidad conduce al concepto de acción, este al concepto de fuerza y, así, al concepto de substancia. Como no quisiera mezclar mi propósito crítico, que se refiere solamente a las fuentes del conocimiento sintético *a priori*, con análisis que convienen solo para la explicación (nó para la ampliación) de los conceptos, dejo para un futuro sistema de la

razón pura la exposición minuciosa de los mismos, aun cuando semejantes análisis se encuentran en gran número ya en los conocidos libros de enseñanza de esta especie. Sin embargo, el criterio empírico de una substancia, por cuanto esta parece manifestarse no en la permanencia del fenómeno, sino mejor y más fácilmente en la acción, es cosa que no puedo dejar sin considerar.

Donde hay acción y, por consiguiente, actividad y fuerza, hay también substancia, y solo en esta debe buscarse el asiento de esa fructífera fuente de los fenómenos. Esto está muy bien dicho; pero si se ha de explicar claramente lo que se entiende por substancia y si se quiere, al hacerlo, evitar el círculo vicioso, no es la respuesta tan fácil. ¿Cómo vá a concluirse de la acción inmediatamente la *permanencia* del agente, cosa sin embargo que constituye un carácter distintivo tan esencial y propio de la substancia (*phaenomenon*)? Solo considerando lo que hemos dicho anteriormente, pierde su dificultad la solución de la cuestión, que sería insoluble siguiendo la manera común (que procede solo analíticamente con los conceptos). Acción significa la rela-

ción del sujeto de la causalidad con el efecto. Ahora bien, todo el efecto consiste en lo que sucede, por lo tanto en lo mudable que el tiempo señala, según la sucesión. Así pues el último sujeto de ese mudable es lo *permanente*, como substrato de todo lo que cambia, es decir, la substancia. Pues según el principio de causalidad, son las acciones siempre el primer fundamento de todo cambio de los fenómenos y por tanto no pueden estar en un sujeto que cambie, porque de estar en él, exigiríanse otras acciones y otro sujeto que determinase ese cambio. En virtud de esto, la acción demuestra, como criterio empírico suficiente, la substancialidad, sin que yo haya tenido que empezar por buscar la permanencia, mediante percepciones comparadas; por este camino no hubiera además podido encontrarse con la minuciosidad que se exige para la magnitud y estricta universalidad del concepto. Pues que el primer sujeto de la causalidad de todo nacer y morir no puede a su vez (en el campo de los fenómenos) nacer y morir, es una conclusión segura, que conduce a la necesidad empírica y permanencia en la existencia, por lo tanto, al concepto de una substancia como fenómeno.

Cuando algo sucede, el mero nacer, sin referencia a lo que nace, es ya en sí mismo un objeto de la investigación. El tránsito del no ser de un estado a ese estado, suponiendo que este no encierre ninguna cualidad en el fenómeno, requiere ya por sí sólo ser investigado. Este nacer toca, como se demostró en el número A, nó a la substancia (pues esta no nace) sino a su estado. Es pues solo alteración y no se origina de la nada. Cuando este origen de la nada es considerado como efecto de una causa extraña, llámase creación, la cual no puede admitirse como suceso entre los fenómenos, ya que su sola posibilidad suprimiría la unidad de la experiencia, aun cuando, si considero todas las cosas no como fenómenos, sino como cosas en sí y como objetos del mero entendimiento, pueden, aun siendo substancias, ser sin embargo consideradas como dependientes, según su existencia, de una causa extraña; pero esto traería consigo unas significaciones muy diferentes de las palabras y no se aplicaría a los fenómenos, como objetos posibles de la experiencia.

De cómo, en general, algo pueda ser alterado; de cómo sea posible que a un estado en

un punto del tiempo pueda seguir otro estado contrario en otro punto del tiempo, no tenemos *a priori* el más mínimo concepto. Para tenerlo, es menester el conocimiento de fuerzas reales, conocimiento que no puede ser dado más que empíricamente, v. g. el de las fuerzas motrices, o, lo que es lo mismo, de ciertos fenómenos sucesivos (como movimientos) que manifiestan esas fuerzas. Pero la forma de todo cambio, la condición bajo la cual tan solo este cambio puede realizarse como un nacer de otro estado (sea cualquiera el contenido del cambio, es decir, el estado que es cambiado), y, por lo tanto, la sucesión de los estados mismos (lo sucedido) puede ser considerada *a priori* según la ley de la causalidad y las condiciones del tiempo (1).

Cuando una substancia pasa de un estado *a* a otro *b*, el momento del segundo es distinto del momento del primer estado y sigue a

(1) Adviértase bien que no hablo del cambio de ciertas relaciones en general, sino del cambio de estado. Por eso, cuando un cuerpo se mueve con movimiento uniforme, no altera en nada su estado (de movimiento); pero sí, cuando su movimiento aumenta o disminuye.

este. De igual manera, el segundo estado, como realidad (en el fenómeno), es distinto del primero, en que no había esta realidad, del mismo modo que b es distinto de cero; es decir, que aunque el estado b no se distinguiera del estado a más que por la magnitud, el cambio es siempre un nacer de $b-a$, el cual no existía en el anterior estado y con respecto al cual el anterior estado es igual a 0.

Se pregunta, pues, cómo una cosa pasa de un estado $= a$ a otro $= b$. Entre dos momentos siempre hay un tiempo y entre dos estados en esos momentos hay una diferencia que posee una magnitud (pues todas las partes de los fenómenos son, a su vez, siempre magnitudes). Así, pues, todo tránsito de un estado a otro, sucede en el tiempo que está contenido entre dos momentos, el primero de los cuales, determina el estado de donde sale la cosa, y el segundo, el estado a que llega. Ambos, pues, son límites del tiempo de un cambio y, por tanto, del estado intermedio entre los dos estados, y, como tales, forman parte del cambio total. Ahora bien, todo cambio tiene una causa que muestra su causalidad en todo el tiempo en que se realiza aquél.

Así, pues, esa causa no produce el cambio súbitamente (de una vez o en un momento) sino en un tiempo, de suerte que así como el tiempo aumenta desde el momento inicial a hasta la terminación en b , también la magnitud de la realidad ($b-a$) es engendrada por todos los pequeños grados contenidos entre el primero y el último. Todo cambio, pues, es solo posible por una continua acción de la causalidad, la cual, en cuanto es uniforme, llámase momento. El cambio no consiste en estos momentos, sino que es causado por ellos como su efecto.

Esta es la ley de la continuidad de todo cambio, cuyo fundamento es este: que ni el tiempo ni el fenómeno en el tiempo consisten en partes mínimas y que, sin embargo, el estado de la cosa en su cambio, pasa por todas esas partes, como elementos, hasta su segundo estado. No hay *ninguna diferencia* de lo real en el fenómeno, como tampoco hay diferencia en la magnitud de los tiempos, que sea la diferencia *mínima*, y así, el nuevo estado de la realidad, se produce sobre el primero, en que no se hallaba, pasando por todos los infinitos grados de la misma, cuyas diferen-

cias son en todos más pequeñas que la que media entre 0 y a .

No nos importa aquí saber la utilidad que esta proposición tenga en la investigación de la naturaleza. Pero ¿cómo una proposición como esta, que parece ampliar nuestro conocimiento de la naturaleza, es totalmente *a priori*? Esto exige ser examinado, aun cuando a primera vista se advierte que esa proposición es real y exacta y podrá creerse supérflua la cuestión de cómo ha sido posible. En efecto, son tantas las infundadas afirmaciones que se jactan de ampliar nuestro conocimiento, por razón pura, que hay que adoptar el principio general de ser en esto muy desconfiado y, sin los documentos que una fundamental deducción puede proporcionar, no admitir ni creer nada semejante, aun con la prueba dogmática más clara.

Todo aumento del conocimiento empírico y todo progreso de la percepción no es más que una ampliación de la determinación del sentido interno, es decir, un progreso en el tiempo, sean los objetos que sean, fenómenos o intuiciones puras. Este progreso en el tiempo lo determina todo y no es, en sí mismo, de-

terminado por ninguna otra cosa, es decir, las partes de ese progreso están solo en el tiempo y por medio de la síntesis del mismo, pero no dadas antes del tiempo. Por eso, todo tránsito en la percepción hacia algo que sigue en el tiempo, es una determinación del tiempo mediante la producción de esa percepción y, como la determinación del tiempo es siempre y en todas sus partes una magnitud, todo tránsito es la producción de una percepción como magnitud a través de todos los grados, ninguno de los cuales es el mínimo, desde el 0 hasta su grado determinado. Así se ve ahora la posibilidad de conocer *a priori*, según su forma, una ley de los cambios. Anticipamos tan sólo nuestra propia aprehensión, cuya condición formal, ya que se halla en nosotros antes de todo fenómeno dado, debe en todo caso poder ser conocida *a priori*.

Según esto, así como el tiempo encierra la condición sensible *a priori* de la posibilidad de un progreso continuo de lo existente a lo siguiente, el entendimiento encierra, por medio de la unidad de la aprehensión, la condición *a priori* de la posibilidad de una continua determinación de todos los lugares para

los fenómenos en ese tiempo, mediante la serie de las causas y los efectos, las primeras de las cuales llevan consigo inevitablemente la existencia de los últimos, y de ese modo hacen el conocimiento empírico de las relaciones temporales válido para todo tiempo (universal) y por ende objetivo.

C

Tercera analogía

PRINCIPIO DE LA SIMULTANEIDAD SEGÚN LA LEY
DE LA ACCIÓN RECÍPROCA O COMUNIDAD (1)

Todas las substancias, en cuanto pueden ser percibidas
en el espacio como simultáneas, están en
universal acción recíproca. (2)

Simultáneas son las cosas cuando, en la intuición empírica, la percepción de la una puede seguir a la percepción de la otra y *vice-versa* (cosa que en la sucesión de los fenómenos, como se demostró en el segundo princi-

(1) La primera edición dice: «Principio de la comunidad». (N. del T.)

(2) La primera edición formula el principio del modo siguiente: «Todas las substancias, por cuanto son *simultáneas*, están en universal comunidad (es decir acción recíproca mútua). (N. del T.)

pio, no puede ocurrir). Así puedo colocar mi percepción primero en la luna y luego en la tierra o, también al revés, primero en la tierra y luego en la luna; y digo que esos objetos existen simultáneamente, porque sus percepciones pueden seguirse la una a la otra y recíprocamente la otra a la una. Ahora bien, la simultaneidad es la existencia de lo múltiple en el mismo tiempo. Pero no podemos percibir el tiempo mismo, para inferir que estando algunas cosas puestas en un mismo tiempo, las percepciones de esas cosas pueden seguirse unas a otras en cualquier orden. La síntesis de la imaginación en la aprehensión daría cada una de esas percepciones como una percepción que se halla en el sujeto, cuando la otra no está, y vice-versa, pero no que los objetos sean simultáneos, es decir que cuando el uno está el otro también está en el mismo tiempo, y que esto sea necesario para que las percepciones puedan seguirse unas a otras en cualquier orden. Por consiguiente, se exige un concepto del entendimiento, referente a la sucesión reversible de las determinaciones de estas cosas, existentes a la vez, unas fuera de otras, para decir que

la sucesión reversible de las percepciones está fundada en el objeto y para representar así como objetiva la simultaneidad. La relación de las substancias, empero, en la cual una de ellas recibe determinaciones, cuyo fundamento está contenido en las otras, es la relación de influjo; y si esta relación es a su vez, en sentido recíproco, el fundamento de determinaciones en las otras substancias, entonces es de comunidad o acción recíproca. Así pues la simultaneidad de las substancias en el espacio no puede ser conocida en la experiencia si no es bajo la suposición de una acción recíproca de las mismas; esta es también la condición de la posibilidad de las cosas mismas, como objetos de la experiencia. (1).

Las cosas son simultáneas, cuando existen en uno y el mismo tiempo. Mas ¿cuándo se conoce que están en uno y el mismo tiempo? Se conoce, cuando el orden, en la síntesis de la aprehensión de ese múltiple, es indiferente; es decir, cuando se puede ir de A a E, pasando por B, C, D, o también al revés de E a A.

(1) Toda esta prueba falta en la primera edición, que empezaba en el párrafo siguiente. (N. del T.)

Pues si fueran sucesivas en el tiempo, (en el orden que comienza en A y termina en E) sería imposible comenzar la aprehensión en la aprehensión de E y progresar retrocediendo hasta A, pues A pertenece a un tiempo pasado y no puede ya ser objeto alguno de la aprehensión.

Admitid empero que, en una multiplicidad de substancias, como fenómenos, estuviera cada una de ellas totalmente aislada, es decir, que ninguna tuviera acción sobre las otras, ni recibiera recíprocamente influjos de éstas; yo digo entonces que la *simultaneidad* de esas substancias no sería objeto de percepción posible y que la existencia de una de ellas no podría conducir a la existencia de las otras por ningún camino de la síntesis empírica. Pues si os figuráis que estas substancias están separadas por un espacio totalmente vacío, entonces la percepción, que progresa en el tiempo de una a otra, determinaría ciertamente a esta segunda su existencia, mediante una percepción subsiguiente, pero no podría distinguir si el fenómeno sigue objetivamente a la primera o si es simultáneo con ella.

Así pues, además del mero existir, debe ha-

ber algo por lo cual A determina el lugar en el tiempo de B y vice-versa B de A; pues solo con esa condición pueden las referidas substancias ser representadas empíricamente como *simultáneamente existentes*. Ahora bien, para que una cosa determine el lugar de otra en el tiempo ha de ser causa de ella o de sus determinaciones. Así toda substancia (ya que solo respecto de sus determinaciones puede ser consecuencia) debe contener en sí la causalidad de ciertas determinaciones en las otras y al mismo tiempo los efectos de la causalidad de las otras, es decir: las substancias deben estar en comunidad dinámica (inmediata o mediatamente), si la simultaneidad ha de ser conocida en alguna experiencia posible. Ahora bien, necesario es todo aquéllo referente a los objetos de la experiencia, sin lo cual la experiencia de dichos objetos sería imposible. Así pues, a todas las substancias, en el fenómeno, por cuanto son simultáneas, les es necesario estar en universal comunidad de acción recíproca.

La palabra comunidad es equívoca en la lengua alemana y puede significar tanto *communio* como también *commercium*. Nosotros la

usamos aquí en este último sentido, como comunidad dinámica, sin la cual la misma comunidad local (*communio spatii*) no podría nunca ser conocida empíricamente. Es fácil advertir, en nuestras experiencias, que solo los influjos continuos en todas las partes del espacio pueden dirigir nuestro sentido de un objeto a otro; que la luz que juega entre nuestros ojos y los cuerpos del universo efectúa una comunidad mediata entre nosotros y esos cuerpos y así demuestra la simultaneidad de estos últimos; que no podemos empíricamente variar de lugar (percibir esta variación) sin que por todas partes la materia nos haga posible la percepción de nuestro sitio, y esta materia, solo por medio de su influjo recíproco, puede mostrar (aunque solo mediatamente) su simultaneidad y por ende la coexistencia hasta de los más lejanos objetos. Sin comunidad, toda percepción (del fenómeno en el espacio) quedaría separada de las demás y la cadena de las representaciones empíricas, es decir, la experiencia, empezaría de nuevo en cada nuevo objeto, sin que pudiera la experiencia anterior estar con ella en la más mínima conexión o en relación alguna de tiempo.

No me propongo con esto refutar el espacio vacío; pues este puede existir allá donde no alcanzan las percepciones y donde no se encuentra por tanto conocimiento empírico alguno de la simultaneidad; pero entonces no es objeto de nuestra experiencia posible.

Para aclarar lo dicho añadamos lo siguiente. En nuestro espíritu todos los fenómenos, como incluso en una experiencia posible, deben estar en comunidad (*communio*) de apercepción, y por cuanto los objetos deben ser representados como enlazados en existencia simultánea, deben determinar su lugar en un tiempo recíprocamente y por tanto constituir un todo. Si esta comunidad subjetiva ha de descansar en un fundamento objetivo, o referirse a fenómenos considerados como substancias, deberá la percepción de uno, como fundamento, hacer posible la percepción del otro, y vice-versa, para que la sucesión, que se da siempre en las percepciones consideradas como aprehensiones, no sea aplicada a los objetos, sino que estos puedan ser representados como existentes simultáneamente. Esto empero es un influjo recíproco, es decir, una comunidad real (*commercium*) de las subs-

tancias, sin la cual la relación empírica de simultaneidad no podría tener lugar en la experiencia. Mediante ese comercio constituyen los fenómenos, por cuanto están enlazados entre sí, aunque exteriores unos a otros, un compuesto (*compositum reale*) y estos compuestos son posibles de varias maneras. Las tres relaciones dinámicas de donde proceden todas las demás son, por tanto, la de inherencia, la de consecuencia y la de composición.

* * *

Estas son pues las tres analogías de la experiencia. No son más que principios de la determinación de la existencia de los fenómenos en el tiempo, según los tres modos del mismo, a saber, la relación con el tiempo mismo como magnitud (la magnitud de la existencia, es decir la duración), la relación en el tiempo como serie (sucesión) y por último la relación en el tiempo como conjunto de toda existencia (simultaneidad). Esta unidad de la determinación temporal es completamente dinámica, es decir, que el tiempo no es considerado como aquéllo dentro de lo cual la experiencia determine inmediatamente su lugar a

cada existencia, cosa imposible, porque el tiempo absoluto no es objeto alguno de percepción con el cual pudieran los fenómenos ser comparados; sino que la regla del entendimiento por medio de la cual tan solo puede la existencia de los fenómenos recibir unidad sintética, según relaciones de tiempo, determina a cada uno de ellos su lugar en el tiempo, por lo tanto *a priori* y con validez para todo tiempo.

Por naturaleza (en sentido empírico) entendemos la conexión de los fenómenos según su existencia, ajustados a reglas necesarias, es decir, leyes. Hay pues ciertas leyes, que son leyes *a priori*, que hacen posible una naturaleza; las leyes empíricas no pueden tener lugar y ser encontradas, si no es por medio de la experiencia y como consecuencia de aquellas leyes originarias por las cuales tan solo es posible la experiencia misma. Nuestras analogías presentan pues propiamente la unidad de la naturaleza, en la conexión de todos los fenómenos, bajo ciertos exponentes, que no expresan otra cosa que la relación del tiempo (en cuanto este comprende en sí todo cuanto existe) con la unidad de la apercip-

ción, que solo en la síntesis según reglas puede tener lugar. En conjunto dicen pues estas analogías: todos los fenómenos están en una naturaleza y deben estar en ella, porque, sin esta unidad *a priori*, no sería posible unidad alguna de la experiencia y por lo tanto determinación alguna de los objetos en la misma.

Pero acerca de la clase de prueba que hemos usado en estas leyes trascendentales de la naturaleza y acerca de la particularidad de la misma, hay que hacer una observación, que ha de ser muy importante al mismo tiempo como precepto para cualquier otro ensayo de demostrar proposiciones intelectuales y al mismo tiempo sintéticas *a priori*. Si hubiéramos querido demostrar dogmáticamente, es decir, por conceptos, estas analogías, a saber: que todo cuanto existe se encuentra en lo permanente, que todo suceso supone, en el estado anterior, algo de donde sigue, según una regla, y, por último, que en lo múltiple que existe simultáneamente, los estados son simultáneos en relación unos con otros, según una regla (o están en comunidad); si hubiéramos querido demos-

trar esto dogmáticamente, es decir, por conceptos, hubiera sido del todo vano nuestro esfuerzo. Pues de un objeto y de su existencia no se puede por meros conceptos pasar a la existencia de otro o a su modo de existir, analícense cuanto se quiera dichos conceptos. ¿Qué camino nos quedaba libre? La posibilidad de la experiencia, como conocimiento en el cual todos los objetos, en último término, deben poder sernos dados, si su representación ha de tener para nosotros realidad objetiva. En este tercer término, cuya forma esencial consiste en la unidad sintética de la apercepción de todos los fenómenos, encontramos condiciones *a priori* de la constante y necesaria determinación temporal de toda existencia en el fenómeno, sin las cuales la determinación empírica misma del tiempo, sería imposible; y encontramos reglas de la unidad sintética *a priori*, por medio de las cuales pudimos anticipar la experiencia. Por carecer de este método y dejarse dominar por la ilusión de pretender demostrar dogmáticamente proposiciones sintéticas, que el uso empírico del entendimiento recomendaba como principios suyos, ha sucedido

que se ha intentado tantas veces, y siempre en vano, dar una prueba del principio de razón suficiente. Nadie ha pensado en las otras dos analogías, aun cuando siempre han sido usadas tácitamente (1); faltaba, en efecto, el hilo conductor de las categorías, que es el único que puede descubrir y hacer visible toda laguna del entendimiento, tanto en conceptos como en principios.

4

Los postulados del pensar empírico en general

1.º Lo que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos), es *posible*.

(1) La unidad del universo, en el cual deben estar enlazados todos los fenómenos, es manifiestamente una mera consecuencia del principio, admitido tácitamente, de la comunidad de todas las substancias simultáneas; pues, si estuvieran estas aisladas, no constituirían partes de un todo, y si su enlace (acción recíproca de lo múltiple) no fuera ya necesario por la simultaneidad, no se podría de esta, como relación meramente ideal, venir en conclusión de aquella, como real. En su lugar hemos demostrado que la comunidad es propiamente el fundamento de la posibilidad de un conocimiento empírico de la coexistencia y que propiamente la conclusión va de esta a aquella como condición de esta.

2.º Lo que está en conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación), es *real*.

3.º Aquello cuya conexión con lo real está determinada según condiciones universales de la experiencia, es (existe) *necesariamente*.

Desarrollo:

Las categorías de la modalidad tienen esto de particular: que el concepto, al cual son unidas como predicados, no es por ellas aumentado en lo más mínimo, como determinación del objeto, sino que dichas categorías expresan solo la relación con la facultad de conocer. Cuando el concepto de una cosa está ya completo, puedo, sin embargo, preguntar aún acerca de ese objeto, si es meramente posible o también real, y, en este último caso, si es también necesario. Por medio de todo esto, no son pensadas otras determinaciones en el objeto mismo, sino que se pregunta tan solo en qué relación está (él y todas sus determinaciones) con el entendimiento y el uso empírico de este, con el Juicio empírico y con la razón (en su aplicación a la experiencia).

Precisamente por eso, los principios de la

modalidad no son mas que explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad, en su uso empírico, y al mismo tiempo restricciones de todas las categorías al uso meramente empírico, sin autorizar y permitir el trascendental. Pues si las categorías no han de tener simplemente un sentido lógico y no han de expresar analíticamente la forma del *pensar*, sino que deben referirse a *cosas* y a la posibilidad, realidad y necesidad de estas, entonces deben referirse a la experiencia posible y a la unidad sintética de la misma, en la cual tan solo pueden darse objetos del conocimiento.

El postulado de la posibilidad de las cosas exige pues que el concepto de estas convenga con las condiciones formales de una experiencia en general. Esta, a saber, la forma objetiva de la experiencia en general, contiene empero toda síntesis exigida para el conocimiento de los objetos. Un concepto, que comprenda en sí una síntesis, debe considerarse como vacío y no se refiere a objeto alguno, si esa síntesis no pertenece a la experiencia, ya sea porque la experiencia la haya proporcionado y entonces llamase *el concepto empírico*,

ya sea porque sobre esa síntesis como condición *a priori*, descansa la experiencia en general (la forma de esta) y entonces es un *concepto puro*, que pertenece sin embargo a la experiencia porque su objeto solo en esta puede ser hallado. Pues ¿de dónde ha de tomarse el carácter de posibilidad de un objeto, que ha sido pensado por un concepto sintético *a priori*, como no sea de la síntesis que constituye la forma del conocimiento empírico de los objetos? Que en un concepto semejante no debe haber ninguna contradicción, es ciertamente una condición lógica, necesaria; pero no basta, ni con mucho, para la realidad objetiva del concepto, es decir, para la posibilidad de un objeto, tal como es pensado por el concepto. Así, en el concepto de una figura incluída en dos rectas no hay contradicción, pues los conceptos de dos líneas rectas y su encuentro no encierran la negación de una figura; la imposibilidad no descansa sobre el concepto en sí mismo, sino sobre la construcción del mismo en el espacio, es decir, sobre las condiciones del espacio y la determinación del mismo; estas, empero, tienen a su vez su realidad objetiva, es decir, se refieren a cosas posibles

porque encierran *a priori*, en sí, la forma de la experiencia en general.

Ahora vamos a manifestar la amplia utilidad y el influjo de este postulado de la posibilidad. Cuando me represento una cosa permanente, de tal suerte que todo cuanto en ella cambia pertenece meramente a su estado, no puedo nunca conocer por solo tal concepto que una cosa semejante sea posible. O bien, si me represento algo como de tal modo constituido que, una vez puesto, siempre e inevitablemente se siga algo de ello, aquel algo puede muy bien, en todo caso, ser pensado así sin contradicción; pero ello solo no me autoriza a juzgar que semejante propiedad (como causalidad) se encuentre en alguna cosa posible. Por último yo puedo representarme diferentes cosas (substancias) constituidas de tal suerte que el estado de una lleve consigo una consecuencia en el estado de la otra y recíprocamente; pero que una relación semejante pueda corresponder a alguna cosa, no puedo inferirlo de esos conceptos, que contienen una síntesis meramente caprichosa. Así pues, solo porque esos conceptos expresan *a priori* las relaciones de las percepciones en toda ex-

perencia, conocemos su realidad objetiva, es decir, su verdad transcendental, y la conocemos con independencia de la experiencia, si bien no con independencia de toda referencia a la forma de una experiencia en general y a la unidad sintética en que tan solo pueden los objetos ser conocidos empíricamente.

Pero si quisiéramos hacer conceptos totalmente nuevos de sustancias, de fuerzas, de acciones mutuas, sacándolos de la materia que la percepción nos ofrece, sin tomar de la experiencia misma el ejemplo de su enlace, caeríamos en puros fantasmas, cuya posibilidad carece absolutamente de señal característica, porque en ellos no se toma la experiencia por maestra, ni de ella se sacan esos conceptos. Tales conceptos forjados no pueden recibir el carácter de su posibilidad, como lo reciben las categorías *a priori*, como condiciones de que depende toda experiencia; recíbenlo solo *a posteriori*, como conceptos dados por la experiencia misma y su posibilidad ha de ser conocida o *a posteriori* y empíricamente, o de ningún modo. Una sustancia que estuviera presente en el espacio de un modo permanente, sin llenarlo sin embargo (como ese término

medio entre la materia y el ser pensante que algunos han querido introducir), o bien una fuerza particular de nuestro espíritu de *intuir* de antemano (no solo de inferir) lo futuro, o, por último, una facultad del espíritu para estar con otros hombres en comunidad de pensamiento (por muy alejados que se encuentren), son conceptos, cuya posibilidad es totalmente infundada, porque no puede fundarse en la experiencia y sus leyes conocidas y, sin esta, dicha posibilidad es un enlace intelectual caprichoso, el cual, si bien no encierra contradicción, no puede sin embargo pretender realidad objetiva y, por tanto, la posibilidad de un objeto como el que se quiere pensar. Por lo que toca a la realidad, no es lícito pensarla *in concreto*, sin el auxilio de la experiencia; porque solo a la sensación, como materia de la experiencia, puede referirse, y no toca para nada a la forma de la relación, con la cual, en todo caso, podríamos jugar a las invenciones.

Pero dejemos a un lado todo aquello cuya posibilidad solo puede extraerse de la realidad en la experiencia, para considerar aquí tan solo la posibilidad de las cosas por con-

ceptos *a priori*, de las cuales insisto en afirmar que nunca pueden tener lugar por medio de esos conceptos por sí solos, sino siempre por esos conceptos, en cuanto valen como condiciones formales y objetivas de una experiencia en general.

Ciertamente, parece que la posibilidad de un triángulo puede ser conocida por su concepto en sí mismo (de la experiencia es de seguro independiente); pues, en realidad, podemos darle completamente *a priori* un objeto, es decir, construirlo. Pero como este es solo la forma de un objeto, seguiría siendo siempre tan solo un producto de la imaginación, y la posibilidad de su objeto siempre seguiría siendo dudosa, porque para ella se exige más, a saber: que esa figura sea pensada bajo las condiciones en que descansan todos los objetos de la experiencia. Ahora bien, el espacio es una condición formal *a priori* de las experiencias externas, y la misma síntesis creadora por la cual construimos un triángulo en la imaginación, es también exactamente la que usamos en la aprehensión de un fenómeno, para hacernos de él un concepto empírico; y esto es lo que enlaza con ese concepto del

triángulo la representación de la posibilidad de una cosa semejante. Y así la posibilidad de magnitudes continuas y aún de magnitudes en general, se hace clara, no por los conceptos mismos, puesto que los conceptos de esas magnitudes son todos sintéticos, sino por esos conceptos, considerados como condiciones formales de la determinación de los objetos, en la experiencia en general; y ¿dónde se van a buscar objetos que correspondan a los conceptos, como no sea en la experiencia, por medio de la cual solamente nos son dados objetos? Asimismo podemos conocer y caracterizar la posibilidad de las cosas, sin precisamente tomarla de la experiencia misma, solo por referencia a las condiciones formales, bajo las cuales, en la experiencia en general, algo es determinado como objeto; es decir, podemos hacer eso *a priori*, pero solo con relación a la experiencia y dentro de sus límites.

El postulado, para conocer la *realidad* de las cosas, exige *percepción*, por tanto, sensación, de la cual se tiene conciencia; pero no exige inmediata sensación del objeto, cuyo conocimiento ha de ser conocido, aunque sí

al menos, conexión del objeto con alguna percepción real, según las analogías de la experiencia, que exponen todo enlace real en una experiencia en general.

En el *mero concepto* de una cosa no puede hallarse ningún carácter de su existencia. Pues aunque el concepto sea tan completo que no le falte lo más mínimo para pensar la cosa, con todas sus determinaciones internas, sin embargo la existencia no tiene nada que ver con esto, sino solo con la cuestión de si semejante cosa nos es dada de modo que su percepción pueda, en todo caso, preceder al concepto. Pues que el concepto preceda a la percepción, significa la mera posibilidad de aquél; pero la percepción, que da la materia al concepto, es el único carácter de la realidad. Pero también antes de la percepción de la cosa y, por tanto, *comparative a priori*, se puede conocer su existencia, con tal de que esta esté en conexión con algunas percepciones, según los principios del enlace empírico de las mismas (las analogías). Pues entonces, la existencia de la cosa está en conexión con nuestras percepciones, en una experiencia posible, y podemos, por el hilo conductor de

esas analogías, desde nuestra percepción real alcanzar la cosa, en la serie de las percepciones posibles. Así conocemos la existencia de una materia magnética, que penetra todos los cuerpos, por la percepción de la atracción de la limadura de hierro, aunque una percepción inmediata de esa materia, es imposible por la constitución de nuestros órganos. Pues, en general, según las leyes de nuestra sensibilidad y el contexto de nuestras percepciones, llegaríamos en una experiencia a la inmediata intuición empírica de esa materia magnética, si nuestros sentidos fueran más finos; pero su grosería no tiene nada que ver con la forma de una experiencia posible en general. Así, pues, allí donde alcance la percepción y su suplemento, según leyes empíricas, allí también alcanza nuestro conocimiento de la existencia de las cosas. Mas si no empezamos por la experiencia o si no progresamos según leyes de la conexión empírica de los fenómenos, en vano querremos adivinar o averiguar la existencia de una cosa cualquiera (1). Una

(1) Aquí termina la primera edición. La frase siguiente y el trozo siguiente, intitulado «Refutación

objeción poderosa, empero, contra estas reglas para demostrar mediatamente la existencia, viene del *idealismo*, cuya refutación estará aquí en su lugar.

* * *

REFUTACIÓN DEL IDEALISMO

El idealismo (me refiero al *material*) es la teoría que declara que la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es o meramente dudosa e *indemostrable* o falsa e *imposible*. El *primero* es el *problemático* de Descartes, que declaró indudable solo una afirmación empírica (*assertio*) a saber: «yo soy». El *segundo* es el *dogmático* de *Berkeley* quién declara que el espacio, con todas las cosas a las cuales está adherido, como condición indispensable, es algo imposible en sí y por ende que las cosas en el espacio son meras imaginaciones. El idealismo dogmático es inevitable, cuando se considera el espacio como propiedad que debe pertenecer a las cosas en sí mismas; pues entonces, el espacio, con todo aquéllo a que

del idealismo», hasta el párrafo que empieza: «En lo que se refiere, por último, al tercer postulado...», ueron añadidos en la 2.^a edición. (N. del T.)

sirve de condición, es un absurdo. El fundamento, empero, de este idealismo ha sido destruído por nosotros en la Estética trascendental. El idealismo problemático, que no afirma nada sobre esto, sino sólo pretexto la incapacidad de demostrar por experiencia inmediata cualquiera existencia, que no sea la nuestra, es razonable y conforme a una manera de pensar fundamentada y filosófica, a saber: no permitir juicio alguno decisivo antes de haber hallado una prueba suficiente. La prueba apetecida debe pues mostrar que de las cosas exteriores tenemos *experiencia* y no solo *imaginación*; lo cual no podrá hacerse sino demostrando que nuestra experiencia *interna* misma, que Descartes no ponía en duda, no es posible mas que suponiendo la experiencia *externa*.

TEOREMA

La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mi

Prueba:

Tengo conciencia de mi existencia, como determinada en el tiempo. Toda determina-

ción de tiempo supone algo *permanente* en la percepción. Ese algo permanente, empero, no puede ser algo en mí, porque precisamente mi existencia en el tiempo solo puede ser determinada por ese algo permanente. (1) Así pues la percepción de ese permanente es posible solo por una *cosa* fuera de mí y no por la mera *representación* de una cosa fuera de mí. Por consiguiente la determinación de mi existencia en el tiempo es solo posible por la existencia de cosas reales, que yo percibo fuera de mí. Ahora bien, la conciencia en el tiempo está necesariamente unida a la conciencia de la posibilidad de esa determinación de tiempo; así pues, está también necesariamente unida con la existencia de las cosas fuera de mí, como condición de la determinación de tiempo; es decir, que la conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo una

(1) Esta frase es la que Kant, en el prólogo de la 2.^a edición (pág. 59 del tomo I en nota), ruega que se sustituya por otra que indica. La lectura, en este momento, de toda esa nota es de grandísima importancia, porque aclara y comenta el pensamiento de toda esta refutación del idealismo. (N. del T.)

conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí.

Observación 1.^a Se advierte, en la prueba que precede, que el juego que el idealismo juega, le es devuelto con mayor derecho. El idealismo admitía que la única experiencia inmediata es la interna y, por tanto, que las cosas exteriores son solo *inferidas*, pero de un modo incierto, como siempre que de efectos dados se concluye a causas *determinadas*, porque la causa de las representaciones puede estar también en nosotros mismos, quienes, acaso falsamente, las atribuimos a cosas exteriores. Pero aquí se demuestra que la experiencia externa es propiamente inmediata (1), que solo por medio de ella es posible no cier-

(1) La conciencia inmediata de la existencia de cosas exteriores queda, en este teorema, no ya supuesta, sino demostrada, conozcamos o no la posibilidad de esta conciencia. La cuestión acerca de esta sería: si solo tenemos un sentido interior y ninguno exterior, poseyendo tan solo imaginación externa. Pero es claro que aun solo para imaginar algo como exterior, es decir, para exponerlo al sentido en la intuición, tenemos que tener un sentido externo y por ende debemos distinguir inmediatamente la mera receptividad

tamente la conciencia de nuestra propia existencia, pero sí la determinación de la misma en el tiempo, es decir la experiencia interna. Ciertamente que la representación «yo soy», la cual expresa la conciencia que puede acompañar a todo pensar, es lo que encierra en sí inmediatamente la existencia de un sujeto, pero aún no un *conocimiento* del mismo y, por tanto, tampoco conocimiento empírico o sea experiencia; para ésta hace falta, además del pensamiento de algo existente, la intuición—y aquí la interna—con respecto a la cual, es decir al tiempo, debe ser determinado el sujeto; para lo cual son exigidos objetos exteriores y por consiguiente la experiencia interna misma es sólo mediata y solo posible por medio de la externa.

Observación 2.^a Con esto concuerda perfectamente todo uso empírico de nuestra facultad de conocer en la determinación de tiempo. No es sólo que no podamos llevar a

de una intuición externa, de la espontaneidad que caracteriza toda imaginación. Pues imaginarse tan solo un sentido externo, aniquilaría la facultad de intuir, que debe ser determinada por la imaginación.

cabo ninguna determinación de tiempo como no sea mediante el cambio en las relaciones exteriores (el movimiento) en relación con lo permanente en el espacio (v. g. el movimiento solar respecto de los objetos terrestres), sino que ni siquiera tenemos nada permanente que poner como intuición bajo el concepto de substancia, a no ser la *materia*, y aun esta permanencia no es tomada de la experiencia externa, sino presupuesta *a priori*, como condición necesaria de toda determinación de tiempo y por tanto también como determinación del sentido interno, respecto a nuestra propia existencia, por medio de la existencia de cosas exteriores. La conciencia de mi mismo, en la representación *Yo*, no es intuición, sino una representación meramente *intelectual* de la propia actividad de un sujeto pensante. Por eso este «yo» no tiene el menor predicado de intuición que, como *permanente*, pueda servir de correlato a la determinación de tiempo en el sentido interno, al modo por ejemplo como la *impenetrabilidad* en la materia, cual intuición empírica.

Observación 3.^a De que la existencia de objetos sea exigida para la posibilidad de una

conciencia determinada de nosotros mismos, no se sigue que toda representación intuitiva de cosas exteriores encierre al mismo tiempo la existencia de esas cosas; pues esa representación puede ser muy bien el mero efecto de la imaginación (en sueño o también en la demencia). Pero es tal, solamente por la reproducción de anteriores percepciones externas que, como ya he expuesto, no son posibles más que por la realidad de objetos exteriores. Lo único que aquí teníamos que demostrar es que la experiencia interna en general no es posible mas que mediante la experiencia externa en general. ¿Es tal o cual supuesta experiencia una mera imaginación? Esto debe decidirse según las particulares determinaciones de la experiencia y por comparación con los criterios de toda experiencia verdadera.

* * *

En lo que se refiere, por último, al tercer postulado, digo que trata de la necesidad material en la existencia y no de la meramente formal y lógica en el enlace de los conceptos. Ahora bien, ninguna existencia de objetos

puede ser conocida enteramente *a priori*, aunque sí *comparative a priori*, relativamente a otra existencia ya dada; pero entonces solo podemos llegar a una existencia que por algún lado debe estar comprendida en el nexo de la experiencia, de la cual la percepción dada es una parte: de donde resulta que la necesidad de la existencia nunca puede ser conocida por conceptos, sino siempre solo por el enlace con aquello que es percibido, según leyes universales de la experiencia. Ahora bien, no hay ninguna existencia que pueda ser conocida como necesaria bajo la condición de otros fenómenos dados, sino tan sólo la existencia de los efectos de causas dadas, según las leyes de la causalidad. Así pues, no de la existencia de las cosas (substancias), sino solo de su estado podemos conocer la necesidad, y ello ciertamente por otros estados, dados en la percepción, según leyes empíricas de la causalidad. De aquí se sigue que el criterio de la necesidad está solamente en la ley de la experiencia posible, a saber: que todo cuanto ocurre se halla determinado *a priori* por su causa en el fenómeno. Por eso, solo conocemos la necesidad de los

efectos en la naturaleza, cuyas causas nos son dadas, y el carácter de necesidad en la existencia no va mas allá que el campo de la experiencia posible; y aun en este no vale para la existencia de las cosas como substancias, porque estas nunca pueden ser consideradas como efectos empíricos o como algo que sucede y nace. La necesidad se refiere pues solo a las relaciones de los fenómenos, según la ley dinámica de la causalidad, y a la posibilidad, en ella fundada, de sacar de una existencia dada (de una causa) la conclusión *a priori* de otra existencia (del efecto). Todo lo que sucede es hipotéticamente necesario; este es un principio que somete a una ley el cambio en el mundo, es decir a una regla de la existencia necesaria, sin la cual no habría siquiera naturaleza. Por eso la proposición: «Nada ocurre por ciego azar» (*in mundo non datur casus*), es una ley *a priori* de la naturaleza; de igual modo: «ninguna necesidad en la naturaleza es ciega, sino condicionada y por lo tanto necesidad comprensible» (*non datur fatum*). Ambas son leyes tales que por ellas el juego de los cambios está sujeto a una *naturaleza de las cosas* (como fenómenos) o, lo que es lo

mismo, a la unidad del entendimiento, en el cual tan solo pueden pertenecer a una experiencia como unidad sintética de los fenómenos. Estos dos principios son dinámicos. El primero es propiamente una consecuencia del principio de causalidad (bajo las analogías de la experiencia). El segundo pertenece a los principios de la modalidad, que añade a la determinación causal el concepto de la necesidad, sometida sin embargo a una regla del entendimiento. El principio de la continuidad prohibía todo salto en la serie de los fenómenos (cambios) (*in mundo non datur saltus*), pero también toda laguna o vacío entre dos fenómenos, en el conjunto de todas las intuiciones empíricas en el espacio (*non datur hiatus*); pues la proposición puede expresarse así: en la experiencia nada puede sobrevenir que demuestre un *vacuum* o ni siquiera lo tolere como parte de la síntesis empírica. Pues en lo que toca al vacío, que acaso pueda pensarse fuera del campo de la experiencia posible (el mundo), ese vacío no pertenece a la jurisdicción del mero entendimiento, el cual no decide mas que sobre las cuestiones que se refieren a la utilización de fenómenos da-

dos para el entendimiento empírico; es un problema para la razón ideal, que se sale de la esfera de una experiencia posible y quiere juzgar acerca de lo que rodea y limita esta esfera; debe pues ser considerado en la dialéctica transcendental. Esos cuatro principios (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*), podríamos fácilmente, como todos los principios de origen transcendental, presentarlos en su orden, según el orden de las categorías y señalar a cada uno su puesto; pero el lector ya ejercitado podrá hacerlo por sí mismo o descubrir fácilmente el hilo conductor para ello. Mas todos se unen tan solo en esto: en no permitir en la síntesis empírica nada que pueda menoscabar o corromper el entendimiento y la conexión continua de todos los fenómenos, es decir la unidad de sus conceptos. Pues solo en él es posible la unidad de la experiencia, en donde todas las percepciones deben tener su lugar.

La cuestión de saber si el campo de la posibilidad es mayor que el campo que contiene todo lo real y la de si éste a su vez es mayor que la multitud de lo que es necesario,



son cuestiones interesantes y de solución sintética, pero corresponden a la jurisdicción de la razón; pues significan poco más o menos lo siguiente: ¿Pertenece todas las cosas como fenómenos al conjunto y contexto de una única experiencia, de la cual cada percepción dada es una parte, que por tanto no puede ser unida a ningunos otros fenómenos—o bien pueden mis percepciones pertenecer a más de una experiencia posible (en su conexión universal)? El entendimiento da *a priori* a la experiencia en general solo la regla, según las condiciones subjetivas y formales, tanto de la sensibilidad como de la apercepción, que son las que la hacen posible. Otras formas de la intuición (que el espacio y el tiempo), otras formas del entendimiento (que las discursivas del pensar o del conocimiento por conceptos), si bien son posibles, no pueden en modo alguno ser pensadas y comprendidas por nosotros; pero aunque pudieran serlo, no pertenecerían a la experiencia, como único conocimiento en donde nos son dados objetos. La cuestión de si otras percepciones que las que pertenecen en general a toda nuestra posible experiencia, pueden ser halladas y por ende

de si puede haber un campo muy distinto en su materia, es cuestión que no puede el entendimiento decidir: solo tiene que ocuparse de la síntesis de lo que es dado. Por lo demás, se advierte claramente la pobreza de nuestras conclusiones ordinarias, por las cuales creamos un gran reino de la posibilidad, del que lo real (todo objeto de la experiencia) es solo una pequeña parte. «Todo lo real es posible»; de donde se sigue, naturalmente, según las leyes lógicas de la conversión, la proposición particular: «algún posible es real», la cual parece significar que hay muchos posibles que no son reales. Ciertamente parece que se puede sin dificultad poner el número de las cosas posibles mas alto que el de las reales, pues a lo posible hay que añadir algo más para obtener lo real. Pero no conozco esa adición a la posibilidad; pues eso que habría que añadir a lo posible sería un imposible. Sólo a mi entendimiento puede añadirse algo, además de la concordancia con las condiciones formales de la experiencia, y ese algo es el enlace con alguna percepción; ahora bien lo que está enlazado con una percepción, según leyes empíricas, es real, aunque inmediatamente no sea

percibido. Pero no puede decirse que, en la conexión continua con lo que me es dado en la percepción, sea posible otra serie de fenómenos y por tanto más de una experiencia universal; porque esto no puede concluirse de lo que nos es dado y mucho menos sin que nada nos sea dado, porque sin materia nada se puede pensar. Lo que sólo es posible bajo condiciones que sólo son posibles, no lo es en *todo sentido*. Pero la cuestión se toma en éste, cuando se quiere saber si la posibilidad de las cosas va más lejos de lo que la experiencia puede alcanzar.

Me he limitado a citar estas cuestiones, para no dejar lagunas en lo que, según la opinión ordinaria, pertenece a los conceptos del entendimiento. Pero en realidad, la posibilidad absoluta (que en todo sentido es valedera) no es un mero concepto del entendimiento y de ningún modo puede tener un uso empírico, sino que pertenece solo a la razón, la cual va más allá de todo uso empírico posible del entendimiento. Por eso hemos tenido que contentarnos aquí con hacer tan sólo una observación crítica y por lo demás dejamos la cuestión en la obscuridad, hasta que la tratemos más adelante.

Como quiero terminar ya este número cuatro y con él el sistema de todos los principios del entendimiento puro, he de indicar el motivo de por qué he dado a los principios de la modalidad precisamente el nombre de postulados. No quiero tomar aquí esa expresión en el sentido que algunos modernos autores de filosofía le han dado, contra el sentido de los matemáticos, a quienes propiamente pertenece, y es a saber: que postular ha de significar que se toma una proposición como inmediatamente cierta, sin justificación ni prueba. Pues si tratándose de proposiciones sintéticas, por muy evidentes que sean, hemos de admitir que sin deducción y, fiados en la autoridad de su propio enunciado, podemos darles la aprobación incondicionada, entonces se ha perdido toda crítica del entendimiento; y como no faltan osadas pretensiones, de las que no se abstiene la común creencia (lo cual no es empero un motivo de crédito), queda abierto nuestro entendimiento a cualquier ilusión, sin poder negar su aprobación a aquéllos enunciados que, si bien irregulares, pretenden sin embargo con el mismo tono de seguridad ser admitidos como verdaderos axio-

mas. Así pues, cuando al concepto de una cosa le sobreviene sintéticamente una determinación *a priori*, hay que añadir sin falta a esa proposición una si no prueba, al menos deducción de la legitimidad de su afirmación.

Los principios de la modalidad no son empero objetivamente sintéticos, porque los predicados de la posibilidad, realidad y necesidad no amplían en lo más mínimo el concepto, del cual son dichos, aunque añaden algo a la representación del objeto. Mas como, sin embargo, son sintéticos, lo serán solo subjetivamente, es decir, añadiendo al concepto de una cosa (real), de la que por lo demás nada dicen, la facultad cognoscitiva en donde se origina y tiene su asiento ese concepto. Así, si solo en el entendimiento está enlazado con las condiciones formales de la experiencia, su objeto se llama posible; si está en conexión con la percepción (sensación, como materia de los sentidos) y determinada por ella, mediante el entendimiento, entonces el objeto es real; si es determinado por la conexión de las percepciones según conceptos, entonces llámase el objeto necesario. Los principios de la modalidad pues, no dicen de un concepto

nada más que la acción de la facultad de conocer, por la cual es producido. Ahora bien, llámase postulado en la matemática a la proposición práctica que no contiene más que la síntesis por la cual nos damos un objeto y producimos su concepto, como por ejemplo describir un círculo con una línea dada, desde un punto dado, en un plano; y una proposición semejante no puede ser demostrada, porque el proceder que ella exige es precisamente aquello por medio de lo cual producimos nosotros el concepto de esa figura. Así pues, con el mismo derecho podemos postular los principios de la modalidad, porque no aumentan su concepto de cosas (1), sino solo exponen el modo como ese concepto está unido a la facultad de conocer.

* * *

(1) *Con la realidad* de una cosa, pongo desde luego algo más que la posibilidad; pero no *en la cosa*. La cosa no puede nunca contener en la realidad más de lo que estaba contenido en su completa posibilidad. Pero si la posibilidad era meramente una posición de la cosa con respecto al entendimiento (al uso empírico de este), la realidad es al mismo tiempo un enlace de la cosa con la percepción.

OBSERVACIÓN GENERAL AL SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS (1)

Es muy digno de observación el hecho de que no podamos comprender la posibilidad de ninguna cosa por la mera categoría, sino que siempre tenemos que tener una intuición, para exponer en ella la realidad objetiva del concepto puro del entendimiento. Tómese, por ejemplo, la categoría de relación. Por meros conceptos no se puede comprender: 1.º, cómo algo pueda existir, es decir, ser *substancia*, solo como sujeto y no como mera determinación de otras cosas; 2.º, cómo, porque algo es, algún otro deba ser, por lo tanto, cómo algo pueda, en general, ser causa, o 3.º, cómo, cuando existen varias cosas, la existencia de una de ellas es base para que se siga algo en las otras y recíprocamente, y de ese modo, puede tener lugar una comunidad de substancias. Y otro tanto puede decirse de las demás categorías, por ejemplo: cómo una cosa pueda ser idéntica con muchas juntas, es decir, una magnitud, etc... Así, pues, mientras falta la intuición, no sabemos si por medio de las catego-

(1) Esta observación general fué puesta en la segunda edición y no se halla en la primera. (N. del T.)

rías estamos pensando un objeto y ni aun si les puede corresponder algún objeto; y así se confirma que las categorías, por sí, no son *conocimientos*, sino meras *formas del pensamiento*, para hacer conocimientos con intuiciones dadas. Así también sucede que con meras categorías no puede hacerse ninguna proposición sintética. Por ejemplo: «En toda existencia hay substancia, es decir, algo que solo puede existir como sujeto y no como mero predicado»; o bien: «Toda cosa es un *quantum*» etc..., en donde no hay nada que pueda servirnos para salir de un concepto dado y enlazarle otro. Por eso nunca se ha conseguido demostrar una proposición sintética por medio de meros conceptos puros del entendimiento; por ejemplo, la proposición: «todo lo contingente, que existe, tiene una causa». No se ha podido nunca demostrar más que ésto, a saber: que sin esa relación *no podríamos comprender* en modo alguno, la existencia de lo contingente, es decir, no podríamos conocer *a priori*, por el entendimiento, la existencia de semejante cosa. Pero de aquí no se sigue que precisamente esa relación sea también la condición de la posibilidad de las

cosas mismas. Por eso, si se quiere reflexionar sobre nuestra prueba del principio de causalidad, se advertirá que no hemos podido demostrarlo más que de los objetos de experiencia posible: «Todo cuanto ocurre (todo suceso) presupone una causa»; y ciertamente de tal suerte, que no hemos podido demostrarlo más que como principio de la posibilidad de la experiencia, por lo tanto, del *conocimiento* de un objeto dado, en la *intuición empírica*, y no por meros conceptos. Sin embargo, no puede negarse que la proposición: «todo lo contingente debe tener una causa», es clara para cualquiera, por meros conceptos. Pero entonces, el concepto de lo contingente está de tal suerte concebido que no contiene la categoría de la modalidad (como algo cuyo no-ser puede *pensarse*), sino la de relación (como algo que solo puede existir como consecuencia de otro) y entonces es desde luego una proposición idéntica: «lo que solo como consecuencia puede existir, tiene una causa». En realidad, cuando tenemos que dar ejemplos de existencia contingente, acudimos siempre a *cambios* y no solo a la posibilidad del *pensamiento* *ae*

lo opuesto. (1) El cambio empero es un suceso que, como tal, solo por una causa es posible, cuyo no-ser por lo tanto es por si posible; y así conócese la contingencia en que algo solo puede existir como efecto de una causa; por eso si una cosa es admitida como contingente, resulta analítica la proposición que dice que tiene una causa.

Pero aún más notable es que, para comprender la posibilidad de las cosas por las categorías y por lo tanto exponer la *realidad ob-*

(1) Puede pensarse fácilmente el no-ser de la materia; mas los antiguos no infirieron de ello su contingencia. Pero incluso el trueque del ser y del no-ser de un estado dado a una cosa (en eso consiste todo cambio) no demuestra la contingencia de ese estado, por decirlo así, por la realidad de su contrario; por ejemplo, la quietud de un cuerpo, que sigue al movimiento, no demuestra la contingencia del movimiento por que la primera sea lo contrario del segundo. Pues ese contrario es aquí opuesto al otro término solo lógicamente y no *realiter*. Habría que probar que, *en lugar* del movimiento, en el momento anterior, ha sido posible que el cuerpo haya permanecido en reposo, para demostrar la contingencia de su movimiento; pero no que el cuerpo reposa *después*, pues entonces pueden ambos contrarios coexistir muy bien.

jetiva de estas, necesitamos no solo intuiciones, sino siempre *intuiciones externas*. Si por ejemplo, tomamos los conceptos puros de la *relación*, hallamos: 1.º que para dar en la intuición algo *permanente* que corresponda al concepto de *substancia* (y exponer así la objetiva realidad de ese concepto), necesitamos una intuición en el *espacio* (la materia), porque solo el espacio es determinado permanentemente, mientras que el tiempo y, por lo tanto, todo lo que hay en el sentido interior, fluye sin cesar; 2.º que para exponer el *cambio* como la intuición que corresponde al concepto de *causalidad*, debemos tomar como ejemplo el movimiento, como cambio en el espacio, y solo así podemos hacernos intuibles los cambios, cuya posibilidad no puede concebir un entendimiento puro. Cambio es el enlace de determinaciones opuestas contradictoriamente en la existencia de una y la misma cosa. Ahora bien, cómo sea posible que a un estado dado siga otro estado opuesto de la misma cosa, no solo no puede ninguna razón concebirlo, sin ejemplo, sino ni siquiera comprenderlo sin intuición; y esta intuición es la del movimiento de un punto en el espacio,

cuya existencia en lugares distintos (como una consecuencia de opuestas determinaciones) es la que nos hace intuible el cambio; pues, para poder pensar más tarde los cambios internos, tenemos que representarnos el tiempo, como forma del sentido interno, figurándolo por medio de una línea, y el cambio interior por medio del trazado de esa línea (movimiento) y, por lo tanto, la existencia sucesiva de nosotros mismos, en diferentes estados, por medio de la intuición externa. El fundamento propio de esto es que todo cambio presupone algo permanente en la intuición, aún solo para ser percibido como cambio, y en el sentido interior no se encuentra ninguna intuición permanente. Por último, la categoría de *comunidad*, en su posibilidad, no puede ser concebida por la mera razón, y así la realidad objetiva de ese concepto no es posible comprenderla sin intuición externa en el espacio. Pues ¿cómo va a pensarse la posibilidad de que, si varias sustancias existen, de la existencia de una pueda seguirse algo en la existencia de las demás y recíprocamente (como efecto) y por tanto que porque algo es en la primera, haya también algo de ser en las otras, algo que no puede comprenderse por sólo la existencia de

éstas últimas? Esto empero es lo que se exige para la comunidad y es del todo inconcebible entre cosas, cada una de las cuales está totalmente aislada por su subsistencia. Por eso *Leibnitz*, por cuanto atribuyó una comunidad a las substancias del mundo, tales como el entendimiento las piensa, necesitó admitir una divinidad, como intermediario; porque con razón le parecía incomprensible esa comunidad, por sola la existencia de las substancias. Pero podemos hacernos fácilmente concebible la posibilidad de la comunidad (de las substancias como fenómenos) si nos la representamos en el espacio, es decir, en la intuición externa. Pues ésta contiene ya *a priori* relaciones externas formales, como condiciones de la posibilidad de lo real (en acción y reacción y por ende en comunidad.) De igual manera puede fácilmente mostrarse que la posibilidad de las cosas como *magnitudes* y, por tanto, la realidad objetiva de la categoría de magnitud, sólo puede ser expuesta en la intuición externa y solo por medio de ésta puede ser aplicada después al sentido interior. Pero, para evitar extenderme en exceso, dejo los ejemplos de esto a la reflexión del lector.

Toda esta observación es de gran importancia, no sólo por confirmar nuestra anterior refutación del idealismo, sino también y sobre todo para, cuando se trate del *conocimiento de sí mismo*, por la mera conciencia interna, y de la determinación de nuestra naturaleza, sin ayuda de intuiciones externas empíricas, mostrar las limitaciones de la posibilidad de este conocimiento.

La última consecuencia de toda esta sección es pues que los principios del entendimiento puro no son sino principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia y a esta última tan sólo se refieren todas las proposiciones sintéticas *a priori*, cuya misma posibilidad descansa enteramente en esa referencia.

Doctrina transcendental del juicio (Analítica de los principios)

TERCER CAPÍTULO

Del fundamento de la distinción de todos los objetos
en general en fenómenos y noumenos

Ya hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y observado atentamente cada parte del mismo; y no sólo lo hemos hecho



así, sino que además hemos medido el terreno y fijado en él su puesto a cada cosa. Ese territorio empero es una isla, a la cual la naturaleza misma ha asignado límites invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador), rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras y engañan sin cesar con renovadas esperanzas al marino, ansioso de descubrimientos, precipitándolo en locas empresas, que nunca puede ni abandonar ni llevar a buen término. Pero antes de aventurarnos en ese mar, para reconocerlo en toda su extensión y asegurarnos de si hay alguna esperanza que tener, bueno será que demos una última ojeada al mapa de la tierra que vamos a abandonar. Preguntémonos, pues, primero, si no podríamos contentarnos en todo caso con lo que esa tierra contiene, o aun si acaso no tendremos por fuerza que hacerlo, por no haber en ninguna otra parte suelo para construir. Veamos luego con qué títulos poseemos esa tierra y podemos mantenernos seguros en ella contra pretensiones enemigas. Estas cuestio-

nes han sido ya suficientemente contestadas en el curso de la analítica; pero una revista sucinta de sus soluciones, puede robustecer la convicción, reuniendo en un solo punto los diversos momentos en que fueron expuestas.

Hemos visto que todo cuanto el entendimiento saca de sí mismo, sin requerirlo de la experiencia, lo tiene sin embargo para el uso de la experiencia y nó para ningún otro. Los principios del entendimiento puro, ya sean *a priori* constitutivos (como los matemáticos) ya meramente regulativos (como los dinámicos), no contienen nada más que, por decirlo así, el puro esquema para la experiencia posible; pues esta toma su unidad solo de la unidad sintética que el entendimiento proporciona originariamente y de suyo a la síntesis de la imaginación, con referencia a la apercepción; y en esa unidad deben los fenómenos, como *Data* para una posible experiencia, estar ya *a priori* en relación y concordancia. Ahora bien, aunque esas reglas del entendimiento no solo son verdaderas *a priori*, sino fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con los objetos, porque contienen el fundamento de la posibilidad de

la experiencia, como conjunto de todo conocimiento en donde pueden ser nos dados objetos, sin embargo, no nos parece bastante limitarnos a enunciar lo verdadero y quisiéramos también lo que apetecemos saber. Si, pues, por medio de esta investigación crítica no aprendemos más que lo que, en el uso meramente empírico del entendimiento y sin tan sutil examen, hubiésemos espontáneamente ejercitado, parece que la ventaja que de ella se saca no vale el gasto y la preparación. Puede, es verdad, replicarse que no hay prurito más perjudicial al aumento de nuestro conocimiento, que el de querer saber su utilidad de antemano, antes de sumirse en las investigaciones y aun de poder forjarse el menor concepto de esa utilidad, aunque la tuviéramos ante los ojos. Pero hay una ventaja que puede comprender y al mismo tiempo apreciar el más refractario y díscolo discípulo de esta investigación trascendental, y es: que el entendimiento, ocupado exclusivamente en su empleo empírico, y sin reflexionar sobre las fuentes de su propio conocimiento, puede sin duda ir muy bien adelante; pero una cosa no puede llevar a cabo, y es determinarse así

mismo los límites de su uso y saber qué es lo que está dentro o fuera de su esfera; pues para esto exigense las investigaciones profundas que hemos realizado. Y si no puede distinguir si ciertas cuestiones están o no en su horizonte, no estará nunca seguro de sus aspiraciones y de su posesión, sino que deberá estar preparado para toda suerte de vergonzosas rectificaciones, si se sale continuamente de los límites de su esfera (como ello es inevitable) y se extravía en ilusiones y falacias.

Así pues, el entendimiento no puede hacer de todos sus principios *a priori* y aun de todos sus conceptos mas que un uso empírico y nunca transcendental; esta es una proposición que, una vez conocida y admitida con convicción, tiene consecuencias importantes. El uso transcendental de un concepto, en cualquier principio, consiste en referirlo a las cosas *en general y en sí mismas* (1). El uso

(1) En los papeles de Kant se halló una corrección a esta frase. En lugar de «las cosas en general y en sí mismas» debe decir: «objetos que no nos son dados en ninguna intuición y son, por lo tanto, no sensibles». *Nachträge zu Kants Kritik.....* publicados por Erdmann, en 1881. (N. del T.)

empírico consiste en referirlo solo a *fenómenos*, es decir, a objetos de una *experiencia* posible. Y nunca puede tener lugar otro uso que este último, como se ve fácilmente por lo que sigue: Para todo concepto se requiere primero la forma lógica de un concepto (del pensar) en general, y segundo, la posibilidad de darle un objeto, al cual se refiera. Sin esto último, el concepto carece de sentido y está totalmente vacío de contenido, aun cuando pueda tener la función lógica de hacer un concepto con unos *datos* cualesquiera. Ahora bien, el objeto no puede ser dado a un concepto más que en la intuición; y si bien una intuición pura es posible *a priori* antes del objeto, esta misma no puede recibir su objeto, es decir, la validez objetiva, si no es por medio de la intuición empírica, cuya mera forma es. Así, todos los conceptos y, con estos, todos los principios, por muy *a priori* que sean, se refieren, sin embargo, a intuiciones empíricas, es decir, a *datos* para la experiencia posible. Sin esto, carecen de toda validez objetiva y son un mero juego, ora de la imaginación, ora del entendimiento, cada uno con sus respectivas representaciones. Tómen-

se, por ejemplo, conceptos de la matemática, y en sus intuiciones puras primero: el espacio tiene tres dimensiones; entre dos puntos no puede haber más que una recta, etc... Aun cuando todos estos principios y la representación del objeto de que trata esa ciencia, son producidos en el espíritu totalmente *a priori*, no significarían sin embargo nada, si no pudiéramos exponer su significación siempre en fenómenos (objetos empíricos). Por eso se exige *hacer sensible* un concepto separado, es decir, exponer en la intuición el objeto que le corresponde, porque, sin esto, el concepto permanecería (como se dice) sin *sentido*, es decir, sin significación. La matemática cumple esta exigencia por medio de la construcción de la figura, que es un fenómeno presente a los sentidos (aunque producido *a priori*). El concepto de magnitud busca también, en esa ciencia, su sustento y sentido en el número; y este, en los dedos, en las bolas del tablero o las rayas y puntos que se ponen ante los ojos. El concepto permanece producido *a priori* y, con él, todos los principios sintéticos o fórmulas de esos conceptos; pero el uso de los mismos y la referencia a supuestos obje-

tos no puede en último término buscarse más que en la experiencia, cuya posibilidad (según la forma) contienen *a priori* aquellos.

Este caso es también el de todas las categorías y todos los principios tejidos con ellas, como se advierte fácilmente, porque no podemos dar una definición real de ninguna de ellas, es decir, hacer comprensible la posibilidad de su objeto (1), sin acudir en seguida a las condiciones de la sensibilidad y, por tanto, a la forma de los fenómenos, a los cuales, como únicos objetos, deben por consiguiente estar limitadas esas categorías; en efecto, si se prescindiese de esa condición, piérdese toda significación o sea referencia a objeto, y nadie puede, por medio de un ejemplo, hacer concebible qué cosa propiamente se entienda en esos conceptos (2).

(1) En la primera edición dice: «porque no podemos definir ni una sola de ellas, sin acudir en seguida etc...» (N. del T.)

(2) La primera edición contiene, antes del aparte siguiente, las siguientes frases, con su nota: «Más arriba, en la exposición de las tablas de las categorías, nos abstuvimos de definir cada una de estas, porque nuestro propósito, enderezado simplemente

El concepto de magnitud en general no puede definirse, como no sea diciendo que es la determinación de una cosa, determinación que nos permite pensar cuántas veces en dicha cosa está contenida la unidad. Pero ese «cuántas veces» está fundado en la repetición sucesiva y, por lo tanto, en el tiempo y en la síntesis (de lo homogéneo) en el tiempo. La realidad sólo puede definirse por oposición a la negación, pensando un tiempo (como conjunto de todo ser) que o está lleno de esa realidad o está vacío. Si prescindo de la permanencia (que es una existencia en todo tiempo), nada me queda entonces para el concep-

al uso sintético de las categorías, no lo exigía y no se debe nadie exponer, con innecesarias empresas, a una responsabilidad de que se puede eximir. Esto no era un pretexto, sino una no despreciable regla de prudencia, de no aventurarse enseguida a definir y de no intentar o fingir integridad y precisión en la determinación del concepto, cuando con una u otra característica del mismo se puede ir adelante, sin necesitar precisamente para ello una enumeración completa de todas las características que componen el concepto íntegro. Pero ahora se muestra que el fundamento de esta precaución es aún más hondo, a saber: que no podíamos definir las categorías, aunque lo hubiéramos

to de substancia más que la representación lógica del sujeto, la cual creo realizar representándome algo que sólo como sujeto (sin ser predicado de nada) pueda tener lugar. Pero no sólo no conozco condición alguna bajo la cual esta preferencia lógica convenga a cosa alguna, sino que nada queda que hacer con ella, ni hay la menor consecuencia que sacar, porque por medio de ella

mos querido (*); pues cuando se prescinde de todas las condiciones de la sensibilidad, que las señalan como conceptos de un posible uso empírico, y se las toma por conceptos de cosas en general (por tanto, de uso trascendental), no queda nada que hacer en ellas más que considerar las funciones lógicas, en el juicio, como la condición de la posibilidad de las cosas mismas, sin poder en lo más mínimo mostrar dónde puedan ellas tener su aplicación y su objeto y, por tanto, cómo puedan tener alguna significación y validez objetiva en el entendimiento puro, sin sensibilidad.

(*) Me refiero aquí a la definición real, que no es solo substituir el nombre de una cosa por otras palabras más comprensibles, sino que es indicar una característica clara por la cual el *objeto (definitum)* pueda siempre ser conocido con seguridad y el concepto definido se haga aplicable. La definición real sería, pues, la que explica, no solo un concepto, sino al mismo tiempo, *la realidad objetiva* del mismo. Las definiciones matemáticas, que exponen el objeto en la intuición, conforme al concepto, son de esta última especie.

no se determina objeto alguno del uso de ese concepto y por tanto no se sabe si significa algo. Del concepto de causa (si prescindo del tiempo, en el cual algo sigue a algo, según una regla) nada encontraría en la categoría pura, sino que hay algo de lo cual puede inferirse la existencia de otra cosa; y así no sólo no se podría distinguir uno de otro el efecto y la causa, sino que—ya que ese «poder inferir» exige a veces condiciones de las cuales nada sé—resultaría que el concepto no tendría determinación alguna acerca de cómo conviene a algún objeto. El supuesto principio: «Todo lo contingente tiene una causa» se presenta sin duda con cierta gravedad, como si en sí mismo llevara su dignidad. Pero yo pregunto: ¿qué entendéis por contingente? Vosotros respondéis: aquello cuyo no-ser es posible. Y entonces yo digo que desearía vivamente saber en qué conocéis esa posibilidad del no-ser, si en la serie de los fenómenos no os representáis una sucesión y en ésta una existencia que sigue (o precede) al no-ser, por lo tanto, un cambio; porque decir que el no-ser de una cosa no se contradice a sí mismo, es apelar torpemente a una condición

lógica que, si bien es necesaria para el concepto, no es ni con mucho suficiente para la posibilidad real. Puedo suprimir en el pensamiento toda substancia existente, sin contradecirme; pero de esto no puedo inferir la contingencia objetiva de la misma en su existencia, es decir, la posibilidad de su no-ser en sí misma. Por lo que toca al concepto de comunidad, es fácil comprender que si las puras categorías de substancia y de causalidad no admiten definición que determine el objeto, tampoco la admite la de causalidad recíproca, en la relación de las substancias unas con otras (*commercium*). Posibilidad, existencia y necesidad no han sido definidas nunca por nadie, si no es merced a evidentes tautologías, queriendo tomar su definición solamente del entendimiento puro. Pues la ilusión de sustituir la posibilidad lógica del *concepto* (la no contradicción) a la posibilidad trascendental (1) de las *cosas* (que haya un objeto que

(1) Los papeles dejados por Kant indican aquí una corrección, poniendo «real» en vez de «trascendental». V. *Nachträge zu Kants Kritik...* publicados por Erdmann, en 1881. (N. del T.)

corresponda al concepto), no puede satisfacer más que a los inhábiles (I).

(1) En una palabra: ninguno de estos conceptos puede *ilustrarse*, ni por tanto su posibilidad *real* puede mostrarse, cuando la intuición sensible (única que tenemos) es suprimida. Entonces sólo queda la posibilidad *lógica*, es decir, que el concepto (el pensamiento) sea posible; pero no se trata de esto, sino de si el concepto se refiere a un objeto y, por tanto, si significa algo.

La primera edición no tiene esta nota, pero en cambio lleva en el texto todo un aparte, suprimido en la segunda edición, y que dice así: «Hay algo de extraño y aun de contradictorio en afirmar que hay un concepto, al cual corresponde una significación, y que sin embargo no es susceptible de definición. Pero las categorías tienen esto de particular: que sólo por medio de la *condición sensible* general pueden tener una significación determinada y referencia a algún objeto; pero que esa condición queda excluida de la categoría, porque ésta no puede contener otra cosa que la función lógica de reducir lo múltiple a la unidad del concepto. Esta función sola, es decir, la forma del concepto, es empero algo, merced a lo cual nada puede ser conocido ni se puede distinguir qué objeto le pertenezca; porque precisamente se ha hecho abstracción de la condición sensible bajo la cual en general los objetos pueden pertenecerle. Por eso necesitan las categorías, además del concepto puro

De aquí se sigue indudablemente que los conceptos puros del entendimiento no pueden *nunca* ser de uso *trascendental*, sino *siempre* sólo *empírico* y que los principios del entendimiento puro no pueden ser referidos más

del entendimiento, determinaciones de su aplicación a la sensibilidad en general (esquemas) y, sin esto, no son conceptos por los cuales un objeto sea conocido y distinguido de otros, sino modos de pensar un objeto para posibles intuiciones y de dar a dicho objeto su significación, según alguna función del entendimiento (bajo otras condiciones sensibles) es decir, de *definirlo*; pero las categorías mismas, por lo tanto, no pueden ser definidas. Las funciones lógicas de los juicios en general: unidad y pluralidad, afirmación y negación, sujeto y predicado, no pueden ser definidas sin cometer un círculo, porque toda definición debe ser un juicio y por ende debe contener esas funciones. Las categorías puras no son empero otra cosa que representaciones de las cosas en general, en cuanto lo múltiple de su intuición debe ser pensado por una u otra de esas funciones lógicas. Magnitud es la determinación que sólo puede ser pensada mediante un juicio que tenga cantidad (*judicium commune*); realidad es aquélla que sólo puede ser pensada por un juicio afirmativo; substancia es aquéllo que, en relación con una intuición, debe ser el último sujeto de todas las demás determinaciones. Pero aquí queda to-

que—en relación con las condiciones universales de una experiencia posible—a los objetos de los sentidos, pero nunca a cosas en general (sin tener en cuenta el modo como podemos intuirlos). (1)

La Analítica trascendental tiene pues este resultado importante: que el entendimiento *a priori* nunca puede hacer más que anticipar la forma de una experiencia posible en general; y, como lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, nunca puede saltar por encima de las barreras de la sensibili-

talmente sin determinar qué cosas sean aquéllas con respecto a las cuales deba usarse tal función mejor que tal otra; por tanto las categorías, sin la condición de la intuición sensible, para la cual contienen ellas la síntesis, no poseen referencia alguna a un objeto determinado, no pueden por tanto definir objeto ninguno y consiguientemente no tienen en sí mismas ninguna validez de conceptos objetivos.»

(1) En los papeles dejados por Kant hállase una variante de esta frase, que dice así: «... a los objetos de los sentidos, pero nunca sintéticamente a cosas en general (sin tener en cuenta el modo como podemos intuirlos) si es que han de proporcionar conocimiento.» V. *Nachträge zu Kants Kritik...* publicados por Erdmann. 1881. (N. del T.)

dad, dentro de las cuales tan sólo nos son dados objetos. Sus principios son sólo principios de la exposición de los fenómenos y el orgulloso nombre de Ontología, que se jacta de dar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (por ejemplo el principio de causalidad) debe dejar el puesto al más humilde título de simple analítica del entendimiento puro.

Pensar es la acción de referir a un objeto la intuición dada. Si la especie de esa intuición no es dada de ningún modo, el objeto es meramente trascendental y el concepto del entendimiento no tiene más uso que el trascendental, a saber: la unidad en el pensar de un múltiple en general. (1) Ahora bien, por medio de una categoría pura, en la cual se hace abstracción de toda condición de la intuición sensible, como única que nos es posible, no se determina objeto alguno (2), sino que sólo se

(1) Variante propuesta en los papeles dejados por Kant: «... en el pensar de lo múltiple de una posible intuición en general.» V. Erdmann, *Nachträge*.

(2) Variante propuesta en los papeles dejados por Kant: «no se determina, y por tanto no se conoce, objeto alguno». V. Erdmann, *Nachträge*.

expresa en diferentes *modos* el pensamiento de un objeto en general. Al uso de un concepto pertenece además una función del Juicio, por la cual un objeto es subsumido bajo el concepto y por lo tanto la condición, al menos formal, bajo la cual algo puede ser dado en la intuición. ¿Falta esa condición del Juicio (esquema)? Pues entonces desaparece toda subsunción; pues nada es dado que pueda ser subsumido bajo el concepto. Así el uso meramente transcendental de las categorías no es en realidad uso alguno (1) y no tiene ningún objeto determinado o aún determinable según la forma. De aquí se sigue que la categoría pura no basta para un principio sintético *a priori* y que los principios del entendimiento puro son sólo de uso empírico y nunca transcendental; más allá del campo de la experiencia posible, no puede haber ningún principio sintético *a priori*.

Por eso es conveniente expresarse así: las categorías puras, sin condiciones formales de

(1) Variante propuesta en los papeles dejados por Kant: «... uso alguno para conocer algo y...» V. Erdmann. *Nachträge*.

le sensibilidad, tienen sólo significación transcendental, pero no tienen uso transcendental, porque éste es en sí mismo imposible ya que faltan todas las condiciones de un uso cualquiera (en el juicio), a saber, las condiciones formales de la subsunción de algún supuesto objeto bajo conceptos. Así pues, ya que (como meras categorías puras) no deben ser de uso empírico y no pueden serlo tampoco de transcendental, no tienen uso alguno, si se las separa de toda sensibilidad, es decir, no pueden ser aplicadas a ningún supuesto objeto; son más bien solo la forma pura del uso del entendimiento, con referencia a los objetos en general y al pensar, sin que con ellas solas se pueda pensar o determinar objeto alguno. (1)

(1) Desde aquí hasta el párrafo de la pág. 159 que comienza: «Si de un conocimiento empírico retiro...», la primera edición tiene una redacción distinta, que es como sigue: «Llámanse fenómenos (*phaenomena*) a los objetos sensibles en cuanto son pensados según la unidad de las categorías. Mas si yo admito cosas que sólo son objetos del entendimiento y sin embargo, como tales, pueden ser dadas a una intuición, si bien no la sensible (como *coram intuitu intellectuali*),

Hay aquí, sin embargo, en el fundamento, una ilusión difícil de evitar. Las categorías, según su origen, no se fundan en sensibilidad, como las *formas de la intuición*, espacio y tiempo; parecen, por lo tanto, permitir una aplicación ampliada más allá de todos los ob-

entonces estas cosas llamaríanse *Noumena (intelligibilia)*.

Ahora bien, debería pensarse que el concepto de los fenómenos, limitado por la Estética trascendental, proporciona de suyo la realidad objetiva de los *noumenos* y justifica la división de los objetos en *fenómenos y noumenos*, por lo tanto también la del mundo en mundo de los sentidos y mundo del entendimiento (*mundus sensibilis et intelligibilis*), y ello de modo que la distinción aquí no se refiere sólo a la forma lógica del conocimiento confuso o claro de una y la misma cosa, sino a la diferencia de cómo esos mundos pueden ser dados originariamente a nuestro conocimiento, por lo cual son distintos en sí mismos, por su género. Pues si los sentidos nos representan la cosa simplemente como *aparece*, esta cosa debe de ser también en sí misma una cosa y objeto de una intuición no sensible, esto es, del entendimiento; es decir, que tiene que ser posible un conocimiento en donde no haya sensibilidad alguna, un conocimiento que posea realidad objetiva absoluta, esto es, que nos represente los objetos tal *como son*; mientras que

jetos de los sentidos. Pero, por su parte, las categorías no son más que *formas del pensamiento*, que no contienen más que la facultad lógica de reunir en una conciencia *a priori* lo múltiplemente dado en la intuición. Así es que, cuando se les retira la única para nos-

en el uso empírico de nuestro entendimiento, por el contrario, las cosas son conocidas solo como *aparecen*. Así pues, además del uso empírico de las categorías (limitado a condiciones sensibles) habría otro puro y sin embargo objetivamente valedero, y no podríamos sostener lo que hasta aquí hemos afirmado, a saber: que nuestros conocimientos puros del entendimiento no eran nada más que principios de la exposición del fenómeno, que, *a priori*, no van más allá de la posibilidad formal de la experiencia. En efecto, aquí tendríamos abierto ante los ojos un campo completamente distinto, y, por decirlo así un mundo pensado en el espíritu (acaso hasta intuido), que podría ocupar también nuestro entendimiento puro y aun con mucha mayor nobleza.

Todas nuestras representaciones en realidad son referidas por el entendimiento a algún objeto y como los fenómenos no son nada más que representaciones, el entendimiento las refiere a *algo*, como objeto de la intuición sensible; pero ese algo es solo, en ese respeto, el objeto trascendental. Este empero significa un algo = X, del cual nada sabemos ni, en general,

otros posible intuición, tienen todavía menos significación que aquellas formas sensibles puras, por medio de las cuales, al menos, es dado un objeto; mientras que un modo de enlace de lo múltiple, propio de nuestro entendimiento, no significa nada, si no le so-

podemos saber (según la actual disposición de nuestro entendimiento), y que sólo puede servir como un correlato de la unidad de la apercepción con la unidad de lo múltiple en la intuición sensible, por medio de la cual el entendimiento unifica lo múltiple en el concepto de un objeto. Ese objeto transcendental no se puede en modo alguno separar de los datos sensibles, porque entonces no queda nada por medio de lo cual sea pensado. No es pues objeto alguno de conocimiento en sí mismo, sino solo la representación de los fenómenos bajo el concepto de un objeto en general, concepto determinable por medio de lo múltiple de los fenómenos.

Precisamente por eso, las categorías no representan ningún objeto particular, dado tan solo al entendimiento, sino que sirven para determinar el objeto transcendental (el concepto de algo en general) por medio de lo que es dado en la sensibilidad, para así conocer empíricamente fenómenos bajo conceptos de objetos.

Pero en lo que se refiere a la causa por la cual, no siendo satisfactorio el substrato de la sensibilidad, se

breviene aquella intuición, única en que puede darse este múltiple. Sin embargo, cuando a ciertos objetos, como fenómenos, les damos el nombre de entes sensibles (*phaenomena*) distinguiendo entre nuestro modo de intuirlos y su constitución en sí mismos, ya en nues-

han añadido además de los *fenómenos*, los *neumenos* que sólo el entendimiento puro puede pensar, esa causa obedece solamente a que la sensibilidad y su campo, a saber el de los fenómenos, está limitado por el entendimiento y no puede referirse a cosas en sí mismas, sino solo al modo como las cosas nos aparecen, merced a nuestra constitución subjetiva. Este fué el resultado de la Estética trascendental; y del concepto de fenómeno se sigue naturalmente que algo debe corresponder a éste, algo que en sí no es fenómeno, porque el fenómeno no puede ser nada por sí mismo e independiente de nuestro modo de representación y, por lo tanto, si no ha de producirse un perpetuo círculo, la voz fenómeno indica ya una referencia a algo, cuya inmediata representación es ciertamente sensible, pero que en sí mismo, aun sin esa constitución de nuestra sensibilidad (sobre la cual se funda la forma de nuestra intuición), debe ser algo, es decir un objeto independiente de nuestra sensibilidad.

Aquí se origina pues el concepto de *noumeno*, el cual, empero, no es nada positivo, ni un conocimien-

tro concepto va implícito el colocar, por decirlo así, frente a ellos, o bien esos mismos objetos refiriéndonos a su constitución en sí mismos (aunque esta no la intuimos en ellos) o bien otras cosas posibles que no son objetos de nuestros sentidos, poniéndolas frente

to determinado de cosa alguna, sino que significa tan sólo el pensamiento de algo en general, en el cual hago abstracción de toda forma de la intuición sensible. Pero para que un noumeno signifique un objeto verdadero, susceptible de distinguirse de todo fenómeno, no basta que yo *libre* mis pensamientos de todas las condiciones de la intuición sensible; debo además tener fundamento para *admitir* otra especie de intuición que la sensible, otra intuición bajo la cual semejante objeto pueda ser dado; pues si no, mi pensamiento es vacío, aunque sin contradicción. Ciertamente, no hemos podido, en lo que antecede, demostrar que la intuición sensible sea la única intuición posible en general, sino sólo que lo es *para nosotros*; tampoco hemos podido probar que sea posible otra especie de intuición y aun cuando nuestro pensar puede hacer abstracción de aquella sensibilidad, sigue en pie la cuestión de si en ese caso no será una mera forma de un concepto y de si, tras esa separación, le queda algún objeto.

El objeto al cual refiero el fenómeno en general es el objeto transcendental, es decir, el pensamiento,

a ellos, como objetos pensados solo por el entendimiento; y los llamamos *entes inteligibles* (*noumena*). Pero ahora se pregunta ¿no pueden nuestros conceptos puros del entendimiento tener una significación con relación a estos últimos y ser un modo de conocerlos?

Desde el principio, empero, se advierte aquí una ambigüedad que puede ocasionar un grave malentendido; y es que el entendimiento, cuando llama en cierto sentido, mero fenómeno a un objeto, se forja al mismo tiem-

totalmente indeterminado, de algo en general. Este no puede llamarse *noumeno*; pues no sé de él lo que en sí mismo sea y no tengo ningún concepto de él más que el de objeto de una intuición sensible en general, que por tanto es idéntico para todos los fenómenos. No puedo pensarlo por medio de ninguna categoría: pues la categoría vale en la intuición empírica, para reducirla al concepto de un objeto en general. Es ciertamente posible un uso puro de la categoría, es decir, que no encierra contradicción; pero tampoco tiene validez objetiva, porque no se refiere a ninguna intuición que deba, mediante la categoría, recibir unidad de objeto: pues la categoría es una mera función del pensamiento por la cual ningún objeto me es dado, sino que solo es pensado lo que en la intuición pueda ser dado».

po, fuera de ese sentido, una representación de *un objeto en sí mismo* y por ende se figura poder también obtener un concepto de este objeto; pero el entendimiento no tiene de suyo más conceptos que las categorías, y entonces se figura que el objeto, en su última significación, debe poder ser pensado, al menos, por esos conceptos puros del entendimiento; por donde es engañosamente conducido a considerar que el concepto totalmente *indeterminado* de un ente inteligible, el cual no es más que un algo en general, fuera de nuestra sensibilidad, es un concepto *determinado* de un ente que, por medio del entendimiento, podríamos conocer de alguna manera.

Si por noumeno entendemos una cosa, *en cuanto esa cosa no es objeto de nuestra intuición sensible*, y hacemos abstracción de nuestro modo de intuir la, tenemos un noumeno en sentido *negativo*. Pero si entendemos por noumeno un *objeto de una intuición no sensible*, entonces admitimos una especie particular de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y cuya posibilidad no podemos conocer; y este sería el noumeno en sentido *positivo*.

La teoría de la sensibilidad es al mismo tiempo la de los noumenos en sentido negativo, es decir, la de cosas que el entendimiento debe pensar sin la relación con nuestro modo de intuir, y por tanto no solo como fenómenos, sino como cosas en sí mismas; acerca de las cuales empero, en esta separación, el entendimiento concibe, al mismo tiempo, que no puede hacer ningún uso de sus categorías, en este modo de considerar las cosas, porque las categorías no tienen significación mas que respecto a la unidad de las intuiciones en el espacio y el tiempo, y ellas pueden determinar *a priori* precisamente esa unidad por conceptos universales de enlace merced tan solo a la mera idealidad del espacio y del tiempo. Donde esa unidad de tiempo no puede encontrarse, en el noumeno por tanto, cesa por completo todo uso y aun toda significación de las categorías; pues la posibilidad misma de las cosas, que deben corresponder a las categorías, no puede comprenderse; por lo cual no puedo hacer mas que remitirme a lo que he expuesto al principio de la observación general al capítulo anterior. Ahora bién, la posibilidad de una cosa no puede demos-

trarse nunca por la no contradicción de un concepto de ella, sino solo garantizando este concepto por medio de una intuición correspondiente. Si pues, quisieramos aplicar las categorías a objetos que no son considerados como fenómenos, deberíamos poner a su base otra intuición que no la sensible y, entonces, sería el objeto un noumeno en sentido *positivo*. Pero como una intuición semejante, intuición *intelectual*, está absolutamente fuera de nuestra facultad de conocer, resulta que el uso de las categorías no puede en modo alguno rebasar los límites de los objetos de la experiencia; a los entes sensibles corresponden ciertamente entes inteligibles, y aun puede haber entes inteligibles con los cuales nuestra facultad sensible de intuir no tenga ninguna relación; pero nuestros conceptos del entendimiento, como meras formas del pensamiento, para nuestra intuición sensible, no alcanzan a esos entes; lo que llamamos noumeno debe, pues, como tal, ser entendido solo en sentido *negativo*.

Si de un conocimiento empírico retiro todo pensar (por categorías) no queda conocimiento alguno de objeto alguno; pues por mera in-

tuición nada es pensado, y el que esta afectación de la sensibilidad esté en mí, no constituye ninguna referencia de esta representación a un objeto. Si por el contrario prescindo de toda intuición, queda sin embargo aún la forma del pensamiento, es decir el modo de determinar un objeto para lo múltiple de una intuición posible. Por eso las categorías se extienden más que la intuición sensible, porque piensan objetos en general, sin considerar aún el modo particular (de la sensibilidad) en que pueden ser dados. Pero no por eso determinan más amplia esfera de objetos, porque no puede admitirse que estos puedan ser dados, sin suponer como posible otra especie de intuición que la sensible, cosa para la cual no estamos de ninguna manera autorizados.

Llamo problemático un concepto que no encierra contradicción y que, como limitación de conceptos dados, está en conexión con otros conocimientos; pero su realidad objetiva no puede ser de ningún modo conocida. El concepto de un *noumeno*, es decir, de una cosa que no debe ser pensada como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí misma (solo por un entendimiento puro) no es contra-

dictorio; pues no se puede afirmar de la sensibilidad que sea la única especie posible de intuición. Además ese concepto es necesario para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y por tanto para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible, (pues lo demás, a que no alcanza aquélla, llámase precisamente noumeno, para hacer ver así que esos conocimientos no pueden extender su esfera sobre todo lo que el entendimiento piensa). Pero en último término no es posible comprender la posibilidad de esos *noumenos* y lo que se extiende fuera de la esfera de los fenómenos es (para nosotros) vacío, es decir: tenemos un entendimiento que *problemáticamente* se extiende a más que los fenómenos, pero no tenemos ninguna intuición, ni siquiera el concepto de una intuición posible, por medio de la cual, fuera del campo de la sensibilidad, pudieran dárseos objetos y pudiera el entendimiento ser usado *asertóricamente* más allá de la sensibilidad. El concepto de noumeno es pues solo un *concepto-límite*, para poner coto a la pretensión de la sensibilidad; tiene por tanto solo un uso negativo. Pero, sin embargo, no es fingido caprichosa-

mente, sino que está en conexión con la limitación de la sensibilidad, sin poder, sin embargo, asentar nada positivo fuera de la extensión de la misma.

La división de los objetos en *fenómenos* y *noúmenos* y la del mundo en sensible e inteligible, no puede pues admitirse en sentido positivo (1); aunque, en todo caso, los conceptos admiten la división en sensibles e intelectuales; pues a los últimos (los noúmenos o mundo inteligible) no se les puede determinar objeto alguno y no es posible, por tanto, darlos por objetivamente valederos.

Si se prescinde de los sentidos ¿cómo hacer comprender que nuestras categorías (que serían los únicos conceptos restantes para los noúmenos) significan aún algo, puesto que para su referencia a algún objeto tiene que darse algo más que la mera unidad del pensamiento, tiene que darse una intuición posible a la cual puedan ser aplicadas las categorías? El concepto de noúmeno, tomado meramente como problemático, sigue siendo sin embargo

(1) Las palabras: «en sentido positivo» faltan en primera edición. (N del T).

no solo admisible sino hasta inevitable, como concepto que pone limitaciones a la sensibilidad. Pero entonces no es un *objeto* particular *inteligible* para nuestro entendimiento; sino que un entendimiento, al cual perteneciese ese objeto, sería él mismo un problema, el problema de cómo conoce su objeto no discursivamente por categorías, sino intuitivamente en una intuición no sensible. De la posibilidad de tal entendimiento no podemos hacernos la menor representación. Nuestro entendimiento recibe pues de esa manera una ampliación negativa, es decir, no es limitado por la sensibilidad, sino que más bien limita la sensibilidad, dando el nombre de noúmenos a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos). Pero enseguida también se pone él mismo límites, los de no conocer esos noúmenos por medio de las categorías y por tanto, de pensarlos tan solo bajo el nombre de un algo desconocido.

Encuentro, empero, en los escritos de los modernos, un uso completamente distinto de las expresiones *mundus sensibilis* e *intelligibilis* (1), un uso que se aparta totalmente del

(1) No debe usarse en lugar de esta expresión la de mundo *intelectual*, como suele hacerse comunmen-

sentido que les daban los antiguos. No hay en este uso ciertamente ninguna dificultad, pero tampoco se encuentra otra cosa que un vano trueque de palabras. Según ese uso nuevo algunos se han complacido en llamar mundo sensible al conjunto de los fenómenos, en cuanto es intuido, y mundo inteligible (o del entendimiento) al mismo en cuanto la conexión de los fenómenos es pensada según leyes universales del entendimiento. La astronomía teórica que trata de la mera observación del cielo estrellado, representaría el primer mundo (el sensible); la astronomía contemplativa, en cambio, (por ejemplo explicada según el sistema copernicano del mundo o según las leyes de la gravitación de *Newton*) representaría el segundo, a saber, un mundo inteligible. Pero semejante retorcimiento de las palabras es un simple recurso de sofista para dar de lado a una cuestión di-

te en el discurso alemán; pues sólo los *conocimientos* son intelectuales o sensitivos. Lo que sólo puede ser objeto de una o de otra especie de intuición, los objetos, son pues, los que deben (prescindiendo de la dureza en la sonoridad del vocablo) llamarse inteligibles o sensibles.

facil, rebajando su sentido a la conveniencia propia. Con respecto a los fenómenos, puede, en todo caso, hacerse uso del entendimiento y de la razón; pero la cuestión es si estas tienen algún uso también cuando el objeto no es fenómeno (sino *noúmeno*); y en este sentido se toma el objeto cuando se le piensa en sí como meramente inteligible, es decir, como dado solo al entendimiento y no a los sentidos. La cuestión es, pues: si fuera de ese uso empírico del entendimiento (aun en la representación newtoniana del sistema del mundo), es posible otro uso transcendental que se refiera al noúmeno como un objeto; y a esta cuestión hemos respondido negativamente.

Así, pues, cuando decimos: los sentidos nos representan los objetos como *aparecen*, pero el entendimiento nos los representa *como son*, esto último hay que tomarlo, no en sentido transcendental, sino meramente empírico, es decir: nos los representa como deben ser representados en calidad de objetos de la experiencia, en universal conexión de los fenómenos y no según lo que puedan ser fuera de la relación con la experiencia posible y, por consiguiente, con los sentidos en general

y, por tanto, como objetos del entendimiento puro. Pues eso nos será siempre desconocido y hasta nos será desconocido también si semejante conocimiento trascendental (extraordinario) es posible, al menos como un conocimiento que está bajo nuestras categorías ordinarias. El *entendimiento* y la *sensibilidad* no pueden, en nosotros, determinar objetos, más *que enlazados uno a otra*. Si los separamos, tenemos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones; en ambos casos, empero, representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado.

Si alguien tiene aún dudas, después de todas estas explicaciones, y vacila en renunciar al uso meramente trascendental de las categorías, haga un ensayo de ellas en alguna afirmación sintética. Pues una afirmación analítica no conduce al entendimiento más allá y, estando este ocupado solo con lo que ya en el concepto está pensado, deja sin decidir si el concepto en sí mismo tiene referencia a objetos o solo significa la unidad del pensamiento en general (que hace por completo abstracción del modo como un objeto pueda ser dado); le basta saber lo que hay en el con-

cepto; no le importa a qué se refiera el concepto mismo. Ensaye, pues, con algún principio sintético y supuesto transcendental, como v. g.: «Todo lo que existe, existe como substancia o como determinación pertinente a la misma» o «Todo lo contingente existe como efecto de otra cosa, a saber: su causa», etcétera, etc. Y yo pregunto: ¿de dónde va a tomar esas proposiciones sintéticas, si los conceptos no han de valer con referencia a la experiencia posible, sino a las cosas en sí mismas (*noúmenos*)? ¿Dónde está aquí el tercer término (1) que se exige siempre en una proposición sintética, para enlazar en ella unos con otros conceptos que no tienen ningún parentesco lógico (analítico)? Nunca demostrará su proposición y, lo que es más aún, nunca podrá justificar la posibilidad de semejante afirmación pura, si no tiene en cuenta el uso empírico del entendimiento y, por ende, si no renuncia enteramente al juicio puro, al juicio no unido a nada sensible. Así, pues,

(1) En los papeles dejados por Kant, se propone esta variante: «el tercer término de la intuición...» V. Erdmann. *Nachträge*.

el concepto de objetos puros, meramente inteligibles, está totalmente vacío de todo principio de aplicación, porque no se puede imaginar ningún modo como esos objetos puros debieran ser dados y el pensamiento problemático (que, sin embargo, deja un lugar para esos objetos) sirve solo a modo de espacio vacío, para limitar los principios empíricos, sin contener en sí ni señalar ningún otro objeto del conocimiento, fuera de la esfera de estos principios empíricos.

APÉNDICE

De la amfibolia de los conceptos de reflexión, por medio de la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental

La reflexión (*reflexio*) no tiene que haberse las con los objetos mismos, para recibir de ellos conceptos directamente, sino que es el estado del espíritu en el cual nos disponemos a descubrir las condiciones subjetivas bajo las cuales podemos conseguir conceptos. Es la conciencia de la relación de las representaciones dadas con nuestras diferentes fuentes de conocimiento, por medio de la cual pode-

mos determinar exactamente su relación mútua. La primera cuestión, antes de tratar ulteriormente nuestras representaciones, es la siguiente: ¿en qué facultad de conocer se hallan conexas? ¿Es el entendimiento o son los sentidos los que las enlazan o comparan?. Muchos juicios son aceptados por costumbre o hechos por inclinación; pero como no les precede ninguna reflexión o al menos no les sigue críticamente, resulta que valen como si hubieran tenido su origen en el entendimiento. No todos los juicios necesitan una *investigación*, es decir una atención dirigida a los fundamentos de la verdad; pues cuando son inmediatamente ciertos, por ejemplo: «entre dos puntos no puede haber mas que una recta», no se puede mostrar en ellos ningún otro criterio de verdad que el que ellos mismos expresan. Pero todos los juicios y aun todas las comparaciones necesitan una *reflexión*, es decir una distinción de la facultad cognoscitiva a que pertenecen los juicios dados. La acción por la cual pongo en parangón la comparación de las representaciones en general con la facultad de conocer, en donde se realiza, y por la cual distingo si son compara-

das unas con otras como pertenecientes al entendimiento puro o a la intuición sensible, es la *reflexión trascendental*. Las relaciones empero en que los conceptos pueden pertenecerse unos a otros, en un estado del espíritu, son las de *identidad y diversidad, concordancia y oposición, interior y exterior* y finalmente *determinable y determinación* (materia y forma). La exacta determinación de esta relación se basa en saber en qué facultad de conocer se pertenecen *subjetivamente* unos a otros, si en la sensibilidad o en el entendimiento. Pues la distinción de estas facultades hace una gran distinción en el modo como deben pensarse los primeros (los conceptos).

Antes de todo juicio objetivo, comparamos los conceptos en su *identidad* (muchas representaciones bajo un concepto) para los juicios *universales*; o en su *diversidad*, para la producción de juicios *particulares*; en su concordancia, para los afirmativos; en su *oposición*, para los *negativos*, etc. etc. Por este motivo deberíamos, al parecer, llamar a los conceptos citados conceptos de comparación (*conceptus comparationis*). Ahora bien, cuando lo que importa no es la forma lógica, sino el contenido

de los conceptos, o sea si las cosas mismas son idénticas o diversas, concordantes u opuestas, etc. pueden las cosas tener dos relaciones con nuestra facultad de conocer, a saber: con la sensibilidad y con el entendimiento, y entonces del lugar (de la facultad) *en que* unas con otras se enlazan, es de donde depende el *cómo* deban enlazarse unas con otras. De aquí resulta que la reflexión transcendental, es decir, la relación de representaciones dadas con una u otra facultad de conocer, es la única que puede determinar la relación de unas representaciones con otras: y no se puede decidir si las cosas son idénticas o diversas, concordantes u opuestas, etc., enseguida por los conceptos mismos, mediante mera comparación (*comparatio*), sino solo por medio de la distinción del modo de conocer a que pertenecen, mediante una reflexión (*reflexio*) transcendental. Podría pues decirse sin duda que la *reflexión lógica* es una mera comparación, pues en ella se hace abstracción por completo de la facultad de conocer a que las representaciones dadas pertenecen, y estas son, por ende, según su asiento, tratadas en el espíritu como de la misma especie; pero la

reflexión trascendental (que se refiere a los objetos mismos) encierra el fundamento de la posibilidad de la comparación objetiva de las representaciones entre sí y, por tanto, es muy diferente de la lógica, porque la facultad de conocer a que las representaciones pertenecen no es precisamente la misma. Esta reflexión trascendental es un deber, del cual nadie puede librarse cuando quiere juzgar *a priori* algo sobre cosas. Vamos a ocuparnos de ella y sacaremos no poca luz para la determinación del asunto propio del entendimiento.

1. *Identidad y diversidad*.—Si un objeto se nos presenta varias veces, pero cada vez con las mismas determinaciones internas (*qualitas et quantitas*), ese objeto, si vale como objeto del entendimiento puro, es siempre el mismo y no muchas cosas sino una sola (*numerica identitas*); pero si es fenómeno, entonces no se trata de la comparación de los conceptos, sino que, por muy idéntico que sea todo con respecto a éstos, sin embargo la diversidad de los lugares de este fenómeno, en el mismo tiempo, es fundamento bastante de la *diversidad numérica* del objeto mismo (de los sentidos). Así, en dos gotas de agua puede hacer-

se por completo abstracción de toda diversidad interna (de calidad y cantidad) y basta que sean intuídas en diversos lugares al mismo tiempo, para tenerlas por numéricamente diversas. *Leibnitz* tomó los fenómenos por cosas en sí mismas, es decir, por *intelligibilia*, o sea objetos del entendimiento puro (aun cuando les dió el nombre de fenómenos, a causa de que sus representaciones son confusas); y así su principio de los *indiscernibles* (*principium identitatis indiscernibilium*) no podía ser rebatido; pero como son objetos de la sensibilidad, y el entendimiento, respecto de ellos, no es de uso puro sino meramente empírico, resulta que la pluralidad y la diversidad numérica son dadas ya por el espacio mismo, como condición de los fenómenos externos. Pues una parte del espacio aunque sea totalmente semejante e igual a cualquier otra, está sin embargo fuera de ella y, precisamente por eso, es diversa de la otra parte, que sobreviene para constituir un mayor espacio, y esto debe por tanto valer para todas las cosas que están al mismo tiempo en los muchos lugares del espacio, por muy semejantes e iguales que por lo demás sean.

2. *Concordancia y oposición.* — Cuando la realidad es representada sólo por el entendimiento puro (*realitas noumenon*) no se puede pensar entre las realidades ninguna oposición, es decir, una relación tal que enlazadas en un sujeto, supriman sus respectivas consecuencias y que $3 - 3$ sea igual a 0. En cambio lo real en el fenómeno (*realitas phaenomenon*) puede en todo caso estar en oposición entre sí y, unidos en el mismo sujeto, aniquilar una las consecuencias del otro, en todo o en parte, como dos fuerzas en movimiento de una misma línea recta, cuando oprimen o tiran un punto en direcciones contrarias, o como un placer que neutraliza un dolor.

3. *Lo interior y lo exterior.* — En un objeto del entendimiento puro sólo aquéllo es interior que no tiene referencia alguna (según la existencia) con cosa diversa de ello. En cambio las determinaciones interiores de una *substantia phaenomenon*, en un espacio, no son nada más que relaciones y ella misma es totalmente un conjunto de simples relaciones. (1) La substancia en el espacio la cono-

(1) En los papeles dejados por Kant, se añade: «en el espacio no hay más que relaciones exteriores;

ce mos solo por fuerzas, que son activas en el espacio, ora para empujar a otras (atracción), ora para evitar su penetración (repulsión e impenetrabilidad); no conocemos otras propiedades que constituyan el concepto de la substancia que aparece [que es fenómeno] en el espacio y que llamamos materia. Como objeto del entendimiento puro, en cambio, debe toda substancia tener determinaciones y fuerzas internas que se refieren a la realidad interior. Pero ¿qué otros accidentes interiores puedo yo pensar, sino los que me ofrece mi sentido interior, a saber: un *pensar* o algo análogo al pensar? Por eso *Leibnitz*, como se representaba todas las substancias como *noúmenos*, les quitó con el pensamiento todo cuanto pueda significar relación exterior, por tanto también la *composición*, e hizo de las substancias y aun de las partes componentes de la materia sujetos simples, con facultades de representación, en una palabra: *mónadas*.

4. *Materia y forma*.—Estos son dos conceptos que están a la base de todas las demás reflexiones; tan enlazados están insepa-

en el sentido interior, solo hay relaciones exteriores y lo absoluto falta». V. Erdmann, *Nachträge*.

rablemente a todo uso del entendimiento. El primero significa lo determinable en general, el segundo la determinación (ambos en sentido trascendental, haciendo abstracción de toda diferencia entre lo que es dado y el modo como es determinado). Los lógicos llamaban por eso materia a lo general y forma a la diferencia específica. En todo juicio puede llamarse materia lógica (para el juicio) a los conceptos dados, y forma del juicio a la relación de los conceptos (por medio de la cópula). En todo ser son los trozos componentes del mismo (essentialia) la materia; el modo como están enlazados en una cosa, la forma esencial. También con respecto a las cosas en general, consideróse la realidad ilimitada como la materia de toda posibilidad y la limitación de la realidad (negación) como aquella forma por medio de la cual una cosa se distingue de otra según conceptos trascendentales. El entendimiento, en efecto, pide primero que algo sea dado (al menos en el concepto), para poder determinarlo de cierto modo. Por eso en el concepto del entendimiento puro, la materia precede a la forma, y *Leibnitz* por eso admitió primero cosas (mónadas) e interiormente

te una facultad de representación de las mismas, para luego fundar en ellas la relación exterior y la comunidad de sus estados (a saber de las representaciones). Por eso el espacio y el tiempo fueron posibles, aquél por la relación de las substancias y éste por el enlace de las determinaciones de las mismas, unas con otras, como fundamentos y consecuencias. Así debería ser en realidad, si el entendimiento puro pudiera ser referido inmediatamente a objetos, y si espacio y tiempo fueran determinaciones de las cosas en sí mismas. Pero si sólo son intuiciones sensibles, en las cuales determinamos todos los objetos sólo como fenómenos, entonces la forma de la intuición (como una constitución subjetiva de la sensibilidad) precede a toda materia (las sensaciones) y por tanto el espacio y el tiempo preceden a todos los fenómenos y a todos los *datos* de la experiencia y esa forma de la intuición es más bien la que hace posible la experiencia. El filósofo intelectual (1) no po-

(1) Entiéndase por filósofo intelectual el dogmático que quiere hacer uso del entendimiento puro, aplicándolo a los noúmenos; por ejemplo, Leibnitz mismo. (Nota del T.)

día sufrir que la forma precediese a las cosas mismas y determinase su posibilidad; y esta era una censura muy justa, ya que admitía que nosotros intuimos las cosas como son (aun cuando con representación confusa). Pero como la intuición sensible es una muy particular condición subjetiva que está *a priori* a la base de toda percepción y cuya forma es originaria, resulta que la forma es por sí sola dada y, lejos de que la materia (o las cosas mismas que aparecen) deba estar a la base (como debería juzgarse según meros conceptos), la posibilidad de la misma supone ya más bien como dada una intuición formal (tiempo y espacio).

Observación a la amfibolia de los conceptos de reflexión

Permítaseme llamar *lugar trascendental* al sitio que damos a un concepto, ya sea en la sensibilidad, ya en el entendimiento puro. De esa manera, el juicio de ese sitio, que corresponde a cada concepto, según la diferencia de su uso, y la instrucción para determinar según reglas ese lugar a todos los conceptos, sería la *Tópica trascendental*; doctrina que

nos libraría fundamentalmente de las captaciones del entendimiento puro y de las ilusiones que de aquí se derivan, distinguiendo siempre a qué facultad de conocer pertenecen propiamente los conceptos. Puede llamarse *lugar lógico* todo concepto, todo título, dentro del cual muchos conocimientos son comprendidos. Sobre esto se funda la *tópica lógica* de *Aristóteles*, de que podían hacer uso los maestros y los oradores, para buscar bajo ciertos títulos del pensamiento lo más conveniente al asunto a tratar, y razonar con apariencias de solidez o charlar largamente acerca de él.

La *tópica transcendental*, en cambio, no contiene más que los ya referidos cuatro títulos de toda comparación y diferenciación, los cuales se distinguen de las categorías en que por medio de aquellos no es expuesto el objeto según lo que constituye su concepto (magnitud, realidad), sino solo es expuesta la comparación de las representaciones, que precede al concepto de las cosas, en toda su multiplicidad. Esta comparación, empero, necesita primero de una reflexión, es decir, de una determinación del lugar a que pertenecen las representaciones de las cosas que son com-

paradas, si es el entendimiento puro el que las piensa o la sensibilidad la que nos las da en el fenómeno.

Los conceptos pueden ser comparados lógicamente, sin preocuparnos de que pertenezcan sus objetos como noumenos al entendimiento o como fenómenos a la sensibilidad. Pero si con esos conceptos queremos ir a los objetos, es primero necesaria la reflexión trascendental acerca de la facultad de conocer para la cual deben ser objetos, si para el entendimiento puro o para la sensibilidad. Sin esta reflexión, haré un uso muy inseguro de esos conceptos y se originan supuestos principios sintéticos, que la razón crítica no puede reconocer y que se fundan simplemente en una amfibolia trascendental, es decir, en una confusión del objeto del entendimiento puro con el del fenómeno.

A falta de semejante tópica trascendental y engañado pues por la amfibolia de los conceptos de reflexión, construyó el famoso *Leibnitz* un sistema intelectual del mundo, o más bien creyó conocer la interior constitución de las cosas, comparando todos los objetos solo con el entendimiento y los conceptos separa-

dos y formales de su pensamiento. Nuestra tabla de los conceptos de reflexión nos proporciona la inesperada ventaja de ponernos ante los ojos lo que distingue al concepto doctrinal de Leibnitz, en todas sus partes, y al mismo tiempo el fundamento conductor de ese peculiar modo de pensar que no descansa mas que en una mala inteligencia. Comparó todas las cosas unas con otras, solo por medio de conceptos, y no halló naturalmente más diversidades que aquéllas por las cuales el entendimiento distingue sus conceptos puros unos de otros. Las condiciones de la intuición sensible, que llevan consigo sus propias distinciones, no las tuvo por originarias; pues la sensibilidad era para él solo una especie confusa de representación y no una fuente particular de representaciones; el fenómeno era para él la representación de *la cosa en sí misma*, aunque distinta, por la forma lógica, del conocimiento según el entendimiento, a saber: que el fenómeno, por su carencia ordinaria de división, lleva una cierta confusión con representaciones laterales al concepto de la cosa, que el entendimiento sabe separar. En una palabra, *Leibnitz intelec-*

tualizó los fenómenos, como Locke, según su sistema de la *Noogonia* (si me es permitido usar esta expresión) *sensificó* los conceptos todos del entendimiento, es decir, los consideró como conceptos empíricos o conceptos de reflexión aislados. En lugar de buscar en el entendimiento y en la sensibilidad dos fuentes totalmente distintas de representaciones, las cuales, empero, solo *enlazadas* pueden juzgar de las cosas con validez objetiva, atúvose cada uno de esos dos grandes hombres a una sola de las dos, que, en su opinión, se refería inmediatamente a cosas en sí mismas, no haciendo la otra nada más que confundir u ordenar las representaciones de la primera.

Leibnitz comparó pues unos con otros los objetos de los sentidos solo en el entendimiento, como cosas en general. *Primeramente*, por cuanto los objetos deben ser juzgados por el entendimiento como idénticos o diversos. Como no tenía ante los ojos mas que sus conceptos y no sus lugares en la intuición, en la cual tan solo pueden los objetos ser dados, y como prescindió por completo del lugar trascendental de esos conceptos (si el objeto ha de contarse entre los fenómenos o

entre las cosas en sí mismas), resultó, como no podía por menos, que su principio de los indiscernibles, valedero solo para los conceptos de cosas en general, lo extendió también a los objetos de los sentidos (*mundus phaenomenon*) y creyó de ese modo haber proporcionado no pequeña ampliación al conocimiento de la naturaleza. Ciertamente, si conozco una gota de agua como cosa en sí, según todas sus determinaciones internas, no puedo conceder que valga ninguna como diversa de la otra, si todo el concepto de aquélla es idéntico al de ésta. Pero si es fenómeno en el espacio, tiene entonces su lugar no solo en el entendimiento (bajo conceptos) sino en la intuición sensible externa (en el espacio) y, entonces los lugares físicos son totalmente indiferentes para con las determinaciones interiores de las cosas y un lugar *b* puede admitir una cosa totalmente semejante o igual a otra cosa sita en el lugar *a*, como si la cosa es interiormente del todo diferente. La diversidad de los lugares hace que la pluralidad y la distinción de los objetos, como fenómenos, sin más condición, sea ya por sí sola no solo posible, sino necesaria. Así pues, esa aparente ley no

es ley de la naturaleza. Es simplemente una regla analítica de la comparación de las cosas por meros conceptos.

Segundo. El principio de que las realidades (como meras afirmaciones) no se oponen nunca lógicamente unas a otras es una proposición del todo verdadera acerca de la relación de los conceptos; pero no significa lo más mínimo, ni respecto de la naturaleza, ni respecto de ninguna cosa en sí misma (de ésta no tenemos concepto alguno). Pues la oposición real se halla en todas partes en donde $A - B = 0$, es decir, en donde una realidad, unida con otra en un sujeto, suprime el efecto de la otra; cosa que todos los obstáculos y los efectos retroactivos en la naturaleza ponen de manifiesto sin cesar; y sin embargo, estos deben ser llamados, ya que descansan sobre fuerzas, *realitates phaenomena*. La mecánica general puede incluso dar en una regla *a priori* la condición empírica de esta oposición, atendiendo a la contrariedad de las direcciones, condición de la cual el concepto trascendental de la realidad nada sabe. Aunque ese principio no lo declaró el señor de *Leibnitz* con la pompa de un principio nuevo,

si embargo hizo uso de él para nuevas afirmaciones, y sus sucesores lo introdujeron expresamente en su edificio doctrinal *Leibniziano-Wolfiano*. Según este principio, por ejemplo, todos los males no son más que consecuencias de las limitaciones de las criaturas, es decir, negaciones, porque éstas son lo único que se opone a la realidad (en el mero concepto de una cosa en general es ello realmente así, pero no en las cosas como fenómenos). Asimismo encuentran los defensores de esta teoría no sólo posible sino natural reunir toda realidad, sin temor de ninguna oposición, en un ser, porque no conocen más oposición que la de contradicción (por la cual es suprimido el concepto mismo de una cosa) y no la de mutua pérdida, cuando una cosa real suprime el efecto de la otra, para representarnos la cual pérdida mutua sólo en la sensibilidad hallamos las condiciones.

Tercero. La monadología de *Leibnitz* no tiene otro fundamento que éste: que ese filósofo representó la distinción de lo interno y de lo externo solo con relación al entendimiento. Las substancias en general deben tener algo *interno*, que esté libre de toda relación

exterior y por tanto también de la composición. Lo simple es pues el fundamento de lo interior de las cosas en sí mismas. Lo interior empero de su estado no puede consistir en lugar, figura, contacto o movimiento (determinaciones todas que son relaciones externas) y por ende no podemos atribuir a las substancias ningún otro estado interior que aquél por el cual nosotros mismos determinamos interiormente nuestro sentido, a saber: el *estado de las representaciones*. Así quedaron establecidas las mónadas que deben constituir la materia fundamental de todo el universo, y cuya fuerza activa sólo en representaciones consiste, por donde ellas propiamente solo en sí mismas son activas.

Precisamente por eso, su principio de la posible *comunidad de las substancias* unas con otras debió ser el de una *harmonía preestablecida* y no podía ser ningún influjo físico. Pues como todo es sólo interior, es decir, toda substancia está ocupada con sus representaciones, el estado de las representaciones de una substancia no podía estar con el de otra en ningún enlace efectivo, sino que debía haber alguna tercera causa que influyese en todas las subs-

tancias, en conjunto, e hiciese corresponder los estados unos con otros, y no mediante una ayuda ocasional introducida en cada caso particular (*systema assistentiae*), sino por medio de la unidad de la idea de una cosa verdadera para todos, en la cual todos ellos debieran recibir su existencia y permanencia y por ende también la correspondencia recíproca de unos con otros, según leyes universales.

Cuarto. El famoso *concepto doctrinal* del tiempo y del espacio, según Leibnitz, en donde este intelectualizó esás formas de la sensibilidad, se originó en esa misma ilusión de la reflexión transcendental. Si por medio del mero entendimiento quiero representarme relaciones exteriores de las cosas, esto no puede ocurrir más que mediante el concepto de su efecto recíproco, y si he de enlazar un estado de una y la misma cosa con otro estado, esto no puede ocurrir más que en el orden de los fundamentos y consecuencias. Así, pues, Leibnitz pensó el espacio como cierto orden en la comunidad de las substancias, y el tiempo como la consecuencia dinámica de sus estados. Pero lo peculiar e independiente de las cosas, que ambos en sí parecen tener, lo atri-

buyó a la *confusión* de esos conceptos, lo cual hizo que lo que es una mera forma de relaciones dinámicas, fuese tenido por propia intuición, consistente en sí misma, y precediendo a las cosas mismas. Así, pues, espacio y tiempo fueron la forma inteligible del enlace de las cosas (substancias y sus estados) en sí mismas. Las cosas, empero, fueron substancias inteligibles (*substantiae noumena*). Sin embargo, quiso considerar estos conceptos como fenómenos, porque a la sensibilidad no le concedía ninguna especie propia de intuición, sino que todo lo buscaba en el entendimiento, incluso la representación empírica de los objetos y no dejó a los sentidos nada más que la despreciable ocupación de confundir y enturbiar las representaciones del primero.

Pero aun cuando pudiéramos decir sintéticamente algo de las *cosas en sí mismas*, por medio del entendimiento puro (lo cual es sin embargo imposible), ello no podría ser referido a los fenómenos, que no representan cosas en sí mismas. Así, pues, en este último caso, tendré siempre que comparar mis conceptos, en la reflexión trascendental, solo bajo las condiciones de la sensibilidad y así

el espacio y el tiempo serán determinaciones no de las cosas en sí, sino de los fenómenos; lo que puedan ser las cosas en sí, no lo sé, y no necesito saberlo, porque nunca se me puede presentar una cosa, como no sea en el fenómeno.

Así procedo también con los demás conceptos de reflexión. La materia es *substantia phaenomenon*. Lo que le corresponda interiormente, lo busco en todas las partes del espacio que ocupa, y en todos los efectos que efectúa y que desde luego solo pueden siempre ser fenómenos de los sentidos exteriores. Así poseo ciertamente una interioridad no absoluta, pero sí simplemente comparativa; la cual a su vez se compone de relaciones externas. Lo absolutamente interior de la materia, según el entendimiento puro, no es más que una quimera; pues en modo alguno es objeto para el entendimiento puro; el objeto transcendental, empero, que sea el fundamento de ese fenómeno que llamamos materia, es un simple algo, del cual ni siquiera comprenderíamos lo que es, aun cuando alguien pudiera decírnoslo. Pues no podemos comprender nada más que lo que lleve consigo, en la

intuición, algo correspondiente a nuestras palabras. Si quejarnos de que *no conocemos lo interior de las cosas* ha de significar que no concebimos, por el entendimiento puro, lo que las cosas que nos aparecen (fenómenos) puedan ser en sí, entonces esas quejas son del todo impropias y faltas de razón; pues quieren que, sin sentidos, puedan conocerse y, por tanto, intuirse las cosas y por consiguiente, que tengamos una facultad de conocer totalmente distinta de la humana, no solo en el grado, sino en la intuición y en la especie; que seamos, pues, no hombres, sino seres de los cuales no podemos siquiera decir si son posibles y mucho menos cómo están constituídos. En lo interior de la naturaleza penetra la observación y el análisis de los fenómenos y no puede saberse cuán lejos, con el tiempo, ha de llegar. Pero a esas cuestiones trascendentales, que rebasan la naturaleza, no podríamos nunca contestar, aun cuando la naturaleza toda se nos descubriera, ya que ni siquiera nos es dado observar nuestro propio espíritu con otra intuición que la de nuestro sentido interior. Pues en él está el secreto del origen de nuestra sensibilidad. La

referencia de esta a un objeto y lo que sea el fundamento transcendental de esa unidad, yace, sin duda, oculto demasiado profundamente para que nosotros, que ni siquiera nos conocemos a nosotros mismos, sino por el sentido interior y por tanto como fenómenos, pudiéramos hacer uso de un instrumento tan inadecuado de nuestra investigación, para descubrir otra cosa que siempre fenómenos, cuya causa no sensible querriamos de buena gana conocer.

Lo que hace muy útil esta crítica de las conclusiones sacadas de las meras acciones de la reflexión, es que muestra muy claramente la vanidad de toda conclusión sobre objetos comparados solamente unos con otros en el entendimiento, y confirma al mismo tiempo lo que hemos repetido con insistencia, a saber: que aunque los fenómenos no están comprendidos, como cosas en sí mismas, entre los objetos del entendimiento puro, son sin embargo los únicos con quienes nuestro conocimiento puede tener realidad objetiva, cuando a los conceptos corresponde intuición.

Cuando reflexionamos solo lógicamente,

comparamos solamente nuestros conceptos unos con otros en el entendimiento, para ver si ambos contienen precisamente lo mismo, si se contradicen o nó, si algo está contenido interiormente en el concepto o le sobreviene, y cual de los dos ha de valer como dado o solo como un modo de pensar el concepto dado. Pero si aplico esos conceptos a un objeto en general (en sentido trascendental) sin determinar más este último y saber si es objeto de intuición sensible o intelectual, entonces muestránse enseguida limitaciones (la de no salir de esos conceptos) que falsean todo uso empírico de esos conceptos y demuestran, precisamente por eso, que la representación de un objeto como cosa en general no solo es *insuficiente*, sino que, sin determinación sensible e independientemente de condición empírica, es en sí misma *contradictoria*. Por tanto o bien hay que hacer abstracción de todo objeto (en la lógica) o, si se admite uno, hay que pensarlo bajo condiciones de la intuición sensible; y por lo tanto lo inteligible exigiría una intuición muy particular, que no tenemos, y a falta de ella no es nada *para nosotros*; pero por otra parte los fenómenos

no pueden ser objetos en sí mismos. Pues si yo pienso solo cosas en general, ciertamente la diversidad de las relaciones externas no puede constituir una diversidad de las cosas mismas, sino que supone esta más bien, y si el concepto de una cosa no es nada diverso interiormente del de la otra, entonces pongo solo una y la misma cosa en diferentes relaciones. Además, por añadir una mera afirmación (realidad) sobre la otra, lo positivo es aumentado y nada es quitado o suprimido a la cosa; por eso lo real en las cosas en general no puede contradecirse, y así sucesivamente.

Los conceptos de la reflexión tienen—como hemos mostrado—por virtud de cierta mala inteligencia, tal influjo sobre el uso del entendimiento, que han llegado hasta seducir a uno de los más penetrantes filósofos y conducirle a un supuesto sistema del conocimiento intelectual, que se propone determinar sus objetos sin ayuda de los sentidos. Precisamente por eso el desarrollo de las causas fallaces de la amfibolia de esos conceptos, que ocasionan falsos principios, es de gran utili-

dad para determinar con confianza y seguridad los límites del entendimiento.

Hay que decir, ciertamente, que lo que conviene o contradice a un concepto general, conviene o contradice también a todo lo particular contenido bajo ese concepto (*dictum de omni et nullo*); pero sería absurdo alterar ese principio lógico de modo que dijera así: lo que no está contenido en un concepto general, tampoco está contenido en los particulares que se hallan bajo ese concepto; pues estos son precisamente conceptos particulares, porque contienen más que lo pensado en general. Ahora bien, en este último principio es realmente en el que se funda todo el sistema intelectual de *Leibnitz*; este sistema cae pues, al mismo tiempo que dicho principio, y con él toda la ambigüedad que se origina en el uso del entendimiento.

El principio de los indiscernibles fúndase propiamente en la suposición de que si en el concepto de una cosa en general no se halla una cierta distinción, tampoco se hallará en las cosas mismas; por consiguiente que todas las cosas son del todo idénticas (*numero eadem*) si no se distinguen ya unas de otras en

su concepto (según la cantidad o la cualidad). Pero como en el mero concepto de una cosa se ha hecho abstracción de muchas condiciones necesarias de una intuición, resulta que por una extraña precipitación, aquello de que se ha hecho abstracción se considera que no puede hallarse nunca, y a la cosa no se le concede nada más que lo que está contenido en su concepto.

El concepto de un espacio de un pie cúbico es en sí idéntico, piénselo yo como quiera y cuantas veces quiera. Pero dos pies cúbicos son, en el espacio, distintos, aunque solo por sus lugares (*numero diversa*); estas son condiciones de la intuición en donde el objeto de ese concepto es dado, que pertenecen no al concepto, sino a toda la sensibilidad. Del mismo modo, en el concepto de una cosa no hay contradicción cuando nada negativo está enlazado con un afirmativo, y conceptos, que son solo afirmativos, no pueden, al enlazarse, dar lugar a ninguna supresión. Pero en la intuición sensible en donde es dada realidad (v. g. movimiento), encuéntranse condiciones (direcciones opuestas) de las cuales, en el concepto de movimiento, se hace abstrac-

ción, y que hacen posible una oposición, aunque no ciertamente lógica, por ejemplo la de constituir un cerò con movimientos positivos; y no podía decirse que todas las realidades concuerdan unas con otras por no hallarse contradicción alguna entre sus conceptos. (1) Según meros conceptos es lo interior el substrato de toda relación o determinaciones exteriores. Si pues hago abstracción de todas las condiciones de la intuición y me atengo solamente al concepto de una cosa en general, entonces puedo hacer abstracción de toda relación exterior, y sin embargo debe quedar un concepto de aquéllo que no significa relación alguna, sino solo interiores deter-

(1) Si aquí quisiera hacerse uso de la salida corriente que consiste en decir que al menos *realitates noumena* no pueden tener acción contraria una a otra, habría que señalar un ejemplo de esa realidad pura y libre de sentidos, para que se comprendiera si representa algo o nada absolutamente. Pero no puede tomarse ejemplo alguno como no sea de la experiencia, la cual nunca ofrece mas que *phaenomena*, y así esa proposición no significa más que esto: que cuando un concepto no contiene mas que simples afirmaciones, no contiene nada negativo; proposición que nunca hemos puesto en duda.

minaciones. Y entonces parece que se deriva de aquí: que en toda cosa (substancia) hay algo que es absolutamente interno y precede a todas las determinaciones exteriores, haciéndolas posibles; por lo tanto ese substrato sería algo que no contiene ya ninguna relación exterior y por consiguiente *simple*; (pues las cosas corporales son siempre solo relaciones, por lo menos de las partes entre sí); y como no conocemos determinaciones absolutamente internas, mas que las que nos dá nuestro sentido interior, resulta que ese substrato no solo sería simple sino también (por analogía con nuestro sentido interior) determinado por *representaciones*, es decir, que todas las cosas serían propiamente *mónadas* o sea seres simples, dotados de representaciones. Todo esto sería exacto, si algo más que el concepto de una cosa en general no perteneciese a las condiciones bajo las cuales solamente pueden sernos dados objetos de intuición externa y de las cuales hace abstracción el concepto puro. Pues entonces se demuestra que un fenómeno permanente en el espacio (la extensión impenetrable) puede contener solo relaciones, sin nada absolutamente interno y, sin

embargo, ser el primer substrato de todas las percepciones exteriores. Por meros conceptos no puedo, seguramente, pensar nada exterior, sin algo interior, precisamente porque los conceptos de relación suponen cosas absolutamente dadas, y sin estas no son posibles. Pero como en la intuición hay contenido algo que no está en el mero concepto de una cosa en general, y esto proporciona el substrato que por meros conceptos no sería conocido, a saber, un espacio que, con todo cuanto contiene, consiste solo en relaciones formales o también reales, resulta que no puedo decir: puesto que sin algo absolutamente interno no puede ninguna cosa ser representada *por meros conceptos*, así, en las cosas mismas contenidas bajo esos conceptos y en *su intuición*, no hay nada externo, a cuya base no esté algo absolutamente interno. Pues si hemos hecho abstracción de todas las condiciones de la intuición, no nos queda seguramente en el mero concepto nada mas que lo interior en general y la relación de los interiores unos con otros, por la cual solo es posible lo exterior. Pero esta necesidad, que no se funda mas que en abstracción, no se verifica entre las cosas,

en cuanto dadas en la intuición con determinaciones que expresan meras relaciones, sin tener a su base algo interno, porque no son cosas en sí mismas, sino solo fenómenos. Lo que conocemos en la materia son solo relaciones (lo que llamamos determinaciones internas de la misma es solo comparativamente interno); pero las hay entre ellas independientes y permanentes, por las cuales nos es dado un determinado objeto. Si yo, cuando hago abstracción de esas relaciones, no tengo ya nada que pensar, ello no suprime el concepto de una cosa, como fenómeno, ni tampoco el concepto de un objeto *in abstracto*, pero sí toda posibilidad de un objeto que sea determinable por meros conceptos, es decir, de un noúmeno. Ciertamente asombra oír que una cosa haya de consistir enteramente en relaciones; pero semejante cosa es también mero fenómeno y no puede ser pensada por puras categorías; consiste en la mera relación de algo en general con los sentidos. Así mismo, cuando se empieza por meros conceptos, solo pueden pensarse las relaciones de las cosas *in abstracto*, siendo una la causa de determinaciones en la otra; pues este es

nuestro concepto intelectual de las relaciones mismas. Pero como entonces hacemos abstracción de toda intuición, resulta que prescindimos de una de las maneras como lo múltiple puede determinar su lugar, es decir prescindimos de la forma de la sensibilidad (el espacio), que precede sin embargo a toda causalidad empírica.

Si por objetos meramente inteligibles entendemos aquéllas cosas que son pensadas (1) por categorías puras, sin esquema alguno de la sensibilidad, entonces semejantes objetos son imposibles. Pues la condición del uso objetivo de todos nuestros conceptos del entendimiento es solo la índole de nuestra intuición sensible, por la cual nos son dados objetos, y si hacemos abstracción de ella, las categorías no tienen referencia a ningún objeto. Es más; aunque se quisiera admitir otra especie de intuición que nuestra intuición sensible, nuestras funciones del pensar no serían con respecto a ella de ninguna significación. Pero si por objetos inteligibles entendemos solo obje-

(1) En sus papeles propone Kant, en lugar de *pensadas*, «conocidas» V. *Erdmann*, ya citado (N. del T.)

tos de una intuición no sensible, para los cuales ciertamente no valen nuestras categorías y de los cuales nunca podemos tener conocimiento (ni intuición ni concepto), entonces hay que admitir los *noúmenos*, en esta significación meramente negativa; pues solo dicen que nuestra intuición no se refiere a todas las cosas, sino solo a los objetos de nuestros sentidos y, por consiguiente, que su validez objetiva es limitada y por tanto queda sitio para alguna otra especie de intuición y, consiguientemente, también para cosas como objetos de esta. Pero entonces es problemático el concepto de *noúmeno*, es decir, la representación de una cosa de la que no podemos decir ni que sea ni que no sea posible, ya que no conocemos más especie de intuición que la nuestra sensible, ni más especie de conceptos que las categorías, y ninguna de las dos es adecuada a un objeto suprasensible. Por ende, el campo de los objetos de nuestro pensamiento no podemos ampliarlo positivamente más allá de las condiciones de nuestra sensibilidad y admitir fuera de los fenómenos otros objetos del pensamiento puro, porque estos no tienen ninguna significación positiva

indicable. Pues hay que convenir en que las categorías solas no alcanzan el conocimiento de las cosas en sí mismas y, sin los datos de la sensibilidad, serían formas meramente subjetivas de la unidad del entendimiento, pero sin objeto. Ciertamente que el pensamiento no es en sí un producto de los sentidos y por tanto no es limitado por estos; pero no por ello puede desde luego hacerse de él un uso propio y puro, sin que sobrevenga la sensibilidad, pues entonces no tendría objeto. Tampoco puede decirse que el noúmeno es ese *objeto*; pues el noúmeno significa precisamente el concepto problemático de un objeto para una muy distinta intuición y un muy distinto entendimiento que el nuestro, y por ende él mismo es un problema. El concepto del noúmeno no es pues el concepto de un objeto, sino el problema, inevitablemente conexo con la limitación de nuestra sensibilidad, de saber si no puede haber objetos enteramente libres de esa intuición de nuestra sensibilidad, cuestión que solo indeterminadamente puede ser contestada, a saber: que, como la intuición sensible no se dirige a todas las cosas sin distinción, queda lugar para más y distintos objetos; no

se niegan pues estos, pero a falta de un determinado concepto (puesto que ninguna categoría les es aplicable) no pueden tampoco ser afirmados como objetos para nuestro entendimiento.

El entendimiento limita pues la sensibilidad, sin por eso ampliar su propio campo y, advirtiéndole a la sensibilidad que no debe pretender referirse a cosas en sí mismas, sino solo a fenómenos, piensa un objeto en sí mismo, pero solo como objeto transcendental que es la causa del fenómeno (pero no fenómeno por lo tanto) y que no puede ser pensado ni como magnitud, ni como realidad, ni como substancia (pues estos conceptos exigen siempre formas sensibles en las cuales determinan un objeto); de donde resulta que quedamos totalmente sin saber si ese objeto transcendental se encuentra en nosotros o fuera de nosotros, si queda suprimido al mismo tiempo que la sensibilidad o si, al suprimir esta, persiste todavía. ¿Queremos llamar nómeno a ese objeto, porque la representación de él no es sensible?. Somos libres de hacerlo. Pero como no podemos aplicarle ninguno de nuestros conceptos puros del enten-

dimiento, permanece esa representación para nosotros vacía, y no sirve para nada mas que para señalar los límites de nuestro conocimiento sensible y dejar un espacio que no podemos llenar ni con experiencia posible, ni con el entendimiento puro.

La crítica de ese entendimiento puro no nos permite pues proporcionarnos un nuevo campo de objetos, fuera de los que puedan presentarse como fenómenos, y vagar por mundos inteligibles, ni siquiera en el concepto de estos. El error que seduce a ello del modo más evidente y que en todo caso puede ser disculpado, aunque nunca justificado, consiste en que el uso del entendimiento, contra su determinación, se hace trascendental y los objetos, es decir las intuiciones posibles, se rigen por los conceptos y no los conceptos por las intuiciones posibles (que son la única base de su objetiva validez). La causa de esto es empero a su vez que la apercepción y por tanto el pensamiento precede a toda posible determinada ordenación de las representaciones. Pensamos pues algo en general y lo determinamos por un lado sensiblemente; pero distinguimos sin embargo entre el objeto ge-

neral, representado *in abstracto*, y ese modo de intuirlo; nos queda pues una manera de determinar por solo el pensamiento, que si bien es una mera forma lógica, sin contenido, nos parece sin embargo un modo de existir el objeto en sí (*noúmeno*), sin mirar la intuición que está limitada a nuestros sentidos

* * *

Antes de dejar la analítica trascendental, debemos añadir algo que, aunque no es en sí de una especial importancia, podría sin embargo parecer exigido para la integridad del sistema. El más alto concepto con el que suele comenzarse una filosofía trascendental, es generalmente la división en posible e imposible. Pero como toda división supone un concepto dividido, hay que indicar un máximo concepto y este es el concepto de un objeto en general (tomado problemáticamente y sin decidir si es algo o nada). Como las categorías son los únicos conceptos que se refieren a objetos en general, resulta que la distinción de si un objeto es algo o nada, seguirá el orden y la señal de las categorías.

1.º A los conceptos de todo, mucho y uno es opuesto el que lo suprime todo, es decir,

el de *ninguno*, y así el objeto de un concepto a quien no corresponde ninguna intuición indicable, es igual a nada, es decir, un concepto sin objeto, como los *noúmenos* que no pueden contarse entre las posibilidades aunque no por eso deben ser tenidos por imposibles (*ens rationis*) o también acaso como ciertas nuevas fuerzas fundamentales, que se piensan ciertamente sin contradicción, pero también sin ejemplo en la experiencia y así no pueden ser contadas entre las posibilidades.

2.º Realidad es *algo*; negación, *nada*, a saber, un concepto de la carencia de un objeto, como la sombra, el frío (*nihil privativum*).

3.º La mera forma de la intuición sin substancia no es en sí ningún objeto, sino la condición meramente formal del mismo (como fenómeno); así el espacio puro y el tiempo puro, que ciertamente son algo, como formas para intuir, pero no son ellos mismos objetos que sean intuitos (*ens imaginarium*).

4.º El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo, es nada, porque el concepto es nada, lo imposible, como por ejemplo la figura rectilínea de dos lados (*nihil negativum*).

La tabla de esta división del concepto de

nada (pues la división del de algo sigue el mismo curso), debería ser presentada, pues, como sigue:

<u><i>Nada</i></u>	
Como	
1. ^o	
Concepto vacío, sin objeto, <i>ens rationis</i>	
2. ^o	3. ^o
Objeto vacío de un concepto, <i>Nihil privativum</i>	Intuición vacía sin objeto, <i>ens imaginarium</i>
4. ^o	
Objeto vacío, sin concepto, <i>Nihil negativum</i>	

Se ve que el ente de razón (núm. 1) se distingue de la nada negativa (o nada en absoluto)—núm. 4—porque aquél no puede contarse entre las posibilidades, ya que es mera ficción (aunque no contradictoria) y esta en cambio es opuesta a la posibilidad, ya que el concepto mismo se suprime a sí mismo. Pero ambos son conceptos vacíos. En cambio, el *nihil privativum* (núm. 2) y el *ens imaginarium* (núm. 3) son datos vacíos para concep-

tos. Si la luz no es dada a los sentidos, no podemos representarnos las tinieblas, y si no son percibidos seres extensos, no podemos representarnos espacio alguno. La negación, como también la mera forma de la intuición, no son objetos, como no haya una realidad.

SEGUNDA DIVISIÓN
DE LA
LÓGICA TRANSCENDENTAL

DIALÉCTICA TRANSCENDENTAL

SEGUNDA DIVISIÓN DE LA LÓGICA TRANSCENDENTAL

DIALÉCTICA TRANSCENDENTAL

INTRODUCCIÓN

I

DE LA ILUSIÓN TRANSCENDENTAL

Más arriba hemos llamado a la dialéctica, en general, una lógica de la *apariencia* o *ilusión*. Esto no significa que sea una doctrina de la *verosimilitud*; pues la verosimilitud es verdad, bien que conocida por fundamentos insuficientes, verdad cuyo conocimiento, por tanto, aunque defectuoso, no por eso es engañoso. No debe pues estar separada de la parte analítica de la lógica. Menos aún deben considerarse como términos idénticos *fenómeno* e ilusión. Pues verdad o ilusión no hay en el objeto por cuanto es intuitivo, sino en el juicio sobre el mismo, por cuanto es pensado. Puede pues decirse justamente, que los sentidos no yerran; mas no porque siempre juzguen exactamente, sino porque no juzgan.

Por eso la verdad, como el error, y por ende la ilusión, como seducción a este último, están sólo en el juicio, es decir, en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento que concuerde completamente con las leyes del entendimiento, no hay error. En una representación de los sentidos, no hay tampoco error (pues no contiene ningún juicio). Ninguna fuerza de la naturaleza puede apartarse por sí misma de sus propias leyes. Por eso, ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí solos errarían; el primero, porque cuando es activo, según sus solas leyes, el efecto (el juicio) debe necesariamente concordar con esas leyes. En la concordancia con las leyes del entendimiento consiste, empero, lo formal de toda verdad. En los sentidos no hay juicio, ni verdadero ni falso. Mas como fuera de estas dos fuentes de conocimiento no tenemos ninguna, se sigue que el error es producido simplemente por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento; por donde sucede que los fundamentos subjetivos del juicio se mezclan con los objetivos y hacen que éstos se desvíen de su determina-

ción (1), así como un cuerpo en movimiento conservaría ciertamente por sí mismo la línea recta, en una dirección, pero si otra fuerza influye en él al mismo tiempo en otra dirección, ese movimiento se torna curvilíneo. Para distinguir entre la acción propia del entendimiento y la fuerza que se inmiscuye, será pues necesario considerar el juicio erróneo como la diagonal de dos fuerzas, que determinan el juicio en dos direcciones distintas y que, por decirlo así, encierran un ángulo; y habrá que resolver ese efecto compuesto en los simples del entendimiento y de la sensibilidad, cosa que, en los juicios puros *a priori* debe hacerse por medio de la reflexión trascendental, por medio de la cual (como se ha mostrado) a cada representación le es asignado su lugar, en la facultad de conocer que le corresponde, y por ende, queda destruído el influjo de éstas en aquéllas.

Nuestro asunto no es aquí el de tratar de la

(1) La sensibilidad, sometida al entendimiento como objeto al cual éste aplica su función, es la fuente de conocimientos reales. Pero la sensibilidad, en cuanto influye en la acción misma del entendimiento y la determina a juzgar, es fuente del error.

ilusión empírica (v. g. de la óptica) que se produce en el uso empírico de reglas del entendimiento—que por lo demás son exactas—ilusión por la cual el juicio es seducido por influjo de la imaginación; sino que hemos de tratar tan sólo de la *ilusión trascendental*, que penetra en principios, cuyo uso no es ni siquiera establecido en la experiencia, caso en el cual tendríamos al menos una piedra de toque de su exactitud, sino que nos conduce, contra todos los avisos de la crítica, allende el uso empírico de las categorías y nos entretiene con el espejismo de una amplificación del *entendimiento puro*. Vamos a llamar *inmanentes* los principios, cuya aplicación se contiene del todo en los límites de la experiencia posible; y *trascendentes*, los principios destinados a pasar por encima de esos límites. Entre estos últimos, empero, no cuento el uso *trascendental* o mal uso de las categorías, el cual es sólo una falta del Juicio, insuficientemente frenado por la crítica, y no bastante atento a los límites del territorio en el cual tan sólo le es permitido moverse al entendimiento puro. Sólo considero trascendentes ciertos principios reales que nos pi-

den que echemos abajo los cercados todos y pasemos a otro territorio, completamente nuevo, en donde ninguna demarcación es conocida. Por lo tanto, no es lo mismo *transcendental* que *transcendente*. Los principios del entendimiento puro, expuestos más arriba, sólo deben tener uso empírico y no transcendental, es decir, que exceda a los límites de la experiencia. El principio, empero, que suprime esas limitaciones y aun nos ordena franquearlas, se llama *transcendente*. Si nuestra crítica puede llegar a descubrir la ilusión de esos pretendidos principios, entonces esos principios del mero uso empírico, podrán llamarse principios *inmanentes* del entendimiento puro, por oposición a los otros.

La ilusión lógica que consiste en la mera imitación de la forma de la razón, (la ilusión de los ratiocinios falaces) se origina simplemente en una falta de atención a la regla lógica. Tan pronto, pues, como esta atención se agudiza sobre el caso presente, desaparece dicha ilusión por completo. Pero, en cambio, la ilusión transcendental no cesa, sin embargo, aun después de descubierta y de conocida claramente su vanidad, por medio de la

crítica trascendental (v. g. la ilusión en la proposición: «el mundo debe tener un comienzo, según el tiempo».) La causa de esto es que en nuestra razón (considerada subjetivamente, como una facultad humana de conocer) hay reglas fundamentales y máximas de su uso, que tienen la autoridad de principios objetivos, por donde sucede que la necesidad subjetiva de un cierto enlace de nuestros conceptos, para el entendimiento, es tomada por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas. Esta es una *ilusión* que no puede evitarse, como tampoco podemos evitar que la mar nos parezca más alta en medio de su extensión, que en la playa, porque allí la vemos a través de rayos de luz más altos que aquí; como el astrónomo no puede evitar que la luna le parezca más grande a su salida, aun cuando no se deja engañar por esta ilusión.

La Dialéctica trascendental se contentará, pues, con descubrir la ilusión de los juicios trascendentales e impedir al mismo tiempo que esta ilusión engañe. Pero que (como la ilusión lógica) desaparezca y deje de ser ilusión, esto nunca lo podrá conseguir. Pues se

trata de una *ilusión natural*. e inevitable, que descansa en principios subjetivos y los usa como objetivos. En cambio, la dialéctica lógica, en la resolución de los sofismas, sólo tiene que ocuparse de una falta en la aplicación de los principios, o de una ilusión artificiosa en la imitación de los mismos. Hay, pues, una dialéctica natural e inevitable de la razón pura; no una dialéctica, en que por acaso se enredan los inexpertos, por falta de conocimientos, o que un sofista entretege para confusión de gentes razonables, sino una dialéctica que es irremediablemente inherente a la razón humana y que, aun después de descubierto su espejismo, no cesa, sin embargo, de engañar y de empujar la razón, sin descanso, a momentáneos errores, que necesitan de continuo ser remediados.

II

DE LA RAZON PURA COMO ASIENTO DE LA ILUSION
TRASCENDENTAL

A

De la razón en general

Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos; de aquí pasa al entendimiento, y

termina en la razón. Sobre esta no hay nada más alto en nosotros para elaborar la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento. Debiendo dar ahora una definición de esta suprema facultad de conocer, me encuentro en alguna perplejidad. De ella, como del entendimiento, hay un uso meramente formal, es decir lógico, cuando la razón hace abstracción de todo contenido del conocimiento. Pero también hay un uso real, por cuanto la razón contiene el origen de ciertos conceptos y principios, que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento. La primera de estas dos facultades ha sido desde hace tiempo definida por los lógicos como la facultad de concluir mediatamente (a diferencia de las conclusiones o inferencias inmediatas, *consequentis immediatis*). Pero la segunda, que produce ella misma conceptos, no es de ese modo conocida. Mas como aquí se produce una división de la razón en facultad lógica y facultad trascendental, hay que buscar un concepto superior de esta fuente de conocimiento, que comprenda ambos conceptos. Podemos, empero, esperar, por analogía con los conceptos del entendimiento, que el concep-

to lógico nos dará al mismo tiempo la clave para el transcendental, y que la tabla de las funciones del primero nos proporcionará al mismo tiempo la clasificación de los conceptos de la razón.

En la primera parte de nuestra lógica transcendental, hemos definido el entendimiento como la facultad de las reglas. Aquí distinguiremos la razón, del entendimiento, llamándola *facultad de los principios*.

La expresión de principio es ambigua y significa comunmente solo un conocimiento que puede ser usado como principio, aún cuando en sí mismo y según su propio origen no sea un *principium*. Toda proposición general, incluso que sea tomada de la experiencia, (por inducción) puede servir de mayor en un raciocinio; pero no por eso es un *principium*. Los axiomas matemáticos (v. g. entre dos puntos sólo puede haber una recta) son incluso conocimientos universales *a priori*, y por eso, relativamente a los casos que puedan subsumirse en ellos, son llamados con razón principios. Mas no por eso puedo decir que conozco esa propiedad de la línea recta, en general y en sí, por principios, sino solo en la intuición pura.

Por eso llamaría yo conocimientos por principios aquellos en los cuales conozco por conceptos lo particular en lo general. Así todo raciocinio es una forma de deducir de un principio un conocimiento. Pues la mayor da siempre un concepto, que hace que todo lo que es subsumido bajo la condición del mismo, sea conocido por él según un principio. Ahora bien, como todo conocimiento general puede servir de mayor en un raciocinio, y el entendimiento ofrece *a priori* estas proposiciones universales, pueden estas, en consideración de su posible uso, llamarse principios.

Pero consideremos esos principios del entendimiento puro, en sí mismos, según su origen. En modo alguno son conocimientos por conceptos. Pues ni siquiera serían posibles *a priori*, si no acudiéramos a la intuición pura (en la matemática) o a las condiciones de una experiencia posible en general. Que todo cuanto ocurre tiene una causa, no puede inferirse del concepto de lo que ocurre en general; más bien muestra el principio cómo solo de aquello que ocurre se puede obtener un concepto empírico y determinado.

El entendimiento no puede por tanto pro-

porcionar conocimientos sintéticos por conceptos y éstos propiamente son los que yo llamo absolutamente principios; mientras que las proposiciones universales pueden llamarse solo comparativamente principios.

Es un antiguo deseo que acaso alguna vez, no sabemos cuando, recibirá satisfacción, el de buscar en lugar de la infinita multiplicidad de las leyes civiles, sus principios; pues sólo en esto puede consistir el secreto para simplificar, como se suele decir, la legislación. Pero las leyes son aquí también solo limitaciones de nuestra libertad a las condiciones bajo las cuales ésta concuerda universalmente consigo misma; por tanto se refieren a algo que es por completo nuestra propia obra, y de lo cual nosotros podemos ser la causa, por medio de esos conceptos mismos. Mas preguntar cómo los objetos en sí mismos, cómo la naturaleza de las cosas se halla bajo principios y debe ser determinada por meros conceptos, es, si no algo imposible, al menos muy extraño en su exigencia. Pero sea lo que quiera de esto, (sobre ello nos queda todavía mucho que investigar) se vé por lo menos que el conocimiento por principios (en sí mismo) es muy

otra cosa que el mero conocimiento del entendimiento, que puede sin duda preceder a otros conocimientos, en la forma de un principio, pero que en sí mismo (en cuanto es sintético) no descansa en el mero pensar, ni contiene un universal según conceptos.

Si el entendimiento es una facultad de la unidad de los fenómenos por medio de las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. Nunca, pues, se refiere directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, para dar a los múltiples conocimientos de éste unidad *a priori* por conceptos, la cual puede llamarse unidad de razón, y es de muy otra especie que la que el entendimiento puede producir.

Tal es el concepto general de la facultad de la razón, por cuanto ha podido hacerse concebible, dada la carencia total de ejemplos (que más tarde en la continuación habrán de presentarse).

B

Del uso lógico de la razón

Distínguese entre lo inmediatamente cono-

cido y lo inferido. En una figura limitada por tres rectas, hay tres ángulos; esto es conocido inmediatamente. La suma de esos tres ángulos es igual a dos rectos, esto es inferido. Como necesitamos constantemente la inferencia y estamos acostumbrados a ella, no notamos al pronto esta distinción; y muchas veces, como en las llamadas ilusiones de los sentidos, creemos percibir inmediatamente lo que solo ha sido inferido. En toda inferencia hay *una* proposición, que está a la base, y *otra* que sale de ésta, y es la conclusión; y por último hay la consecuencia por la cual la verdad de la conclusión está necesariamente ligada con la verdad de la primera proposición. Si el juicio concluso está contenido en el primero de tal suerte que, sin la mediación de un tercero, puede deducirse de él, llámase entonces la conclusión inmediata (*consequentia inmediata*); yo lo llamaría más bien conclusión del entendimiento. Pero sí, además del conocimiento puesto a la base, es necesario otro juicio, para producir la conclusión, llámase entonces a esta conclusión raciocinio (conclusión de la razón). En la proposición: «todos los hombres son mortales» están las

proposiciones: «Algunos hombres son mortales», «algunos mortales son hombres», «nada que sea inmortal, es hombre»; y estas son, pues, consecuencias inmediatas de la primera. En cambio la proposición; «todos los sabios son mortales» no está incluida en el juicio puesto a la base (pues el concepto de sabio no está en éste) y no puede ser obtenida más que por medio de un juicio intermedio.

En todo raciocinio, pienso primero una *regla (major)* por medio del *entendimiento*. Segundo: *subsumo* un conocimiento bajo la condición de una regla (*minor*), por medio del *Juicio*. Por último, *determino* mi conocimiento mediante el predicado de la regla (*conclusio*), por tanto *a priori*, por medio de la *razón*. Así pues, la relación que la mayor, como regla, representa entre un conocimiento y su condición, constituye las diferentes especies de raciocinio. Son pues precisamente tres, como los juicios todos en general, por cuanto se distinguen por el modo como expresan la relación del conocimiento en el entendimiento, a saber: *raciocinios categóricos, hipotéticos y disyuntivos*.

Si, como suele ocurrir, la conclusión es pre-

sentada como un juicio, para saber si se deduce de otros juicios ya dados, por los cuales se piensa un objeto distinto, busco en el entendimiento si la aserción de esa conclusión se halla en el mismo bajo ciertas condiciones, según una regla general. Si encuentro esa condición y el objeto de la conclusión se deja subsumir bajo la condición dada, entonces es la conclusión inferida de la *regla, que vale también para otros objetos del conocimiento*. Se vé por esto que la razón en los raciocinios trata de reducir la gran multiplicidad del conocimiento del entendimiento al mínimo número de principios (condiciones generales) y por ende quiere realizar la unidad suprema del entendimiento.

C

Del uso puro de la razón

¿Puede aislarse la razón? Y, una vez aislada, ¿sigue siendo la razón fuente de conceptos y juicios, que sólo en ella se originan y con los cuales ella se refiere a objetos? ¿O es simplemente una facultad subalterna, que da a conocimientos dados cierta forma, llamada lógica, por donde los conocimientos del en-

tendimiento se subordinan unos a otros, las reglas inferiores a otras superiores (cuya condición comprende en su esfera la condición de aquéllas) hasta donde ello pueda llevarse a cabo, por comparación de las mismas? Esta es la cuestión que va a ocuparnos por ahora. En realidad, la multiplicidad de las reglas y la unidad de los principios es una exigencia de la razón, para poner el entendimiento en concordancia universal consigo mismo, del mismo modo que el entendimiento reduce lo múltiple de la intuición a conceptos, y por tanto lo enlaza. Pero semejante principio no prescribe ninguna ley a los objetos, ni contiene el fundamento de la posibilidad de conocerlos y determinarlos como tales en general, sino que es simplemente una ley subjetiva de economía, aplicada a las provisiones de nuestro entendimiento y que consiste en reducir, por comparación de sus conceptos, el uso general de los mismos al mínimo número posible, sin que por ello sea lícito exigir de los objetos mismos esa concordancia, que ayuda a la comodidad y a la extensión de nuestro entendimiento, ni dar a esas máximas al mismo tiempo validez objetiva. En una palabra,

la cuestión es: si la razón en sí, es decir, la razón pura *a priori*, contiene principios sintéticos y reglas y en qué puedan consistir esos principios.

El proceder formal y lógico de la razón, en los raciocinios, nos da ya suficiente indicación del fundamento sobre el cual descansará el principio transcendental de la razón, en el conocimiento sintético por razón pura.

Primero. El raciocinio no se refiere a intuiciones para reducirlas bajo reglas (como hace el entendimiento con sus categorías) sino a conceptos y juicios. Si bien, pues, la razón pura se refiere también a objetos, no tiene, sin embargo, referencia inmediata a éstos y a su intuición, sino sólo al entendimiento y sus juicios, que son los que aplican los sentidos y la intuición, para determinar su objeto. La unidad de la razón no es, pues, la unidad de una experiencia posible, sino que es esencialmente distinta de ésta. Esta es unidad del entendimiento. Que todo lo que ocurre tiene una causa, no es un principio conocido y prescrito por la razón. Hace posible la unidad de la experiencia y nada toma de la razón, la cual, sin esa referencia a la ex-

perencia posible, no hubiera podido, por meros conceptos, prescribir semejante unidad sintética.

Segundo. La razón en su uso lógico busca la condición general de su juicio (de la conclusión) y el raciocinio mismo no es otra cosa que un juicio mediante la subsunción de su condición bajo una regla (mayor). Ahora bien, como esa regla a su vez está sometida a la operación de la razón, y por ende, hay que buscar la condición de la condición (por medio de un prosilogismo) cuantas veces sea ello posible, se advierte bien que el principio peculiar de la razón en general (en el uso lógico) es: para el conocimiento condicionado del entendimiento, hallar lo incondicionado, con que se completa la unidad del mismo.

Esta máxima lógica, empero, no puede llegar a ser un principio de la *razón pura*, más que si se admite que, cuando lo condicionado es dado, también la serie total de las condiciones, subordinadas unas a otras—serie que es ella misma por tanto incondicionada—está dada, es decir, está contenida en el objeto y su enlace.

Semejante principio de la razón pura es manifiestamente *sintético*; pues lo condicionado, aunque se refiere analíticamente a alguna condición, no se refiere, empero, a lo incondicionado. De ese principio deben salir también diversas proposiciones sintéticas, ignoradas por el entendimiento puro, que sólo tiene que ocuparse de objetos de una experiencia posible, cuyo conocimiento y cuya síntesis es siempre condicionada. Pero lo incondicionado, si realmente se verifica, puede ser considerado en particular según todas las determinaciones que lo distinguen de todo condicionado y debe por ello dar materia para varias proposiciones sintéticas *a priori*.

Los principios que se originan en este principio supremo de la razón pura serán, empero, respecto de todos los fenómenos, *transcendentes*, es decir: que nunca podrá hacerse de ellos un uso empírico, que sea adecuado a aquel principio supremo. Se distinguirá, pues, por completo de todos los principios del entendimiento (cuyo uso es enteramente *inmanente*, puesto que no tienen otro tema que la posibilidad de la experiencia). Ahora bien; ese principio de que la serie de las condiciones

(en la síntesis de los fenómenos o del pensamiento de las cosas en general) se extiende hasta lo incondicionado, ¿tiene o no realidad objetiva? ¿Qué consecuencias nacen de él para el uso empírico del entendimiento? ¿No será mejor decir que no existe ninguna proposición semejante, objetivamente valedera, de la razón, sino sólo un precepto meramente lógico, el de irse acercando, en la ascensión, por condiciones siempre más altas, a la integridad de éstas, llevando así nuestros conocimientos a la unidad de razón más alta posible para nosotros? ¿No ha sido esta exigencia de la razón considerada por una mala inteligencia como un principio trascendental de la razón pura, principio que postula en los objetos mismos, con excesiva precipitación, esa ilimitada integridad de la serie de las condiciones, sin tener en cuenta las equivocaciones y las ilusiones que en este caso se insinúan en los raciocinios, cuya mayor ha sido tomada de la razón pura (mayor, que es más bien acaso petición que postulado) y que desde la experiencia van ascendiendo hacia sus condiciones? Este será el asunto de Dialéctica trascendental, que vamos a desenvolver aho-

ra desde sus fuentes, hondamente ocultas en la razón humana. La dividiremos en dos partes principales. La *primera* tratará de los *conceptos transcendentales* de la razón pura, la *segunda* de los racionios transcendentales y *dialecticos*.



DIALECTICA TRANSCENDENTAL

LIBRO PRIMERO

DE LOS CONCEPTOS DE LA RAZON PURA

Sea lo que quiera de la posibilidad de los conceptos por razón pura, estos no son obtenidos por mera reflexión sino por conclusión. Los conceptos del entendimiento son también pensados *a priori*, antes de la experiencia y para esta; pero no contienen nada más que la unidad de la reflexión sobre los fenómenos, por cuanto éstos deben pertenecer necesariamente a una posible conciencia empírica. Solo por esos conceptos del entendimiento es posible el conocimiento y la determinación de un objeto. Son pues los que proporcionan el material para las conclusiones y antes que ellos no hay conceptos *a priori* de objetos, de los cuales ellos pudieran ser inferidos. En cambio su realidad objetiva se funda solamente en que, como constituyen la forma intelectual de toda experiencia, su aplicación debe poder siempre demostrarse en la experiencia.

Pero la denominación de concepto de razón muestra ya de antemano que este no quiere dejarse encerrar en la experiencia, porque se refiere a un conocimiento, del cual todo conocimiento empírico es solo una parte (acaso el todo de la experiencia posible o de su síntesis empírica) y si bien ninguna experiencia real alcanza nunca a aquel conocimiento, sin embargo siempre pertenece a él. Los conceptos de la razón sirven para *concebir*, como los conceptos del entendimiento sirven para *entender* (las percepciones). Si contienen lo incondicionado, refiérense a algo bajo lo cual se halla comprendida toda experiencia, pero que no puede ello mismo ser nunca objeto de experiencia; algo, hacia lo cual la razón, con sus conclusiones sacadas de la experiencia, conduce, y según lo cual mide y aprecia el grado de su uso empírico, pero sin constituir jamás un miembro de la síntesis empírica. Si esos conceptos, prescindiendo de esto, tienen validez objetiva, pueden llamarse *conceptus ratiocinati* (conceptos rectamente inferidos) si no, son al menos obtenidos capciosamente por una aparente conclusión y puede llamarse *conceptus ratiocinantes*, (conceptos sofisti-

cos). Mas como esto no puede decidirse hasta el capítulo que trate de las conclusiones dialécticas de la razón pura, podemos no ocuparnos de ellos todavía, y vamos por de pronto a dar a los conceptos de la razón pura un nuevo nombre, como hicimos con los conceptos puros del entendimiento, al llamarlos categorías. Y será este nombre el de ideas transcendentales. Ahora explicaremos y justificaremos esta denominación.

PRIMERA SECCION

DE LAS IDEAS EN GENERAL

A pesar de la gran riqueza de nuestra lengua, el pensador se encuentra a menudo falto de expresiones que convengan exactamente a su concepto y no puede por tanto hacerse entender bien ni de otros ni aun de sí mismo. Forjar palabras nuevas es una pretensión de legislar sobre la lengua, que rara vez acierta; y antes de acudir a este medio desesperado, es prudente buscar términos en un idioma muerto y sabio, pues acaso se halle en él ese concepto con su adecuada expresión; y aunque la vieja usanza de dicha palabra se haya

hecho algo indecisa, por descuido de los autores del vocablo, siempre es mejor fortalecer la significación que le era propia (aunque siga siendo dudoso si allá entonces se le dió este sentido precisamente) que echar a perder lo que se escribe, haciéndolo incomprensible.

Por eso, cuando para cierto concepto no se encuentra más que una palabra, la cual, en un sentido ya usado corresponde exactamente a este concepto, cuya distinción de otros conceptos afines es de gran importancia, entonces es prudente no abusar de ella y no emplearla como sinónimo de otras, por variar, sino conservarles cuidadosamente su peculiar significación; pues de otro modo fácilmente ocurre que no ocupando la expresión particularmente la atención, y perdiéndose en el montón de otros términos de muy distinto significado, piérdese también el pensamiento que hubiera debido salvaguardar.

Platón hizo uso de la expresión *idea*, de tal suerte que se ve bien que entendía por *idea* algo que no solo no es nunca sacado de los sentidos, sino que excede con mucho los conceptos del entendimiento, de que se ocupó *Aristóteles*, puesto que en la experiencia nun-

ca se halla algo congruente con la idea. Las ideas son para Platón prototipos de las cosas mismas y no solo claves de experiencias posibles, como las categorías. Según su opinión, son oriundas de la razón suprema, de la cual han pasado a la razón humana; esta no las encuentra ya en su primitivo estado, sino que, con trabajo, ha de evocar de nuevo, por el recuerdo (que se llama filosofía) las viejas ideas, ahora muy obscurecidas. No voy a meterme en investigaciones literarias para decidir el sentido que el sublime filósofo diera a su expresión. Solo haré observar que no es nada extraordinario, ni en la conversación común, ni en los escritos, el entender a un autor por el cotejo de los pensamientos que exterioriza sobre su objeto, mejor que él mismo se entendió. En efecto el autor puede no haber determinado bastante su concepto, hablando o aun pensando a veces en contra de su propio propósito.

Platón advirtió muy bien que nuestra facultad de conocer siente una necesidad mucho más elevada que la de sólo deletrear fenómenos, según la unidad sintética, para poderlos leer como experiencia; y que nuestra razón se

encumbra naturalmente hasta conocimientos que van tan lejos, que cualquier objeto que la experiencia pueda ofrecer, nunca puede congruir con ellos; pero que no por eso dejan de tener su realidad y no son meras ficciones.

Platón halló sus ideas de preferencia en todo lo que es práctico, (1) es decir, en lo que se basa sobre la libertad, la cual a su vez se halla bajo conocimientos que son un producto característico de la razón. El que quisiera tomar de la experiencia los conceptos de la virtud; el que quisiera convertir en modelo y fuente del conocimiento lo que en todo caso solo puede servir de ejemplo para una imperfecta explicación (cosa que muchos han hecho realmente) haría

(1). Ciertamente que extendió su concepto también a los conocimientos especulativos, si son puros y dados claramente *a priori*, e incluso hasta a la matemática, aunque ésta no encuentra su objeto más que en la experiencia *posible*. En esto no puedo seguirlo, como tampoco en la deducción mística de esas ideas o en las exageraciones, por las cuales las hypostasió, por decirlo así; aun cuando el elevado lenguaje de que hizo uso en este campo, admite muy bien una interpretación más suave y acomodada a la naturaleza de las cosas.

de la virtud algo absurdo y ambiguo, mudable según tiempo y circunstancias, inutilizable para regla alguna. En cambio todos tenemos la convicción de que, si alguien nos es presentado como modelo de virtud, el verdadero original se halla sin embargo en nuestra propia cabeza y con él comparamos ese supuesto modelo, y según esa comparación lo apreciamos. Tal es en efecto la idea de la virtud, respecto de la cual todos los objetos posibles de la experiencia sirven, sí, de ejemplos (que prueban que puede hacerse, en cierto grado, lo que ordena el concepto de la razón) pero no de prototipos. El hecho de que nunca un hombre pueda obrar adecuadamente a lo que contiene la idea pura de la virtud, no demuestra que este pensamiento sea quimérico. Pues todo juicio sobre el valor o no valor moral es posible exclusivamente por esa idea; por lo tanto sirve necesariamente esa idea de base a toda aproximación a la perfección moral, por mucho que puedan tenernos alejados de ella los obstáculos (que no hemos de determinar en su grado) de la naturaleza humana.

La República de Platón se ha hecho pro-



verbal como ejemplo contundente de perfección ensoñada, que no puede tener asiento más que en el cerebro del pensador ocioso; y *Brucker* encuentra ridículo que el filósofo sostenga que nunca regirá bien un príncipe, si no participa de las ideas. Pero mejor fuera proseguir este pensamiento y ponerlo en nueva luz (ya que el gran filósofo nos ha dejado desamparados) por medio de un nuevo esfuerzo, antes que arrinconarlo como inútil, bajo el miserable y nocivo pretexto de que no puede llevarse a cabo. Una constitución de la *máxima libertad humana*, según leyes que hagan que la *libertad de cada cual pueda coexistir con la de los demás* (no de la máxima felicidad, pues esa seguirá ya de suyo) es al menos una idea necesaria, que hay que poner a la base, no sólo del primer bosquejo de una constitución política, sino de todas las leyes. Y en esto hay que hacer abstracción, desde un principio, de los obstáculos actuales, que acaso no provengan inevitablemente de la naturaleza humana, sino más bien del menosprecio de las ideas auténticas en la legislación. Pues nada puede haber más dañoso e indigno de un filósofo, que la plebeya

apelación a una supuesta experiencia contradictoria, que no existiría, si se hubieran establecido a tiempo esas instituciones, según las ideas, y si conceptos groseros, precisamente por haber sido tomados de la experiencia, no hubieran, en vez de eso, aniquilado todo buen propósito. Cuanto más concordantes con esa idea fueran la legislación y el gobierno, tanto más raras serían las penas; y entonces es muy razonable pensar (como afirma Platón) que, en una ordenación perfecta de la legislación y del gobierno, no serían necesarias las penas. Aun cuando esto último nunca puede realizarse, sin embargo es muy exacta la idea que establece como prototipo ese *máximum*, para acercar cada vez más, según ella, la constitución jurídica de los hombres a la mayor posible perfección. Pues cual pueda ser el grado máximo en que la humanidad haya de detenerse, y cuán amplia la distancia que necesariamente haya de quedar entre la idea y su realización, nadie puede ni debe determinarlo precisamente; porque es libertad, la cual puede franquear cualquier límite indicado.

Pero no sólo en aquello, en que la razón

humana demuestra verdadera causalidad y en que las ideas se hacen causas eficientes (de las acciones y sus objetos), a saber: en lo moral, sino también en la naturaleza misma ve Platón, con razón, claras pruebas de que ésta se origina en las ideas. Una planta, un animal, la regular ordenación del universo (y probablemente también todo el orden natural) muestran claramente que sólo son posibles según ideas, que si bien ninguna criatura singular, bajo las condiciones particulares de su existencia, es congruente con la idea de la perfección de su especie (como tampoco el hombre lo es con la idea de la humanidad, que lleva él mismo en su alma, como prototipo de sus acciones) esas ideas, sin embargo, están en el entendimiento supremo determinadas singular, inmutable y universalmente y son las causas originarias de las cosas y sólo el todo del enlace de las cosas en el universo es lo plenamente adecuado a esa idea. Si se prescinde de lo exagerado de la expresión, el vuelo espiritual del filósofo, el ascender en el orden del mundo, desde la consideración de lo físico como mera copia, hasta el enlace arquitectónico del mismo, según fines, es decir,

según ideas, constituye un esfuerzo que merece ser respetado y continuado. Con respecto a los principios de la moralidad, de la legislación y de la religión, en donde las ideas son las que hacen posible la experiencia misma (del bien), aun cuando nunca pueden ser en ella enteramente expresadas, ese vuelo filosófico es un mérito muy peculiar que, si no se reconoce, es porque se juzga precisamente por esas reglas empíricas, cuya validez como principios hubiera debido ser aniquilada por las ideas. Pues en lo que se refiere a la naturaleza, la experiencia nos da la regla y es la fuente de la verdad; pero respecto de las leyes morales, la experiencia (desgraciadamente) es madre del engaño y es muy reprehensible tomar las leyes acerca de lo que se *debe hacer* (o limitarlas) atendiendo a lo *que se hace*.

En lugar de estas consideraciones, cuyo conveniente desarrollo constituye en realidad la dignidad propia de la filosofía, ocupémonos ahora en una labor no tan brillante, pero tampoco desprovista de mérito, la labor que consiste en igualar el terreno y prepararlo para esos majestuosos edificios morales. En ese terreno encuéntrase toda suerte de topi-

lleras, cavadas por la razón, con buena pero vana confianza, para ir en busca de los recónditos tesoros y que hacen inseguro aquel edificio. Lo que ahora nos incumbe es, pues, conocer exactamente el uso trascendental de la razón pura, sus principios y sus ideas, para poder determinar y apreciar como conviene el influjo de la razón pura y su valor. Pero antes de acabar esta introducción previa, ruego a todos los que tengan amor a la filosofía (que se recomienda mucho y se practica poco) que, si se hallan convencidos por esto y por lo que sigue, tomen bajo su protección la expresión idea, en su sentido primitivo, para que no caiga, en adelante, entre las demás expresiones con que comunmente se señalan toda suerte de representaciones, en descuidado desorden, y que la ciencia no sufra con ello menoscabo. No carecemos ciertamente de denominaciones adecuadas y convenientes a cada especie de representación, sin tener necesidad de invadir la propiedad de otra. He aquí una clasificación de las mismas. *Representación* en general (*repraesentatio*) es el género. Bajo ella se encuentra la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se re-

fiere simplemente al sujeto como modificación del estado de éste, es *sensación (sensatio)*. Una percepción objetiva es *conocimiento (cognitio)*. El conocimiento es o *intuición* o *concepto (intuitus vel conceptus)*. La intuición se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el concepto se refiere mediatamente al objeto, por medio de una característica, que puede ser común a varias cosas. El concepto es o *concepto empírico* o *concepto puro*; y el concepto puro, por cuanto solo en el entendimiento tiene su origen (no en la imagen pura de la sensibilidad) se llama *notio*. Un concepto compuesto de nociones, que exceda la posibilidad de la experiencia, es la *idea*, o concepto de razón. Para quien se haya acostumbrado a esta distinción, debe ser insoportable oír llamar idea a la representación del color rojo. Ni siquiera puede esta llamarse noción (concepto del entendimiento).

SEGUNDA SECCION

DE LAS IDEAS TRANSCENDENTALES

La Analítica transcendental nos dió un ejemplo de cómo la mera forma lógica de

nuestro conocimiento puede contener el origen de conceptos puros *a priori*, que antes de toda experiencia representan objetos o mas bien indican la unidad sintética, que es la sola que hace posible un conocimiento empírico de objetos. La forma de los juicios (convertida en un concepto de la síntesis de las intuiciones) produjo categorías, que dirigen todo el uso del entendimiento en la experiencia. De igual modo, podemos esperar que la forma de los raciocinios, cuando sea aplicada a la unidad sintética de las intuiciones, según indicación de las categorías, contendrá el origen de ciertos conceptos particulares *a priori*, que podemos llamar conceptos puros de la razón o *ideas transcendentales*, y que determinarán según principios el uso del entendimiento, en el todo de la experiencia completa.

La función de la razón, en sus conclusiones, consistía en la universalidad del conocimiento por conceptos, y el raciocinio mismo es un juicio, que es determinado *a priori* en toda la extensión de su condición. La proposición «Cayo es mortal» podría tomarse solo de la experiencia por el entendimiento. Pero busco un concepto que contenga la condición

bajo la cual el predicado (la aserción en general) de ese juicio es dado (es decir, en este caso el concepto de hombre); y despues de haber subsumido bajo esta condición, tomada en toda su extensión (todos los hombres son mortales), determino según ella el conocimiento de mi objeto (Cayo es mortal).

Según esto en la conclusión de un racionio, restringimos un predicado a un cierto objeto, despues de haberlo pensado antes, en la mayor, en toda su extensión, bajo una cierta condición. Esta perfecta magnitud de la extensión, en relación con una condición semejante, llámase *universalidad* (*universalitas*). A esta corresponde en la síntesis de las intuiciones la *totalidad* (*universitas*) de las condiciones. Así pues, el concepto transcendental de razón no es otro que el de la *totalidad de las condiciones* para un condicionado dado. Ahora bien, como sólo lo *incondicionado* hace posible la totalidad de las condiciones y, recíprocamente, la totalidad de las condiciones es siempre ella misma incondicionada, así el concepto puro de razón, en general, puede ser definido por el concepto de lo incondicionado, por cuanto contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado.

Cuantas especies de relaciones haya, representadas por el entendimiento mediante las categorías, otros tantos conceptos puros de razón habrá. Habrá pues que buscar *primero*: un *incondicionado* de la síntesis *categorica* en un sujeto; *segundo*: de la síntesis *hipotética* de los miembros de una *serie*; y *tercero*: de la síntesis *disyuntiva* de las partes en un *sistema*.

Así pues, hay otras tantas especies de ratiocinios, cada uno de los cuales progresa hasta lo incondicionado por medio de prosi-logismos; una llegará al sujeto que ya no es predicado; la otra a la suposición que ya no supone nada más; y la tercera a un agregado de los miembros de la división, al cual nada más es exigido para terminar la división de un concepto. Por eso los conceptos puros de razón, que comprenden la totalidad en la síntesis de las condiciones, son—por lo menos como problemas y para proseguir la unidad del entendimiento en lo posible hasta lo incondicionado—necesarios y fundados en la naturaleza de la razón humana, aunque por lo demás falte a esos conceptos trascendentales un uso adecuado *in concreto*, y no tengan por tanto otra utilidad que la de empujar

al entendimiento en una dirección en donde su uso, al ampliarse lo más posible, se hace al mismo tiempo concordante por completo consigo mismo.

Pero al hablar aquí de la totalidad de las condiciones y de lo incondicionado, como título común a todos los conceptos de la razón, tropezamos de nuevo con una expresión, de que no podemos prescindir, y que, sin embargo, no podemos emplear con seguridad, por una ambigüedad que un largo uso defectuoso le ha hecho contraer. La palabra *absoluto* es una de las pocas palabras que, en su primitiva significación, han sido adecuadas a un concepto, con el cual ninguna otra palabra de la misma lengua conviene exactamente, y cuya pérdida o, lo que es lo mismo, cuyo uso vacilante lleva consigo la pérdida del concepto mismo, concepto, por cierto, que, por cuanto ocupa mucho la razón, no puede quedar abandonado, sin gran perjuicio para los juicios trascendentales. La palabra *absoluto* se usa ahora mucho para expresar tan solo que algo se aplica a una cosa considerada *en sí misma* y por tanto *interiormente*. En este sentido, *absolutamente posible* signifi-

caría lo que es posible en sí mismo (*interne*) lo cual en realidad es *lo menos* que puede decirse de un objeto. En cambio, también suele usarse, para expresar que algo es valedero en todos sentidos, (ilimitadamente, por ejemplo: el poder absoluto) y, en esta significación los términos *absolutamente posible* significarían aquello que es posible en todos sentidos, *en toda relación*, lo cual a su vez es lo *más* que puede decirse de la posibilidad de una cosa. Ahora bien, estas significaciones convienen diversamente una con otra. Así, por ejemplo, lo que internamente es imposible, lo es en todos sentidos y por ende es absolutamente imposible. Pero en la mayor parte de los casos, son infinitamente lejanas una de otra y yo no puedo en modo alguno inferir que, porque algo sea en sí mismo posible, lo sea también en todos sentidos y, por tanto, en absoluto. Es más; de la necesidad absoluta mostraré más adelante que en ningún modo depende siempre de la interior, y que por tanto no puede considerarse que significa lo mismo que ésta. Aquéllo, cuyo opuesto es interiormente imposible, es algo cuyo opuesto es desde luego también imposible en todos senti-

dos, y por lo tanto es ello mismo absolutamente necesario; pero no puedo inferir recíprocamente que lo que sea absolutamente necesario tenga un opuesto que sea *interiormen-*
te imposible, es decir, que la *absoluta* necesidad de las cosas sea una necesidad *interior*; pues en ciertos casos esta necesidad interior es una expresión totalmente vacía, con la cual no podemos enlazar el más mínimo concepto; en cambio, la expresión de la necesidad de una cosa en todos sentidos (con respecto a todo lo posible) lleva consigo muy particulares determinaciones. Como la pérdida de un concepto de gran aplicación en la filosofía especulativa no puede ser nunca indiferente al filósofo, espero que tampoco le será indiferente la determinación y cuidadosa conservación de la expresión a que adhiere el concepto.

En esta más amplia significación usaré pues de la palabra *absoluto*, y la opondré a lo que vale meramente en comparación o en un sentido particular; pues este último está restringido a condiciones y aquél vale sin restricción.

Ahora bien, el concepto transcendental de

razón se refiere solo a la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones y nunca termina más que en lo absolutamente incondicionado, es decir, en lo incondicionado en todos sentidos. Pues la razón pura abandona todo al entendimiento, que se refiere primero a los objetos de la intuición o más bien a su síntesis en la imaginación. La razón conserva sólo para sí la totalidad absoluta, en el uso de los conceptos del entendimiento, y trata de conducir hasta lo absolutamente incondicionado la unidad sintética que es pensada en la categoría. Por eso puede llamarse a aquella la *unidad de la razón* de los fenómenos, así como a esta (expresada por la categoría), la *unidad del entendimiento*. Así la razón se refiere según esto sólo al uso del entendimiento, y no por cuanto éste contiene el fundamento de la experiencia posible (pues la totalidad absoluta de las condiciones no es concepto utilizable en una experiencia, porque ninguna experiencia es incondicionada) sino para prescribirle la dirección hacia una cierta unidad, de la cual el entendimiento no tiene concepto alguno y que tiende a comprender todas las acciones del entendimiento, con respecto a cada obje-

to, en un todo *absoluto*. Por eso el uso objetivo de los conceptos puros del entendimiento debe ser, por su naturaleza, siempre *inmanente*, ya que se limita sólo a la experiencia posible.

Entiendo por idea un concepto necesario de razón, para el cual no puede darse en los sentidos ningún objeto congruente. Así pues los conceptos puros de razón, que ahora estamos examinando, son *ideas transcendentales*. Son conceptos de la razón pura; pues consideran todo conocimiento de experiencia como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son arbitrariamente fingidos, sino propuestos por la naturaleza misma de la razón y se refieren, por tanto, necesariamente, a todo el uso del entendimiento. Por último, son transcendentales y superan los límites de toda experiencia, en la cual por lo tanto nunca puede presentarse un objeto que sea adecuado a las ideas transcendentales. Cuando se nombra una idea, dicese según el objeto (como objeto del entendimiento puro) *mucho*; pero según el sujeto (es decir, respecto de su realidad bajo condición empírica) *muy poco*, precisamente por-

que, como concepto de un *máximum*, nunca puede darse *in concreto* congruentemente. Ahora bien, como esto último es todo lo que propiamente se propone el mero uso especulativo de la razón, y como aproximarse a un concepto, si en la ejecución este nunca puede ser alcanzado, es como fallarlo por completo, dicese de un concepto semejante que es *solo una idea*. Así podría decirse: el todo absoluto de todos los fenómenos es *solo una idea*; pues como nunca podemos bosquejar una imagen de ese todo, sigue siendo un *problema* sin solución. En cambio, como en el uso práctico del entendimiento se trata solamente de la ejecución según reglas, puede la idea de la razón práctica hacerse siempre real, aunque dada solo en parte *in concreto*. Y aun es la condición indispensable de todo uso práctico de la razón. Su ejecución siempre es limitada y defectuosa, pero no dentro de límites determinables; así pues siempre bajo el influjo del concepto de una absoluta integridad. Según esto, la idea práctica es siempre altamente fructífera, y necesaria sin remedio con respecto a las acciones reales. En ella tiene la razón pura incluso causalidad para producir real-

mente lo que su concepto contiene; por eso no puede decirse de la sabiduría, con desprecio: *es solo una idea*, sino que precisamente por ser la idea de la unidad necesaria de todos los fines posibles, debe servir de regla para todo lo práctico, como condición originaria, al menos limitativa.

Aun cuando de los conceptos transcendentales de la razón debemos decir: *son solo ideas*, no por eso deberemos considerarlos como superfluos y vanos. Pues aun cuando por medio de ellos ningún objeto puede ser determinado, sin embargo pueden servir, en el fondo y sin notarse, al entendimiento, como cánon de su uso ampliado y uniforme; el entendimiento no conoce por medio de ellos ningún objeto más que los que conocería por sus propios conceptos, pero sin embargo va mejor dirigido y más lejos en este conocimiento. Y no añadimos que acaso hagan posible un tránsito de los conceptos de la naturaleza a los prácticos y puedan proporcionar a las ideas morales mismas, de ese modo, la solidez y la conexión con los conocimientos especulativos de la razón. Sobre todo esto espérense explicaciones ulteriores.

Pero, conforme a nuestro propósito, dejemos aquí a un lado las ideas prácticas y consideremos la razón sólo en su uso-especulativo, y aún más estrictamente, en su uso trascendental. Debemos seguir el mismo camino que hemos seguido antes en la deducción de las categorías, es a saber: atender a la forma lógica del conocimiento de razón y ver si la razón acaso no será también así una fuente de conceptos para considerar, respecto de una o de otra función de la razón, objetos en sí mismos como determinados sintéticamente *a priori*.

La razón, considerada como la facultad de cierta forma lógica del conocimiento, es la facultad de inferir, es decir, de juzgar mediatamente, (por medio de la subsunción de la condición de un juicio posible bajo la condición de un juicio dado). El juicio dado es la regla universal (*major*). La subsunción de la condición de otro juicio posible bajo la condición de la regla, es la menor (*minor*). El juicio verdadero, que enuncia la aserción de la regla en el caso subsumido, es la conclusión (*conclusio*). La regla, en efecto, dice algo universal bajo una cierta condición. Ahora

bien, en un caso presente dáse la condición de la regla. Por lo tanto, aquello que valía universalmente, bajo aquella condición, es considerado como válido también en el caso presente (que lleva consigo esa condición). Se ve fácilmente que la razón, por medio de acciones del entendimiento, que constituyen una serie de condiciones, alcanza un conocimiento. A la proposición: «todos los cuerpos son alterables», llego sólo comenzando por el conocimiento más lejano: «todo lo compuesto es alterable» (conocimiento que no ofrece aún el concepto de cuerpo, pero que ya contiene la condición para ello), pasando luego de éste a otro más cercano, que se halla bajo la condición de aquél: «los cuerpos son compuestos», y terminando por último en un tercero, que enlaza el conocimiento más lejano (alterable) con el presente: «luego los cuerpos son alterables». En este caso he llegado a un conocimiento (conclusión), a través de una serie de condiciones (premisas). Ahora bien, toda serie cuyo exponente (del juicio categórico e hipotético) es dado, puede prolongarse; por tanto, precisamente la misma acción de la razón conduce a la *ratiocinatio po-*

lysyllogistica, que es una serie de inferencias, que puede prolongarse con amplitud indeterminada, ya sea por el lado de las condiciones (*per prosyllogismos*), ya sea por el lado del condicionado (*per episylogismos*).

Pero pronto se ve que la cadena o serie de los prosilogismos, es decir, de los conocimientos inferidos por el lado de los fundamentos o condiciones para un conocimiento dado o, dicho con otras palabras: pronto se ve que la *serie ascendente* de los raciocinios debe comportarse de diferente modo para con la facultad de la razón, que la *serie descendente*, o sea el progreso de la razón por el lado de lo condicionado, mediante episylogismos. Pues como en el primer caso el conocimiento (*conclusio*) es dado como condicionado, no podemos llegar a él, mediante la razón, a no ser que supongamos que están dados todos los miembros de la serie por el lado de las condiciones (totalidad en la serie de las premisas), pues sólo bajo esa suposición es posible el juicio *a priori*; en cambio, por el lado de lo condicionado o de las consecuencias, es pensada sólo una serie que está *siendo* y que no es totalmente presupuesta o *dada*; por

tanto, es pensado sólo un progreso potencial. Por eso, cuando un conocimiento es considerado como condicionado, está obligada la razón a considerar la serie de las condiciones, en línea ascendente, como completa y dada en su totalidad. Pero si ese mismo conocimiento es a la vez considerado como condición de otros conocimientos, que constituyen entre sí una serie de consecuencias, en línea descendente, puede a la razón serle indiferente cuan lejos éste proceso se extienda a *parte posteriori* y si es posible la totalidad de esta serie, porque para la conclusión, que tiene ante sí, no necesita semejante serie, ya que esa conclusión está asegurada y suficientemente determinada por sus fundamentos a *parte priori*. Puede ser que por el lado de las condiciones la serie de las premisas tenga un elemento *primero*, como condición suprema, o no lo tenga y carezca pues de límites a *parte priori*; sin embargo debe contener totalidad de la condición, aun supuesto que nunca podamos conseguir aprehenderla; y toda la serie debe ser, sin condición, verdadera, si ha de valer como verdadero lo condicionado que se considera como consecuencia producida

en esa serie. Esta es una exigencia de la razón, que determina su conocimiento como *a priori* y lo enuncia como necesario, ora en sí mismo, y entonces no necesita fundamentos, ora deducido, como miembro de una serie de fundamentos, serie que a su vez es verdadera incondicionalmente.

LIBRO PRIMERO DE LA DIALÉCTICA TRANSCENDENTAL

TERCERA SECCIÓN

SISTEMA DE LAS IDEAS TRANSCENTALES

Tratamos aquí no de una dialéctica lógica, que hace abstracción de todo contenido del conocimiento y solamente descubre la falsa ilusión en la forma de los racionios, sino de una lógica trascendental, que debe contener enteramente *a priori* el origen de ciertos conocimientos por razón pura, y de ciertos conceptos inferidos, cuyo objeto no puede ser empíricamente dado y que yacen pues enteramente fuera de la facultad del entendimiento puro. Por la relación natural que el uso trascendental de nuestro conocimiento debe tener con el lógico, tanto en las inferencias

como en los juicios, hemos reconocido que solo habrá tres especies de inferencias dialécticas, que se refieren a las tres especies de inferencias por las cuales la razón puede desde los principios llegar a conocimientos, y que la tarea de la razón es elevarse desde la síntesis condicionada, a la cual el entendimiento siempre está atado, a la incondicionada que éste nunca puede alcanzar.

Ahora bien, lo universal de toda relación en que pueden estar nuestras representaciones, es: 1.º, la relación con el sujeto; 2.º, la relación con los objetos, ya sean fenómenos o ya objetos del pensamiento en general. Si esta subdivisión se enlaza con la división anterior, resulta que toda relación de representaciones, de la cual podemos hacernos o un concepto o una idea, se reparte en tres: 1.º, la relación con el sujeto; 2.º, la relación con lo múltiple del objeto en el fenómeno; 3.º, la relación con todas las cosas en general.

Todos los conceptos puros en general tienen que ver con la unidad sintética de las representaciones; pero los conceptos de la razón pura (ideas transcendentales) tienen que ver con la unidad sintética incondicionada

de todas las condiciones en general. Por consiguiente podrán reducirse a *tres clases* todas las ideas trascendentales. La primera contendrá la *unidad absoluta* (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *unidad absoluta* de la *serie de las condiciones del fenómeno*; y la *tercera*, la *unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general*.

El sujeto pensante es el objeto de la *psicología*. El conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*. La cosa que contiene la condición suprema de la posibilidad de todo cuanto puede ser pensado (el ser de todos los seres) es el objeto de la *teología*. Así la razón pura da la idea para una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), para una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) y finalmente también para un conocimiento trascendental de Dios (*theologia transcendentalis*). Y aun el mero bosquejo de una u otra de estas ciencias no proviene del entendimiento, aun cuando éste estuviera enlazado con el más alto uso lógico de la razón, es decir, con todos los raciocinios pensables, para progresar

desde uno de sus objetos (fenómenos) a todos los demás, incluso los más alejados miembros de la síntesis empírica, sino que es solamente un puro y legítimo producto o problema de la razón pura.

En el próximo capítulo se expondrán íntegramente *los modos* de los conceptos puros de la razón, comprendidos bajo esos tres títulos de todas las ideas transcendentales. Siguen el hilo de las categorías. Pues la razón pura nunca se refiere directamente a objetos, sino a los conceptos intelectuales (o del entendimiento) de esos objetos. Así mismo se verá claramente, en el desarrollo completo, que la razón debe llegar necesariamente al concepto de la absoluta unidad del *sujeto pensante*, mediante el uso sintético de la misma función que usa para el raciocinio categórico; que el procedimiento lógico, en el raciocinio hipotético, debe necesariamente llevar consigo la idea de lo absolutamente incondicionado en *una serie* de condiciones dadas, y por último que la mera forma del raciocinio disyuntivo debe necesariamente llevar consigo el supremo concepto de la razón, el concepto de *un ser de todos los seres*; pensamiento que a primera vista parece ser sumamente paradójico.

De estas ideas trascendentales no es posible propiamente una *deducción objetiva*, como la que hemos podido dar de las categorías. Pues en realidad no tienen referencia alguna a un objeto que pueda ser dado congruente con ellas, precisamente porque solo son ideas. Pero una derivación subjetiva, sacada de la naturaleza de nuestra razón, esa si podíamos emprenderla y ha sido realizada en el presente capítulo.

Se vé fácilmente que la razón pura no tiene más propósito que el de la absoluta totalidad de la síntesis por *el lado de las condiciones* (sean de inherencia, de dependencia o de concurrencia) y que no tiene nada que hacer con la absoluta integridad por *el lado de lo condicionado*. Pues solo necesita aquella para suponer toda la serie de las condiciones y darla así *a priori* al entendimiento. Pero si existe una condición dada completamente (e incondicionalmente), no hace falta ya un concepto de la razón, con respecto a la progresión de la serie; pues el entendimiento por sí mismo dá todos los pasos hacia abajo, de la condición a lo *condicionado*. De esta suerte, las ideas trascendentales sirven solo para *ascen-*

der en la serie de condiciones hasta lo incondicionado, es decir, hasta los principios. Con respecto a *descender* hacia lo condicionado, hay ciertamente un amplio uso que nuestra razón hace de las leyes del entendimiento pero no es un uso transcendental, y si nos hacemos una idea de la absoluta totalidad de semejante síntesis (del *progressus*), por ejemplo de toda la serie de las *futuras* alteraciones del mundo, es esto un ente de razón (*ens rationis*), pensado arbitrariamente y no supuesto necesariamente por la razón. Pues para la posibilidad de lo condicionado se supone ciertamente la totalidad de sus condiciones, pero no las de sus consecuencias. Por consiguiente, ese concepto no es una idea transcendental, que es la que únicamente aquí nos ocupa.

Por último se advierte también que entre las mismas ideas transcendentales resplandece cierta conexión y unidad, y que la razón pura, por medio de ellas, reduce a sistema todos sus conocimientos. Pasar del conocimiento de sí mismo (del alma) al conocimiento del mundo y, por medio de este, al del ser primero, es un progreso tan natural que parece se-

mejante al progreso lógico de la razón cuando pasa de las premisas a la conclusión. (1) ¿Hay aquí realmente oculto en el fondo un parentesco de la misma especie que el que existe entre el proceder lógico y el trascendental? Esta es una de las cuestiones, cuya respuesta hay que esperar en la continuación de estas

(1) La metafísica tiene por objeto propio de su investigación solo tres ideas: *Dios, libertad e inmortalidad*; de tal suerte que el segundo concepto, enlazado con el primero, debe conducir al tercero, como conclusión necesaria. Todo aquello de que además se ocupa esa ciencia, le sirve solo como medio para llegar a esas ideas y a su realidad. Las necesita, no para la ciencia de la naturaleza, sino para salir de la naturaleza. El conocimiento de esas ideas haría depender la *teología*, la *moral* y, por el enlace de ambas, la *religión*, supremos fines de nuestra existencia, de la mera facultad especulativa de la razón, y nada más. En una representación sistemática de esas ideas, el orden citado sería el más adecuado, por ser el orden *sintético*; pero en la elaboración que necesariamente debe precederle, el orden *analítico*, que invierte el sintético, será mas conforme al fin, ya que, para realizar nuestro plan general, pasamos de lo que la experiencia nos proporciona inmediatamente o sea la *doctrina del alma*, a la *doctrina del mundo* y de esta al conocimiento de Dios. (Esta nota fué añadida por Kant en la segunda edición).

investigaciones. Por ahora hemos alcanzado nuestro fin, ya que los conceptos transcendentales de la razón, que andan comunmente mezclados en las teorías de los filósofos sin que estos los distingan siquiera convenientemente de los conceptos del entendimiento, los hemos podido sacar de esa equívoca situación, hemos podido indicar su origen y, por ahí, al mismo tiempo su número determinado, sobre el cual no puede haber ninguno más, y representarlos en una conexión sistemática, por donde se ha demarcado y circunscrito un campo particular para la razón pura.

LIBRO SEGUNDO

DE LA

DIALECTICA TRANSCENDENTAL

De los raciocinios dialécticos de la razón pura

Puede decirse que el objeto de una mera idea transcendental es algo de que no se tiene concepto, aun cuando dicha idea ha sido producida necesariamente en la razón, según sus leyes originarias. Pues en realidad, de un objeto que debe ser adecuado a la exigencia de la razón no es posible ningún concepto del entendimiento, es decir un concepto que pue-

da ser mostrado en una experiencia posible y hecho intuible en ella. Mejor y menos expuesta a malas inteligencias sería la expresión que dijera: que nosotros no podemos tener del objeto, que corresponde a una idea, ningún conocimiento, aunque sí un concepto problemático.

Ahora bien, por lo menos la realidad trascendental (subjetiva) de los conceptos puros de la razón se funda en que, por un raciocinio necesario, somos conducidos a esas ideas. Así pues, habrá raciocinios que no contengan premisas empíricas y por medio de los cuales de algo que conocemos inferimos alguna otra cosa, de que no tenemos ningún concepto, y a la cual, sin embargo, por una ilusión inevitable, damos realidad objetiva. Esos raciocinios, pues, por su resultado, merecen llamarse más bien paralogismos que raciocinios; aun cuando por su advenimiento podrían muy bien llevar este último nombre, pues no han sido fingidos ni han nacido casualmente, sino que han sido originados en la naturaleza de la razón. Son sofismas no de los hombres sino de la razón pura misma, de los cuales ni el más sabio de los hombres podría desasirse;

acaso podrá, después de mucho esfuerzo, evitar el error, pero de la ilusión que sin cesar le obsede y engaña, no puede librarse nunca por completo.

De estos raciocinios dialécticos hay pues tres especies, tantas como son las ideas a que conducen sus conclusiones. En el raciocinio de la *primera clase*, infiero del concepto transcendental de sujeto, que no contiene nada múltiple, la absoluta unidad de ese sujeto mismo, del cual, de esta manera, no tengo ningún concepto. A este raciocinio dialéctico le daré el nombre de *paralogismo transcendental*. La *segunda clase* de raciocinios sofísticos está dispuesta sobre el concepto transcendental de la absoluta totalidad de la serie de las condiciones, para un fenómeno en general dado; y de que tengo siempre un concepto contradictorio de la incondicionada unidad sintética de la serie, en una parte, infiero la exactitud de la unidad opuesta, de la cual, sin embargo, no tengo ningún concepto. Al estado de la razón, en estos raciocinios dialécticos, daré el nombre de *antinomía* de la razón pura. Por último, en la *tercera especie* de raciocinios sofísticos, infiero de la totalidad de las condi-

ciones para pensar objetos en general, en cuanto pueden serme dados, la absoluta unidad sintética de todas las condiciones de la posibilidad de las cosas en general; es decir, de cosas que no conozco, según su mero concepto trascendental, infiero un ser de todos los seres, que conozco menos aún por un concepto trascendental y de cuya incondicionada necesidad no me puedo formar ningún concepto. A este raciocinio llamaré *ideal* de la razón pura.

LIBRO SEGUNDO DE LA DIALÉCTICA TRANSCENDENTAL

PRIMER CAPÍTULO

De los paralogismos de la razón pura

El paralogismo lógico consiste en la falsedad de un raciocinio según la forma, sea cual fuere su contenido. Pero un paralogismo trascendental tiene un fundamento trascendental, para inferir falsamente según la forma. De este modo, esta conclusión falsa tendrá su fundamento en la naturaleza de la razón humana y llevará consigo una ilusión inevitable, si bien no insoluble.

Ahora llegamos a un concepto, que no fué anotado arriba en la lista general de los conceptos transcendentales y sin embargo debe ser contado entre ellos, sin, por eso, alterar en lo más mínimo aquella tabla y declararla defectuosa. Este es el concepto o, si prefiere, el juicio: «yo pienso». Pero pronto se ve que este es el vehículo de todos los conceptos en general y, por lo tanto, también de los transcendentales; y que, por ende, siempre está comprendido entre éstos y es por ello igualmente transcendental, mas no puede tener un título particular, porque sólo sirve para exponer todo pensamiento como perteneciente a la conciencia. Pero por muy puro de elementos empíricos (impresiones de los sentidos) que sea, sirve sin embargo para distinguir dos especies de objetos en la naturaleza de nuestra facultad de representación. *Yo*, como pensante, soy un objeto del sentido interior y me llamo alma. Aquello que es un objeto de los sentidos externos, llámase cuerpo. Por ende la expresión «yo», como ser pensante, significa ya el objeto de la psicología, la cual puede llamarse doctrina racional del alma, si no aspiro a saber acerca del alma nada más que

lo que pueda inferirse, independientemente de toda experiencia (que me determina más de cerca e *in concreto*) de ese concepto *yo*, en cuanto se presenta en todo pensamiento.

La doctrina *racional* del alma es empero realmente una empresa de esa clase. Pues si el más mínimo elemento empírico de mi pensamiento, si alguna percepción particular de mi estado interior se mezclase entre los fundamentos de conocimiento, que tiene esa ciencia, ya no sería doctrina racional, sino *empírica* del alma. Tenemos pues ante nosotros una supuesta ciencia, que se ha construído sobre la única proposición: «yo pienso» y cuyo fundamento — o cuya falta de fundamento — podemos investigar aquí muy a propósito y de acuerdo con la naturaleza de una filosofía trascendental. No hay que detenerse ante la dificultad que dice que en esa proposición (que expresa la percepción de uno mismo) tengo una experiencia interna y que, por tanto, la doctrina racional del alma, edificada sobre ella, no es nunca pura, sino fundada en parte sobre un principio empírico. Pues esa percepción interior no es nada más que la mera aperccepción: «*Yo pienso*», que es

la que hace posibles todos los conceptos transcendentales, que dicen: «Yo pienso la substancia, la causa, etc...» Pues la experiencia interna en general y su posibilidad, o la percepción en general y su relación con otra percepción, sin que sea dada empíricamente ninguna particular distinción y determinación de las mismas, no puede considerarse como conocimiento empírico, sino que debe considerarse como conocimiento de lo empírico en general, y pertenece a la investigación de la posibilidad de toda experiencia, la cual en todo caso es transcendental. El más mínimo objeto de percepción (como v. g. solo placer o dolor) que viniera a añadirse a la representación en general de la consciencia de uno mismo, transformaría de seguida la psicología racional en empírica.

«*Yo pienso*», es pues el único texto de la psicología racional. De él debe ésta desenvolver todo su saber. Se vé fácilmente que ese pensamiento, si ha de ser referido a un objeto (a mí mismo) no puede contener otra cosa que predicados transcendentales de ese objeto, porque el más mínimo predicado empírico macularía la pureza racional y la indepen-

dencia de la ciencia respecto de toda experiencia.

Aquí empero tendremos que seguir meramente el hilo conductor de las categorías; solo que como aquí es primeramente dada una cosa—yo, como ser pensante—no alteraremos sin duda el orden anterior de las categorías, tal como fué representado en su tabla, pero sin embargo comenzaremos aquí por la categoría de la substancia, por donde una cosa en sí misma es representada, y seguiremos la serie hacia atrás. La tónica de la doctrina racional del alma, de donde debe deducirse todo lo demás que ésta pueda contener, es por tanto la siguiente:

I

El alma es
substancia (I).

2

Es, según su cualidad, *simple*.

3

Es, según los diferentes tiempos en que existe, numéricamente idéntica, es decir, es *unidad* (no pluralidad).

(1) En los papeles de Kant, se encuentra corregido de esta manera: «El alma existe como substancia». Véase Erdmann, *Nachträge*. (N. del T.)

4

En relación está con
los *posibles* objetos en
el espacio (2).

De estos elementos nacen todos los conceptos de la doctrina pura del alma, por simple composición, sin conocer en lo más mínimo otro principio. Esta substancia, meramente como objeto del sentido interior, dá el concepto de la *inmaterialidad*; como substancia simple dá el de la *incorruptibilidad*; la identidad de la misma como substancia intelectual dá la *personalidad*; estas tres cosas juntas hacen la *espiritualidad*; la relación con los objetos en el espacio dá el *comercio* con cuerpos;

(2) El lector que por estas expresiones, en su transcendental abstracción, no descubriera fácilmente el sentido psicológico de las mismas y por qué el último atributo del alma pertenece a la categoría de la *existencia*, lo hallará en lo que sigue bastante aclarado y justificado. Por lo demás, en lo que se refiere a los términos latinos que se han deslizado en lugar de los equivalentes alemanes, contra el buen gusto del estilo, (tanto en esta parte como en toda la obra) he de decir, para disculparme, que he preferido restar agrado al lenguaje que dificultar el uso didáctico con la menor incomprendibilidad.

por tanto, representase la substancia pensante como el principio de la vida en la materia, es decir, como alma (*anima*) y como el fundamento de la *animalidad*; ésta está limitada por la espiritualidad: *inmortalidad*.

A esto empero se refieren cuatro paralogismos de una doctrina transcendental del alma, que es falsamente tenida por una ciencia de la razón pura acerca de la naturaleza de nuestro ser pensante. Como fundamento de esa ciencia no podemos empero poner nada más que la representación «YO», representación simple y enteramente vacía por sí misma de contenido y de la cual ni siquiera puede decirse que es un concepto, sino una mera conciencia, que acompaña a todos los conceptos. Por ese YO, o EL, o ELLO (la cosa) que piensa, nada es representado, sino un sujeto transcendental de los pensamientos= x , el cual sólo es conocido por los pensamientos que son sus predicados y del cual separadamente nunca podemos tener el más mínimo concepto; damos sin cesar vueltas alrededor suyo, puesto que para juzgar algo acerca de él tenemos siempre que usar ya de su representación; ésta es una incomodidad, que es inseparable de él, porque

la conciencia en sí no es tanto una representación distintiva de un objeto particular, como una forma de la representación en general, en cuanto esta debe llamarse conocimiento; pues de ella solo puedo [decir que por ella pienso algo.

Pero debe parecer extraño, al comienzo, que la condición bajo la cual yo pienso en general y que es por lo tanto solo una constitución de mi sujeto, haya de ser valedera al mismo tiempo para todo lo que piensa y que podamos preciarnos de fundar sobre una proposición, que parece empírica, un juicio apodíctico y universal, a saber: que todo lo que piensa está constituido como lo manifiesta en mí la expresión de la conciencia de mí mismo. La causa de esto está en que debemos necesariamente atribuir a las cosas *a priori* todas las propiedades que constituyen las condiciones bajo las cuales las pensamos. Ahora bien, de un ser pensante no puedo tener la menor representación por medio de la experiencia externa y sí sólo por medio de la conciencia de mí mismo. Así pues, semejantes objetos no son más que el traslado de esa mi conciencia a otras cosas, las cuales solo

así son representadas como seres pensantes. La proposición: «yo pienso» es tomada empero aquí solo problemáticamente; no en cuanto pueda contener una percepción de una existencia (el *cogito, ergo sum*, de Descartes) sino según su mera posibilidad, para ver qué propiedades pueden fluir de esa tan simple proposición en el sujeto de la misma (existan o no).

Si, como fundamento de nuestro puro conocimiento racional del ser pensante en general, hubiera algo más que el *cogito*; si nos ayudáramos también con observaciones sobre el juego de nuestros pensamientos y las leyes de la naturaleza que de aquí se derivan, originaríase una psicología empírica, que sería una especie de fisiología del sentido interno y podría quizá servir a explicar los fenómenos de este sentido, pero nunca a descubrir propiedades que no pertenecen a la experiencia posible (como las de lo simple) ni a enseñar *apodícticamente* acerca del ser pensante en general algo que se refiera a su naturaleza; no sería pues una *psicología racional*.

Ahora bien, como la proposición «yo pienso» (tomada problemáticamente) contiene la

forma de todo juicio del entendimiento en general y acompaña a todas las categorías como vehículo de ellas, es claro que las conclusiones sacadas de esa proposición no pueden contener más que un uso meramente transcendental del entendimiento, que excluye toda mezcla de experiencia y de cuyo progreso, según lo dicho más arriba, no podemos hacernos de antemano ningún concepto provechoso. Vamos pues a seguirlo por todos los predicamentos de la doctrina pura del alma, con ojo crítico (1); pero, con objeto de abreviar, proseguiremos su examen en una conexión ininterrumpida.

Ante todo, la siguiente observación general puede aguzar nuestra atención sobre esa especie de conclusión. No porque meramente pienso, conozco un objeto; para conocer un objeto necesito determinar una intuición dada, en relación con la unidad de la conciencia, en la que consiste todo pensamiento. Así

(1) A partir de aquí hasta la terminación del capítulo, pág. 308, la redacción de esta segunda edición difiere mucho de la de la primera. Esta última se encontrará en el apéndice n.º II. (N. del T.)

pues, no me conozco a mí mismo por tener conciencia de mí mismo como pensante; me conozco cuando tengo conciencia de la intuición de mí mismo como determinada con respecto a la función del pensar. Los modos de la conciencia de uno mismo, en el pensar en sí, no son, por tanto, conceptos intelectuales de objetos (categorías), sino meras funciones lógicas, que no dan a conocer ningún objeto al pensamiento y, por ende, tampoco me dan a conocer a mí mismo como objeto. No la conciencia del yo *determinante*, sino la del yo *determinable*, es decir, de mi intuición interior (en cuanto lo múltiple de ella puede ser enlazado conforme a la condición general de la unidad de la apercepción en el pensar), es el *objeto*.

1.º En todos los juicios soy siempre el sujeto *determinante* de aquella relación que constituye el juicio. Pero la proposición siguiente: debe ser válido que yo, el que piensa, pueda ser considerado en el pensamiento siempre como sujeto y como algo que no se adhiere meramente al pensamiento, según hace el predicado, es una proposición apodíctica y aun *idéntica*. Pero no significa que

yo, como *objeto*, sea un ser *subsistente* por mí mismo, es decir, *substancia*. Esto último va muy lejos y exige, por tanto, datos que no se hallan en el pensamiento, y acaso más (por cuanto sólo considero lo pensante como tal) de lo que hallaré nunca (en el ser pensante sólo como pensante).

2.^a Que el yo de la apercepción, por consiguiente, es en todo pensamiento un *singular*, que no puede ser disuelto en una pluralidad de sujetos y, por tanto, señala un sujeto lógico simple, es cosa implícita en el concepto del pensar y, por consiguiente, es una proposición analítica. Pero esto no significa que el yo pensante sea una *substancia* simple, lo cual sería una proposición *sintética*. El concepto de la substancia se refiere siempre a intuiciones que, en mí, no pueden ser más que sensibles y, por lo tanto, están totalmente fuera del campo del entendimiento y de su pensar; de éste, empero, propiamente se habla aquí tan solo cuando se dice que el yo en el pensar es simple. Fuera maravilloso que lo que tanta precaución exige para distinguir, en lo expuesto por la intuición, lo que sea substancia y aún más si ésta puede ser sim-

ple (como en las partes de la materia), se dé aquí directamente, en la más pobre representación de todas, como, por decirlo así, por una revelación.

3.º La proposición que afirma la identidad de mí mismo, a pesar de toda multiplicidad, de que tengo conciencia, está precisamente también contenida en los conceptos mismos y, por lo tanto, es analítica. Pero esa identidad del sujeto, del que puedo tener conciencia en todas sus representaciones, no se refiere a la intuición del sujeto, por la cual es éste dado como objeto; no puede, por tanto, significar tampoco la identidad de su persona, entendiendo por ésta la conciencia de la identidad de su propia substancia, como ser pensante, en todo cambio de los estados, porque, para demostrarla, no bastaría el mero análisis de la proposición «yo pienso», sino que harían falta diferentes juicios sintéticos, fundados en la intuición dada.

4.º «Yo distingo mi propia existencia, como ser pensante, de las otras cosas fuera de mí (entre las cuales se halla mi cuerpo)». Esta es también una proposición analítica; pues *otras* cosas son cosas que yo pienso co-

mo *distintas* de mí. Pero no sé por esto en modo alguno si esta conciencia de mí mismo es posible sin cosas fuera de mí por las cuales me son dadas representaciones y si yo puedo por tanto existir meramente como ser pensante (sin ser hombre).

Así pues, el análisis de la conciencia de mí mismo, en el pensamiento en general, no nos permite adelantar nada en el conocimiento de mí mismo como objeto. La exposición lógica del pensamiento en general es tomada falsamente por una determinación metafísica del objeto.

Un gran obstáculo, el único inclusive que vendría a estorbar toda nuestra crítica, sería que hubiera posibilidad de demostrar *a priori* que todos los seres pensantes son en sí substancias simples y, como tales (y esta es una consecuencia de la misma demostración) llevan consigo indefectiblemente personalidad y tienen conciencia de su existencia separada de toda materia. Pues con ello habríamos dado un paso fuera del mundo de los sentidos, habríamos entrado en el campo de los *noúmenos* y, entonces, nadie nos disputaría la facultad de extendernos en ese campo, cons-

truir en él y tomar posesiones, según la buena estrella favoreciese a cada uno. Efectivamente, la proposición: «todo ser pensante, como tal, es substancia simple», es una proposición sintética *a priori*; primero, porque se extiende más que el concepto sobre que se funda y añade el modo de *existencia* al pensamiento en general; y segundo, porque agrega a ese concepto un predicado (la simplicidad) que no puede ser dado en ninguna experiencia. Pero entonces las proposiciones sintéticas *a priori* no son solamente, como hemos sostenido, posibles y admisibles respecto a objetos de experiencia posible, como principios de la posibilidad de esta experiencia misma, sino que pueden referirse a las cosas en general y en sí mismas. Esta consecuencia, empero, pondría fin a toda esta crítica y permitiría atenerse a lo antiguo. Mas el peligro no es aquí tan grande, si atendemos detenidamente a la cosa.

En el proceder de la psicología racional hay un paralogismo, que puede exponerse en el siguiente raciocinio:

Lo que no puede ser pensado más que como sujeto, no existe tampoco más que como sujeto y es, por tanto, substancia.

Es así que un ser pensante, considerado solo como tal, no puede ser pensado más que como sujeto.

Luego no existe más que como tal sujeto, es decir, como substancia.

En la mayor se habla de un ser que puede ser pensado en general, en toda relación y, consiguientemente, también tal como en la intuición puede ser dado. En la menor, empero, se habla de ese mismo ser, en cuanto se considera a sí mismo como sujeto, solo en relación al pensamiento y a la unidad de la conciencia, pero no al mismo tiempo en relación a la intuición, por la cual es dado como objeto al pensamiento. Por lo tanto, la conclusión es deducida *per sophisma figurae dictionis*, es decir, mediante un falso raciocinio. (1)

(1) El pensamiento, en ambas premisas, es tomado en muy diferente significación; en la mayor, por cuanto se refiere a un objeto en general (por consiguiente por cuanto puede ser dado en la intuición); en la menor, empero, por cuanto consiste en la relación con la conciencia de sí mismo, en la cual no se piensa objeto alguno, sino que se representa la referencia a sí mismo como sujeto (como forma del pensamiento). En la mayor se habla de cosas que no pueden ser pensadas más que como sujetos; pero en la

Que esta reducción del famoso argumento a un paralogismo es del todo exacta, se vé claramente, si recuerda la observación general a la representación sistemática de los principios y la parte que trata de los noúmenos, en donde fué demostrado que el concepto de una cosa, que puede existir por sí misma como sujeto, pero no como mero predicado, no lleva consigo ninguna realidad objetiva, es decir, que no se puede saber si puede corresponderle algún objeto, ya que no se conoce la posibilidad de semejante modo de existir, y por consiguiente, que no proporciona absolutamente ningún conocimiento. Para que su concepto, bajo el nombre de substancia, señale un objeto que puede ser dado y llegue a un conocimiento, tiene que ponerse a su base una intuición permanente, como condición

menor no se habla de *cosas*, sino del *pensamiento* (ya que se hace abstracción de todo objeto) en el cual el yo sirve siempre de sujeto de la conciencia. Por eso, en la conclusión, no puede deducirse: «yo no puedo existir más que como sujeto»; sino solo: «yo no puedo, en el pensamiento de mi existencia, usarme más que como sujeto del juicio». Pero esta es una proposición idéntica, que no me descubre absolutamente nada sobre el modo de mi existencia.

imprescindible de la realidad objetiva de un concepto, o sea aquello por lo cual tan solo es el objeto dado. Mas en la intuición interna no tenemos nada permanente, pues el yo es solo la conciencia de mi pensar. Así pues, si permanecemos en el solo pensar, falta la necesaria condición para que nos apliquemos a nosotros mismos, como seres pensantes, el concepto de substancia, o sea el de un sujeto existente por sí mismo; y la simplicidad de la substancia, unida con él, desaparece también con la realidad objetiva de ese concepto y se convierte en mera unidad lógica cualitativa de la conciencia de sí mismo, en el pensar en general, sea el sujeto compuesto o no.

REFUTACION DE LA PRUEBA DE LA PERMANENCIA
DEL ALMA, DADA POR MENDELSSOHN

Este agudo filósofo advirtió pronto que los argumentos que suelen darse para demostrar que el alma (supuesto que sea un ser simple) no puede cesar de existir por *descomposición*, no son suficientes para el propósito de asegurarle la necesaria duración, puesto que podría admitirse que la existencia del alma cesa por *extinción*. En su *Fedon* trata de

librar al alma de esa extinción, que sería un verdadero aniquilamiento, confiando en demostrar que un ser simple no puede cesar de ser, pues como no puede ser disminuído y por lo tanto perder poco a poco algo de su existencia, convirtiéndose *paulatinamente* en nada (ya que no tiene partes, ni por ende pluralidad) resulta que, entre un momento en que existe y el otro momento en que ya no existe, no habría tiempo alguno, lo cual es imposible.—Pero no pensó que, aun admitiendo esa naturaleza simple del alma, por la cual esta no contiene multiplicidad de partes *unas fuera de otras* ni, por tanto magnitud extensiva, sin embargo no se le puede negar, como a ninguna cosa existente, magnitud intensiva, es decir, un grado de realidad respecto de todas sus facultades y aun en general de todo aquello que constituye la existencia. Este grado de realidad puede disminuir, pasando por infinitos grados más pequeños y así la supuesta substancia (la cosa, cuya permanencia por lo demás no está asegurada) puede convertirse en nada, no ciertamente por descomposición, pero sí por paulatino abandono (*remissio*) de sus fuerzas (y por lo

tanto por languidez, si me es permitido usar esta expresión). Pues la conciencia misma tiene siempre un grado, que siempre puede disminuir (1) y, por consiguiente también la facultad de tener conciencia de sí mismo y así todas las demás facultades.—Así pues, la permanencia del alma, como mero objeto del sentido interior, sigue sin ser demostrada y es indemostrable, aun cuando su permanencia en la vida, en donde el ser pensante (como hombre) es para sí mismo al mismo tiempo un objeto de los sentidos exteriores, resulta

(1) La claridad no es, como dicen los lógicos, la conciencia de una representación; pues un cierto grado de conciencia, aunque no alcance, sin embargo, al recuerdo, debe encontrarse en muchas representaciones oscuras, porque sin conciencia alguna no haríamos distinción en el enlace de las representaciones oscuras, cosa que podemos hacer, sin embargo, en las notas de muchos conceptos (como los de derecho y equidad) y que el músico hace cuando reúne a la vez muchos sonidos en la fantasía. Una representación es clara cuando la conciencia en ella llega a tener *conciencia de la diferencia* entre ella y otras. Si la conciencia llega a distinguir, pero no a tener conciencia de la distinción, hay que llamar la representación aún oscura. Así pues, hay infinitos grados en la conciencia, hasta su extinción.

clara por sí; pero con esto no se satisface el psicólogo racional, que acomete la empresa de demostrar por meros conceptos la absoluta permanencia del alma, incluso después de la vida. (1)

(1) Aquellos que, para iniciar una nueva posibilidad, creen haber hecho lo suficiente, asegurando que no se les puede señalar contradicción alguna en sus suposiciones (como son todos aquellos que creen conocer la posibilidad del pensar, aún después de cesada la vida, siendo así que sólo en las intuiciones empíricas en la vida humana hallan ejemplos del pensamiento) pueden quedar sumidos en gran perplejidad por virtud de otras posibilidades no más aventuradas. Así, por ejemplo, la posibilidad de dividir una *substancia simple* en varias substancias y, recíprocamente, la conjunción (*coalición*) de varias en una simple. Pues si bien la divisibilidad supone un compuesto, no exige, sin embargo, necesariamente, que sea compuesto de substancias, sino sólo de grados (de las diversas facultades) de una y la misma substancia. Así como podemos pensar todas las fuerzas y facultades del alma, incluso las de la conciencia, como disminuídas hasta la mitad, de suerte que, sin embargo, quede substancia, de igual modo podemos representarnos sin contradicción como conservada la mitad extinta, aunque no en ella, sino fuera de ella; sólo que si allí todo lo que es real en el alma y por ende tiene un grado, la existencia, pues, toda de alma, sin

Si ahora tomamos nuestras proposiciones anteriores en conexión *sintética*—y así, como valederas para todos los seres pensantes, deben ser tomadas en el sistema de la psicología racional—; si partiendo de la categoría de relación, con la proposición: «todos los seres pensantes son, como tales, sustancias», recorreremos hacia atrás la serie de las catego-

faltarle nada, ha sido reducida a la mitad, aquí, fuera de ella, se habría originado una sustancia particular. Pues la pluralidad, que ha sido dividida, existía ya antes; pero no como pluralidad de sustancias, sino de toda realidad como *quantum* de la existencia en ella, y la unidad de la sustancia era sólo un modo de existir que sólo por esa división quedó transformado en una pluralidad de subsistencia. Así podrían, a su vez, varias sustancias simples congregarse en una, sin que nada se perdiera, sino la pluralidad de subsistencia, conteniendo una el grado de realidad de todas las demás juntas. Y acaso las sustancias simples, que nos dan el fenómeno de una materia, podrían (desde luego no por influjo mecánico o químico de unas sobre otras, pero sí por un influjo desconocido de nosotros, del cual el primero sería sólo el fenómeno), por medio de una división dinámica semejante de las almas de los padres, como *magnitudes intensivas*, producir las almas de los hijos, recordando aquéllas su pérdida por coalición, con nuevo

rías, hasta cerrar el círculo, tropezamos por último con la existencia de las substancias, de cuya existencia no solo tienen aquellas proposiciones conciencia en este sistema, independientemente de cosas exteriores, sino que (con respecto a la permanencia que pertenece necesariamente al carácter de la substancia) pueden determinarla por sí mismas. De aquí se sigue, empero, que el *idealismo* es inevitable en ese mismo sistema racionalista, por lo menos el problemático; y si la existen-

material de la misma especie. Lejos de mí el intento de dar a estas fantasmagorías la menor validez; los anteriores principios de la analítica nos han enseñado de sobra a no hacer de las categorías (como la de substancia) más que un uso de experiencia. Pero si el racionalista es bastante audaz para hacer de la mera facultad de pensar (sin ninguna intuición permanente por la cual fuera dado un objeto) un ser subsistente por sí, sólo porque la unidad de la apercepción en el pensar no le permite explicación alguna por composición, ¿no sería mejor que confesase que no sabe explicar la posibilidad de una naturaleza pensante? Y si eso hace el racionalista ¿por qué el *materialista*, aun cuando para sus posibilidades no puede tampoco apoyarse en la experiencia, no ha de tener derecho a igual audacia y a hacer un uso opuesto de su principio, conservando la unidad formal de la experiencia?

cia de cosas exteriores no es exigible para la determinación de la de uno mismo en el tiempo, aquella existencia es admitida inútilmente, sin poderse dar nunca prueba de ella.

Si seguimos en cambio el *proceder analítico*, en donde el «yo pienso», como proposición que encierra ya en sí una existencia, está como dado y por tanto la modalidad sirve de base, y lo analizamos para conocer su contenido, para conocer si y cómo solamente por eso ese yo determina su existencia en el tiempo o en el espacio, entonces las proposiciones de la doctrina racional del alma comenzarían no por el concepto de un ser pensante en general, sino por una realidad; y, del modo como esta realidad es pensada, después de separado cuanto en ella es empírico, se deduciría lo que conviene a un ser pensante en general. Así lo muestra la tabla siguiente:

	1.º	
	<i>Yo pienso.</i>	
2.º		3.º
<i>Como sujeto.</i>		<i>Como sujeto simple.</i>
	4.º	
	<i>Como sujeto identico,</i>	
	en todo estado de mi pensamiento.	

Mas aquí, en la segunda proposición, no se determina si yo puedo existir y ser pensado como sujeto y no también como predicado de otro; de donde resulta que el concepto de un sujeto es tomado aquí solo lógicamente y queda sin determinar si debe entenderse por ello substancia o no. Pero en la tercera proposición, la unidad absoluta de la apercepción, el yo simple en la representación, al cual se refiere todo enlace o toda separación que constituye el pensar, adquiere importancia por sí, aun cuando nada he decidido aún acerca de la constitución del sujeto o su subsistencia. La apercepción es algo real y su simplicidad reside ya en su posibilidad. Ahora bien, en el espacio no hay nada real que sea simple; pues los puntos (que constituyen lo único simple en el espacio) son solo límites, pero no algo que sirva para constituir, como parte, el espacio. Así se sigue de aquí la imposibilidad de una definición de mi constitución (como mero sujeto pensante) sacada de los fundamentos del *materialismo*. Pero como mi existencia, en la primera proposición, es considerada como dada, puesto que no dice: «todo ser pensante existe» (lo cual significaría nece-

sidad absoluta y por tanto diría demasiado), sino solo: «*existo* pensando», resulta que es empírica y contiene la determinabilidad de mi existencia con respecto a mis representaciones en el tiempo. Pero como a su vez para esto necesito algo permanente, lo cual, en cuanto me pienso a mí mismo, no me es dado en la intuición interna, resulta que el modo como yo existo, si como substancia o como accidente, no puede ser determinado mediante esa simple conciencia de mí mismo. Así pues, si el materialismo no conviene como modo de explicación de mi existencia, el *espiritualismo* es de la misma manera insuficiente y la conclusión es que de ninguna manera, sea cual fuere, podemos conocer cosa alguna de la constitución de nuestra alma, que se refiera a la posibilidad de su existencia en general separada.

Y ¿cómo iba a ser posible pasar por encima de la experiencia, mediante la unidad de la conciencia, que nosotros no conocemos más que porque la necesitamos imprescindiblemente para la posibilidad de la experiencia? ¿Cómo iba a ser posible extender nuestro conocimiento a la naturaleza de todos los seres.

pensantes en general, por medio de la proposición empírica: «yo pienso», proposición indeterminada con respecto a toda especie de intuición?

No hay, pues, psicología racional como *doctrina*, que nos proporcione un aumento del conocimiento de nosotros mismos. Solo existe como *disciplina*, que pone a la razón especulativa en este campo límites infranqueables; por una parte, para no echarse en brazos del materialismo sin alma, y, por otra parte, para no perderse fantaseando en el espiritualismo, sin fundamento para nosotros en la vida. Más bien nos recuerda que debemos considerar esa negativa de nuestra razón a dar respuesta *satisfactoria* a las curiosas preguntas acerca de lo que sucede allende esta vida, como una advertencia de la misma, para que, apartándonos de la estéril *especulación* trascendente acerca de nuestro propio conocimiento, nos apliquemos al uso *práctico* lleno de riquezas; este, aun cuando siempre está dirigido a objetos de la experiencia, toma sin embargo sus principios de algo más alto y determina la conducta como si nuestro destino sobrepujase infinitamente la experiencia y por lo tanto la vida.

Por todo esto se ve que la psicología racional debe su origen a un simple malentendido. La unidad de la conciencia, que está a la base de las categorías, es tomada aquí, por la intuición del sujeto, como objeto, y la categoría de la substancia le es aplicada. Es empero solo la unidad en el *pensar*; por ella sola ningún objeto es dado y la categoría de la substancia no puede por tanto serle aplicada, porque esta siempre supone la *intuición* dada; ese sujeto por ende no puede ser conocido. El sujeto de las categorías no puede, por el hecho de pensarlas, recibir de sí mismo, como objeto de las categorías, un concepto; pues para pensar este, tendría que poner como base la conciencia pura de sí mismo, que es precisamente lo que ha debido ser definido. Asimismo el sujeto, en el cual tiene su fundamento originariamente la representación del tiempo, no puede por ella determinar su propia existencia en el tiempo y, si esto último no puede ser, tampoco puede tener lugar lo primero, como determinación de sí mismo (en cuanto ser pensante en general) mediante categorías (1).

(1) El «yo pienso» es, como se ha dicho, una pro-

Así desaparece un conocimiento buscado allende los límites de la experiencia posible y, sin embargo, perteneciente a lo que más interesa a la humanidad. Es una esperanza fallida, si queremos deberla a la filosofía especulativa. En esto, sin embargo, la severidad de la crítica, al mostrar la imposibilidad de decir nada dogmáticamente acerca de un objeto de la experiencia, más allá de los límites

posición empírica y contiene en sí la proposición «yo existo». Mas no puedo decir: «todo lo que piensa existe», pues la propiedad del pensar haría entonces de todos cuantos seres la posean, seres necesarios. Por eso mi existencia no puede considerarse como deducida de la proposición: «yo pienso», como creía *Descartes* (pues en ese caso tendría que precederle la proposición: «todo lo que piensa existe»), sino que es idéntica con ella. Expresa una intuición empírica indeterminada, es decir, una percepción (y demuestra, por tanto, sin embargo, que ya la sensación, perteneciente por consiguiente a la sensibilidad, está a la base de esa proposición existencial) pero precede a la experiencia, que debe determinar el objeto de la percepción, mediante la categoría, con respecto al tiempo, y la existencia no es aquí todavía categoría alguna, puesto que no tiene referencia a un objeto dado indeterminadamente, sino sólo a un objeto del cual se tiene un concepto, y se quiere saber si fuera

de la experiencia, hace a la razón en ese su interés, un servicio no pequeño, poniéndola también a cubierto de todas las posibles afirmaciones de lo contrario. Esto no puede hacerse mas que o bien demostrando apodícticamente una proposición, o bien, si esto no se hace con éxito, buscando las fuentes de tal incapacidad, las cuales, si se hallan en las necesarias limitaciones de nuestra razón, deben someter a todo enemigo a esas mismas leyes, que se oponen a todas las pretensiones de afirmación dogmática.

Sin embargo, no se ha perdido lo más mínimo de ese concepto es o no puesto ese objeto. Una percepción indeterminada significa aquí solamente algo real, que ha sido dado para el pensamiento en general, no pues como fenómeno ni tampoco como cosa en sí misma (*noúmeno*) sino como algo que existe en realidad y es señalado como tal en la proposición: «yo pienso». Pues hay que advertir que si he llamado a la proposición: «yo pienso», proposición empírica, no quiero decir por ello que el yo, en esa proposición, sea representación empírica; más bien es ésta puramente intelectual, porque pertenece al pensar en general. Pero sin ninguna representación empírica, que dé el material para el pensar, no tendría lugar el acto: «Yo pienso», y lo empírico es sólo la condición de la aplicación o uso de la facultad intelectual pura.

nimo para el derecho y aun la necesidad de admitir una vida futura, según principios del uso práctico de la razón, enlazado en esto con el especulativo; porque la mera prueba especulativa no ha podido ciertamente tener nunca en la razón común humana influjo alguno. Está hecha de tales sutilezas que la escuela misma no ha podido conservarla tanto tiempo, si no es haciéndole, como a los trompos, dar vueltas alrededor de sí misma; a los ojos de la escuela misma no proporciona esa prueba ningún fundamento permanente, sobre el cual pueda construirse algo. Las pruebas, que para el mundo son utilizables, conservan aquí todas su valor, sin disminución alguna; más bien diríamos que, al rechazar esas pretensiones dogmáticas, ganan en claridad y convicción sincera, ya que sitúan la razón en su peculiar dominio, que es la ordenación de los fines, la cual sin embargo, es al mismo tiempo ordenación de la naturaleza; la razón entonces, al mismo tiempo como facultad práctica en sí misma, sin estar limitada por las condiciones de la ordenación de la naturaleza, se vé autorizada a extender la ordenación de los fines y, con ella, nuestra propia

existencia, más allá de los límites de la experiencia y de la vida. A juzgar por la *analogía con la naturaleza* de los seres vivos en este mundo—para los cuales la razón necesariamente tiene que admitir, como principio, que no hay ningún órgano, ninguna facultad, ningún impulso, nada en suma prescindible o desproporcionado a su uso y por tanto desprovisto de fin, sino que todo es exactamente conforme a su destino en la vida—debería el hombre, que es el único que puede tener en sí el fin último de todo eso, ser la única criatura exceptuada de dicha finalidad. Pues sus facultades naturales, no solo los talentos e impulsos para hacer uso de ellas, sino principalmente la ley moral en él, superan tanto a todo provecho y utilidad posibles en esta vida, que esa ley le enseña a estimar sobre todas las cosas la mera conciencia de tener el ánimo rectamente templado, aunque falte toda ventaja y por encima incluso de la sombra fugaz de la vana gloria. Siéntese el hombre interiormente llamado a hacerse digno, por su conducta en este mundo y renunciando a muchos provechos, de ser ciudadano de otro mundo mejor, que lleva en su idea. Este ar-

gumento poderoso, nunca refutable, acompañado por un conocimiento siempre creciente de la finalidad, en todo cuanto vemos en torno, y por una visión de la inmensidad de la creación, como también por la conciencia de cierta ilimitación en la posible extensión de nuestros conocimientos, y junto a un impulso adecuado a ésta, queda siempre en pié, aún cuando debamos renunciar a conocer la necesaria perduración de nuestra existencia mediante un simple conocimiento teórico.

CONCLUSION DE LA SOLUCION DEL PARALOGISMO
PSICOLOGICO

La ilusión dialéctica en la psicología racional descansa en la confusión de una idea de la razón (de una inteligencia pura) con el concepto, en todos aspectos indeterminado, de un ser pensante en general. Me pienso a mí mismo para una experiencia posible, haciendo abstracción de toda experiencia real; y sa-co en conclusión que puedo tener conciencia de mi propia existencia, aun fuera de la experiencia y de las condiciones empíricas de la misma. Por consiguiente, confundo la posible *abstracción* de mi existencia, empíricamente

determinada, con la supuesta conciencia de una posible existencia *separada* de mi sujeto pensante, y creo conocer lo substancial en mí como sujeto transcendental, cuando solo tengo en el pensamiento la mera unidad de la conciencia que está a la base de toda determinación como mera forma del conocimiento.

El problema de explicar la comunidad del alma con el cuerpo no pertenece propiamente a la psicología de que se trata aquí, porque se propone demostrar la personalidad del alma, aun fuera de esa comunidad (después de la muerte), y es, por tanto, en su sentido propio *transcendente*, si bien se ocupa de un objeto de la experiencia, pero sólo en cuanto cesa de ser objeto de la experiencia. Sin embargo, puede darse a esto una respuesta suficiente, según nuestro concepto doctrinal. La dificultad, que ha ocasionado ese problema, consiste, como es sabido, en la presunta heterogeneidad del objeto del sentido interno (el alma) con los objetos de los sentidos externos, teniendo aquél el tiempo por condición formal de su intuición y éstos, el tiempo y el espacio. Pero si se piensa que las dos especies de objetos no se distinguen en

esto interiormente, sino sólo por cuanto la una *aparece* (es fenómeno) a la otra exteriormente y, por lo tanto, que lo que hay a la base del fenómeno de la materia, como su cosa en sí, puede acaso no ser tan heterogéneo, desaparece dicha dificultad y sólo resta la siguiente: cómo sea posible en general una comunidad de substancias. Pero resolverla es cosa que cae fuera del campo de la psicología y, sin duda alguna, fuera también del campo de todo conocimiento humano, como puede fácilmente juzgarlo el lector por lo que se ha dicho en la Analítica, acerca de las potencias y las facultades fundamentales.

OBSERVACIÓN GENERAL REFERENTE AL TRÁNSITO DE
LA PSICOLOGÍA RACIONAL A LA COSMOLOGÍA

La proposición: «yo pienso», o «yo existo pensando», es una proposición empírica. Mas a la base de una proposición semejante, hay una intuición empírica y, por consiguiente, también el objeto pensado como fenómeno; y así parece como si, según nuestra teoría, el alma se tornase por completo fenómeno, incluso en el pensamiento; y de esta suerte, nuestra

conciencia misma, como mera apariencia, no debería en realidad referirse a nada.

El pensamiento, tomado por sí mismo, es simplemente la función lógica; por lo tanto, es la simple espontaneidad del enlace de lo múltiple en una intuición meramente posible, y no presenta el sujeto de la conciencia como fenómeno, porque no toma en consideración alguna la especie de la intuición, ni si ésta es sensible o intelectual. Por tanto, yo no me represento en él ni como soy, ni como me aparezco a mí mismo, sino que me pienso como pienso cualquier objeto en general de cuya especie de intuición hago abstracción. Cuando aquí me represento a mí mismo como *sujeto* de los pensamientos o como fundamento del pensar, estas especies de representaciones no significan las categorías de la substancia o de la causa; pues éstas son las funciones del pensar (juzgar) aplicadas ya a nuestras intuiciones sensibles, las cuales serían sin duda exigidas si yo quisiera *conocerme*. Ahora bien, si yo quiero tan solo tener conciencia de mí mismo, como pensante, y dejo a un lado el cómo sea dado mi propio yo en la intuición, entonces podría ese yo ser para mí, que pien-

so (mas no en cuanto pienso) mero fenómeno; en la conciencia de mí mismo en el pensar *soy el ser mismo*, por el cual, sin embargo, nada me es dado para el pensar.

Pero la proposición «yo pienso», por cuanto significa «*yo existo pensando*», no es una mera función lógica, sino que determina el sujeto (el cual entonces es al mismo tiempo objeto) con respecto a la existencia y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición proporciona siempre el objeto, no como cosa en sí misma, sino meramente como fenómeno. En ella, pues, no hay ya sólo espontaneidad del pensar sino también receptividad de la intuición, es decir, el pensamiento de mí mismo aplicado a la intuición empírica precisamente de ese mismo sujeto. En esta intuición debería entonces el yo pensante buscar las condiciones del uso de sus funciones lógicas para las categorías de substancia, causa, etc, no solo para señalarse como objeto en sí mismo mediante el yo, sino para determinar la especie de su existencia, es decir, para conocerse como noúmeno; cosa empero imposible, puesto que la intuición empírica interna es sensible y no pro-

porciona más que datos del fenómeno—que nada dan al objeto de la *conciencia pura* para el conocimiento de su existencia separada— y solo para la experiencia puede servir.

Pero supongamos que se encuentre más adelante, no en la experiencia, pero sí en ciertas leyes (no solo reglas lógicas) del uso puro de la razón—leyes establecidas *a priori* y referentes a nuestra existencia— ocasión de suponernos enteramente *a priori legisladores* de nuestra propia *existencia* y determinantes de esa misma existencia. Descubriríamos entonces así una espontaneidad, por la cual nuestra realidad sería determinable, sin necesitar para ello las condiciones de la intuición empírica; y aquí tendríamos la convicción de que en la conciencia de nuestra existencia hay contenido *a priori* algo que puede servir para que nuestra existencia, que sólo es determinable de modo sensible, se determine con respecto a cierta facultad interior, referida a un mundo inteligible (desde luego sólo pensado).

Pero esto no dejaría lo más mínimo de detener todos los intentos en la psicología racional. Pues por medio de esa maravillosa facultad, que la conciencia de la ley moral me ma-

nifiesta, tendría ciertamente un principio puramente intelectual de la determinación de mi existencia. Pero, ¿por medio de qué predicados? Por ningunos otros que los que tienen que serme dados en la intuición sensible; y así habría caído de nuevo en la psicología racional, a saber, en la necesidad de intuiciones sensibles para proporcionar significación a mis conceptos del entendimiento: substancia, causa, etc., por donde solamente puedo tener conocimiento de mí mismo; esas intuiciones empero no pueden servirme nunca más allá del campo de la experiencia. Sin embargo estos conceptos, con respecto al uso práctico — el cual siempre está dirigido a objetos de la experiencia — tendría yo derecho a aplicarlos conformemente a la significación analógica en el uso teórico, a la libertad y al sujeto de ésta; entendiéndolo por esto solamente las funciones lógicas de sujeto y predicado, de fundamento y consecuencia, conforme a las cuales son las acciones y los efectos de tal suerte determinados, según esas leyes, que pueden siempre ser explicados con las leyes naturales, conforme a las categorías de la substancia y de la causa, aunque se originan en muy

otro principio. Esta observación se ha hecho para prevenir la mala inteligencia a que está expuesta fácilmente la teoría de la intuición del yo como fenómeno. En lo que sigue habrá ocasión de hacer uso de ello.

LIBRO SEGUNDO DE LA DIALÉCTICA TRANSCENDENTAL

CAPÍTULO SEGUNDO

LA ANTINOMÍA DE LA RAZÓN PURA

En la introducción a esta parte de nuestra obra hemos mostrado que toda ilusión transcendental de la razón pura descansa en ratiocinios dialécticos, cuyo esquema nos proporciona la lógica, en los tres modos formales del ratiocinio en general, así como las categorías encuentran su esquema lógico en las cuatro funciones de todos los juicios. La *primera especie* de esos ratiocinios sofisticos referíase a la unidad incondicionada de las *condiciones subjetivas* de todas las representaciones en general (el sujeto o alma), en correspondencia con los ratiocinios *categoricos*, cuya mayor, como principio, expresa la relación

de un predicado con un *sujeto*. La *segunda especie* del argumento dialéctico tendrá pues, como contenido, por analogía con los raciocinios *hipotéticos*, la unidad incondicionada de las condiciones objetivas en el fenómeno; así como la *tercera especie*, que vendrá en el capítulo siguiente, tendrá por tema la unidad incondicionada de las condiciones objetivas de la posibilidad de los objetos en general.

Pero es digno de notarse que el paralogismo trascendental, con respecto a la idea del sujeto de nuestro pensar, no produce ilusión más que por un lado; y no se ha podido encontrar para la afirmación de lo opuesto la mas mínima apariencia, por conceptos de razón. La ventaja está por completo de parte del pneumatismo, aún cuando éste no puede negar el defecto hereditario de convertirse en humo, a pesar de la ilusión favorable, cuando se sujeta a la prueba del fuego de la crítica.

Muy de otro modo sucede cuando aplicamos la razón a la *síntesis objetiva* de los fenómenos. Aquí piensa la razón hacer valer su principio de la unidad incondicionada, con mucha apariencia, sin duda; pero pronto se enreda en tales contradicciones, que se ve

obligada a renunciar a su exigencia, en sentido cosmológico.

Muéstrase aquí en efecto un nuevo fenómeno de la razón humana, una antítesis natural, que nadie necesita sutilizar y llenar de trampas, ya que la razón cae en ella por sí misma y sin remedio. Ciertamente es que de este modo evita la razón el sopor de una convicción ficticia, producto de una ilusión unilateral; pero al mismo tiempo cae en la tentación o de abandonarse a un desesperado escepticismo o de adoptar un dogmatismo tenaz y sostener con testarudez ciertas afirmaciones, sin dar oídos ni hacer justicia a los fundamentos de la aserción opuesta. Ambas cosas son la muerte de una sana filosofía, aunque la primera en todo caso podría llamarse la *eutanasia* de la razón pura.

Antes de exponer la escena de discordia y discusión, que esta oposición de leyes (antinomía) de la razón pura ocasiona, vamos a dar ciertas explicaciones, que pueden aclarar y justificar el método de que usamos al tratar nuestro objeto. Llamo las ideas transcendentales, por cuanto se refieren a la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos, *con-*

ceptos cósmicos; en parte, a causa precisamente de esa totalidad incondicionada, en que descansa también el concepto del universo, el cual es solo una idea; y en parte, porque se refieren solamente a la síntesis de los fenómenos, síntesis por tanto empírica, mientras que la absoluta totalidad en la síntesis de las condiciones de todas las cosas posibles en general, ocasionará un ideal de la razón pura, totalmente distinto del concepto cósmico, aún cuando en relación con él. Por eso, así como los paralogismos de la razón pura establecieron el fundamento de una psicología dialéctica, así la antinomia de la razón pura pondrá ante los ojos los principios trascendentales de una supuesta cosmología pura (racional), no para hallarla valedera y apropiársela, sino — como ya lo demuestra el nombre de oposición de la razón — para exponerla en su ilusión deslumbradora, pero falsa, como una idea que no puede unirse a ningunos fenómenos.

ANTINOMIA DE LA RAZÓN PURA

PRIMERA SECCIÓN

Sistema de las ideas cosmológicas.

Para poder enumerar esas ideas, según un principio, con precisión sistemática, hemos de advertir *primero*: que solo en el entendimiento pueden originarse conceptos puros y trascendentales y que la razón propiamente no produce ningún concepto, sino que, en todo caso, *libra al concepto intelectual* (del entendimiento) de las inevitables limitaciones de una experiencia posible y trata de extenderlo por encima de los límites de lo empírico, aún cuando en conexión con éste. Ello sucede porque la razón, para un condicionado dado, exige por el lado de las condiciones (a que el entendimiento somete todos los fenómenos de la unidad sintética) totalidad absoluta y hace por lo tanto de la categoría una idea trascendental para dar integridad absoluta a la síntesis empírica, por medio de la continuación de la misma hasta lo incondicionado (que nunca se encuentra en la experiencia, sino solo en la idea). Esto lo exige la razón según

el principio: *si lo condicionado es dado, también es dada la suma completa de las condiciones y, por lo tanto, lo absolutamente incondicionado*, por lo cual tan solo es aquello posible. Así pues, *primeramente* (1) las ideas trascendentales no serán propiamente nada más que categorías extendidas hasta lo incondicionado y podrán ponerse en una tabla, según los títulos de éstas. *Segundo*: todas las categorías no serán buenas para ello, sino solo aquellas en donde la síntesis constituya *una serie*, que habrá de ser una serie de las condiciones subordinadas (no coordinadas) para un condicionado. La totalidad absoluta es exigida por la razón solo en cuanto se refiere a la serie ascendente de las condiciones para un condicionado dado; no pues cuando se trata de la línea descendente de las consecuencias ni tampoco del agregado de condiciones coordinadas a esas consecuencias. Pues las condiciones están ya presupuestas, con respecto al condicionado dado, y hay que considerarlas

(1) Este «primeramente» resume lo anterior y es por lo tanto idéntico al «primero» estampado en cursiva algunas líneas más arriba. (N. del T).

como dadas con éste, mientras que, como las consecuencias no hacen posibles sus condiciones, sino que más bien las suponen, el progreso hacia las consecuencias (o el descenso de la condición dada a lo condicionado) no tiene que preocuparse de si la serie cesa o no y, en general, la cuestión de su totalidad no es ningún supuesto de la razón.

Así piénsase necesariamente como dado un tiempo transcurrido enteramente hasta el momento presente (aunque no es determinable por nosotros). Pero en lo que toca al futuro, como este no es condición para llegar al presente, resulta que para comprender el presente es del todo indiferente el modo de comportarnos respecto del tiempo futuro, ya le hagamos cesar en algún momento o correr hasta lo infinito. Sea la serie m, n, o , en donde n es dado como condicionado por m , pero al mismo tiempo como condición de o ; la serie asciende del condicionado n a m (l, k, j , etc...) y desciende de la condición n al condicionado o (p, q, r , etc.) pues tengo que presuponer la primera serie para considerar n como dado y, según la razón (la totalidad de las condiciones) n es posible solo mediante esa serie; pe-

ro su posibilidad no descansa en la serie siguiente *o, p, q, r*, la cual, por tanto, no puede considerarse como dada, sino sólo como doble (*dabilis*).

A la síntesis de una serie por el lado de las condiciones, o sea desde la condición que es la más próxima al fenómeno dado hasta la más lejana, la llamaremos *regresiva*; a la síntesis por el lado de lo condicionado, desde la consecuencia más próxima a la más lejana, la llamaremos *progresiva*. La primera va *in antecedentia*; la segunda, *in consequentia*. Las ideas cosmológicas, pues, se ocupan de la totalidad de la síntesis regresiva y van *in antecedentia*, pero no *in consequentia*. Si esto último ocurre, es un problema caprichoso y no necesario de la razón pura, porque para la completa comprensibilidad de lo dado en el fenómeno, necesitamos, sí, los fundamentos, pero no las consecuencias.

Para disponer ahora la tabla de las ideas según la tabla de las categorías tomemos:

Primero: los dos *quanta* originarios de toda intuición nuestra, el *tiempo* y el *espacio*. El tiempo es en sí mismo una serie (y la condición formal de todas las series) y por eso en

él, con respecto a un presente dado, hay que distinguir *a priori* los *antecedentia*, como condiciones (el pasado) de los *consequentibus* (el futuro). Por consiguiente, la idea transcendental de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones para un condicionado dado se refiere solo al tiempo pasado todo. Según la idea de la razón, todo el tiempo transcurrido es pensado necesariamente como dado, como condición del momento dado. Pero por lo que toca al espacio, no hay en él distinción alguna entre progreso y regreso, porque constituye un *agregado*, pero no una *serie*, puesto que sus partes existen todas al mismo tiempo. El presente momento puede yo considerarlo, con respecto al tiempo pasado, sólo como condicionado, pero nunca como condición de ese tiempo pasado; porque ese momento sólo se origina mediante el tiempo transcurrido (o más bien por medio del transcurrir del tiempo antecedente). Pero como las partes del espacio no están subordinadas unas a otras, sino coordinadas, resulta que una parte no es la condición de la posibilidad de la otra y el espacio no constituye como el tiempo en sí mismo una serie. Pero la síntesis de las múltiples

partes del espacio, por medio de la cual aprehendemos esto, es, sin embargo, sucesiva y ocurre por lo tanto en el tiempo y contiene una serie. Y como en esa serie de los espacios agregados (v. g. de los pies en una vara) a partir de uno dado, los otros espacios pensados además son siempre la *condición del límite* de los anteriores, resulta que *medir* un espacio debe considerarse también como una síntesis de una serie de condiciones para un condicionado dado; solo que el lado de las condiciones no se distingue en sí mismo del lado hacia el cual está lo condicionado y por consiguiente el *regressus* y el *progressus* en el espacio parecen ser idénticos. Mas porque una parte del espacio no es dada por la otra, sino sólo limitada por ella, tenemos que considerar todo espacio limitado como también condicionado, por cuanto supone otro espacio como la condición de sus límites, y así sucesivamente. Con respecto a la limitación es, pues, la marcha en el espacio también un regreso y la idea trascendental de la absoluta totalidad de la síntesis, en la serie de las condiciones, se refiere también al espacio. Puedo pues preguntar por la absoluta totalidad del fenómeno

en el espacio, como en el tiempo transcurrido. ¿Hay empero una respuesta posible a estas preguntas? Esto es lo que determinaremos luego.

Segundo: la realidad en el espacio, es decir, la *materia*, es un condicionado, cuyas condiciones internas son sus partes y cuyas condiciones remotas son las partes de las partes; hay aquí pues una síntesis regresiva, cuya absoluta totalidad exige la razón y que no puede alcanzarse más que por una división completa por la cual la realidad de la materia desaparezca en la nada o en algo que ya empero no sería materia, a saber: en lo simple. Hay aquí por consiguiente una serie de condiciones y una marcha hacia lo incondicionado.

Tercero: por lo que toca a las categorías de la relación real entre los fenómenos, la categoría de la substancia con sus accidentes no es acomodada para idea transcendental; es decir, que la razón no tiene fundamento, con respecto a ella, para ir regresivamente a las condiciones. Pues los accidentes (en cuanto son inherentes a una substancia única) están coordinados unos a otros y no constituyen

una serie. Y por lo que toca a la substancia, no están propiamente subordinados a ella, sino que son el modo de existir la substancia misma. Lo que aún podría parecer aquí una idea de la razón trascendental, sería el concepto de lo *substancial*. Pero como este no significa otra cosa que el concepto del objeto en general—el cual subsiste, por cuanto en él se piensa solo el sujeto trascendental, sin los predicados—y aquí empero se trata solo de lo incondicionado en la serie de los fenómenos, es claro que lo substancial no puede constituir un miembro de esta serie. Lo mismo puede decirse de las substancias en comunidad, que son meros agregados y no tienen ningún exponente de una serie, ya que no están subordinados unos a otros como condiciones de su posibilidad, cosa que pudo decirse de los espacios, cuyo límite no está nunca determinado en sí sino siempre por medio de otro espacio. Resta, pues, sólo la categoría de *causalidad*, que ofrece una serie de causas para un efecto dado, en la cual podemos ascender desde el efecto, como condicionado, a las causas, como condiciones, y responder a la pregunta de la razón.

Cuarto: los conceptos de lo posible, lo real y lo necesario no conducen a serie alguna, como no sea por cuanto lo *contingente* en la existencia tiene que ser considerado siempre como condicionado y, según la regla del entendimiento, implica una condición bajo la cual está necesariamente, y esta condición implica otra condición más alta, hasta que la razón encuentra la *necesidad* incondicionada en la totalidad de esa serie.

Según esto no hay más que cuatro ideas cosmológicas, conforme a los cuatro títulos de las categorías, si se toman las que implican necesariamente una serie en la síntesis de lo múltiple.

I

La absoluta integridad de la
Composición
del todo dado de todos los fenómenos

2

La absoluta integridad
de la *división*
de un todo dado en el
fenómeno

3

La absoluta integridad
del *origen*
de un fenómeno en
general

4

La absoluta integridad de la *dependencia* de la
existencia de lo mudable en el fenómeno.

Hay que advertir primero que la idea de la absoluta totalidad se refiere exclusivamente a la exposición de los *fenómenos* y por tanto no al concepto puro intelectual (del entendimiento) de un todo de las cosas en general. Aquí, pues, son ciertos fenómenos considerados como dados y la razón exige la integridad absoluta de las condiciones de su posibilidad, por cuanto éstas constituyen una serie y por lo tanto una síntesis absolutamente (es decir en todo sentido) integral, mediante la cual el fenómeno pueda ser expuesto, según leyes del entendimiento.

En segundo lugar, lo que la razón busca en esta síntesis (continuada en forma de serie y progresivamente) de las condiciones es propiamente sólo lo incondicionado o, por decirlo así, la integridad en la serie de las premisas que, juntas, no presuponen ninguna otra. Este *incondicionado* está contenido siempre en la *absoluta totalidad de la serie*, cuando esta es representada en la imaginación. Pero esta síntesis absolutamente completa es, a su vez, sólo una idea; pues no podemos saber de antemano si semejante cosa es posible en los fenómenos. Cuando nos lo representamos todo

por medio de meros conceptos del entendimiento, sin condiciones de la intuición sensible, podemos decir directamente que, para un condicionado dado, está también dada toda la serie de las condiciones subordinadas unas a otras; pues ese condicionado es dado sólo por esa serie. Pero tratándose de fenómenos, hay que hacer una limitación particular del modo como las condiciones son dadas, a saber, por la sucesiva síntesis de lo múltiple de la intuición que ha de ser completa en el regreso. Ahora bien, ¿es posible esa integridad sensible? Esto es todavía problema. Pero la idea de esa integridad se halla sin embargo en la razón, sin que se tenga en cuenta la posibilidad o imposibilidad de enlazar con ella adecuadamente conceptos empíricos. Así pues, como en la totalidad absoluta de la síntesis regresiva de lo múltiple en el fenómeno (según la guía de las categorías que la representan como una serie de condiciones para un condicionado dado) está necesariamente contenido lo incondicionado, pudiendo quedar indeciso sí y cómo esa totalidad ha de ser producida, resulta que la razón aquí toma la vía que consiste en partir de la idea de la to-

talidad, aun cuando propiamente su propósito último es lo *incondicionado*, ya lo incondicionado de toda la serie, o sólo de una parte de la misma.

Ahora bien, ese incondicionado puede pensarse o bien como consistente sólo en la serie toda, en la cual por tanto todos los miembros serían condicionados, sin excepción, y solo el todo de la serie sería absolutamente incondicionado y entonces el regreso llámase infinito; o bien lo absolutamente incondicionado es solo una parte de la serie, a la cual están subordinados los demás miembros, pero que ella (la serie) no se halla sometida a ninguna otra condición (1). En el primer caso, la serie *a parte a priori* es ilimitada (sin principio), es decir infinita y sin embargo totalmente dada,

(1) El todo absoluto de la serie de las condiciones para un condicionado dado es siempre incondicionado, porque fuera de dicha serie no hay más condiciones con respecto a las cuales pueda ser condicionado. Pero ese todo absoluto de semejante serie es solo una idea o, más bien, un concepto problemático, cuya posibilidad debe ser investigada en el sentido de averiguar el modo cómo pueda contener lo incondicionado, que es propiamente la idea trascendental que aquí importa.

pero el regreso en ella no es nunca completo y solo puede llamarse infinito potencialmente. En el segundo caso hay un primero de la serie, el cual, con respecto al tiempo transcurrido se llama el *comienzo del mundo*; con respecto al espacio, el *límite del mundo*; con respecto a las partes de un todo dado en sus límites, *lo simple*; con respecto a las causas, la absoluta *espontaneidad* (libertad); con respecto a la existencia de las cosas mudables, la absoluta *necesidad natural*.

Poseemos dos expresiones: *mundo* y *naturaleza*, que suelen a veces confundirse. La primera significa el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de su síntesis, en lo grande como en lo pequeño, es decir, tanto en el progreso de los fenómenos por composición como por división. Ese mismo mundo, empero, es llamado naturaleza, (1) en cuanto es considerado como un todo

(1) Naturaleza tomada *adjective* (*formaliter*) significa la conexión de las determinaciones de una cosa, según un principio interno de causalidad. En cambio se entiende por naturaleza *substantive* (*materialiter*) el conjunto de los fenómenos, por cuanto éstos, en virtud de un principio interior de causalidad, están en

dinámico y se atiende no a la agregación en el espacio o en tiempo, para producirla como una magnitud, sino a la unidad en la *existencia* de los fenómenos. Entonces, a la condición de lo que ocurre se llama causa; la incondicionada causalidad de la causa en el fenómeno se llama libertad y la condicionada, en cambio, se llama, en sentido estricto, causa natural. Lo condicionado en la existencia en general se llama contingente; y lo incondicionado, necesario. La incondicionada necesidad de los *fenómenos* puede llamarse necesidad natural.

Las ideas, de que ahora nos ocupamos, las he llamado más arriba ideas cosmológicas; en parte, porque se entiende por mundo el conjunto de todos los fenómenos y nuestras ideas se dirigen solo a lo incondicionado entre los fenómenos, y en parte también, porque la palabra mundo, en sentido trascendental, significa la totalidad absoluta del conjunto de las

conexión universal. En el primer sentido, háblase tan solo de la naturaleza de la materia fluida, del fuego etc... y se usa esta palabra solo *adjective*, en cambio, cuando se habla de las cosas de la naturaleza, se refiere el pensamiento a un todo subsistente.

cosas existentes, y nosotros atendemos solo a la integridad de la síntesis (aunque solo propiamente en el regreso a las condiciones). Considerando que además esas ideas son todas transcendentales y que, aun cuando no superan el objeto (a saber: los fenómenos) *según la especie*, sino que solamente se ocupan del mundo sensible (no de *noumenos*) llevan sin embargo la síntesis hasta un grado que excede a toda experiencia posible, se puede, según mi opinión, llamar a todas muy convenientemente *conceptos cósmicos*. Atendiendo a la distinción entre lo incondicionado matemático y lo incondicionado dinámico, a que tiende el regreso, llamaría yo a los dos primeros conceptos cósmicos en sentido estricto (conceptos del mundo en lo grande y en lo pequeño); y a los otros *dos les llamaría conceptos transcendentales de la naturaleza*. Esta distinción no es por ahora de muy notable importancia; pero en la continuación puede llegar a ser más importante.

ANTINOMIA DE LA RAZÓN PURA

SEGUNDA SECCIÓN

Antitética de la Razón Pura

Si tesis es un conjunto de doctrinas dogmáticas, entiendo yo por antítesis no la afirmación dogmática de lo opuesto, sino la contrariedad de los conocimientos, al parecer dogmáticos (*thesin cum antithesi*), sin que se atribuya a uno más que al otro preferente plausibilidad. La antitética no se ocupa pues de afirmaciones unilaterales, sino que considera conocimientos universales de la razón en su oposición y en las causas de esta oposición. La antitética trascendental es una investigación sobre la antinomia de la razón pura y sobre las causas y el resultado de esta antinomia. Cuando no aplicamos nuestra razón solo en el uso de los principios del entendimiento, a objetos de la experiencia, sino que osamos extenderla allende los límites de ésta, originanse teoremas *sofísticos*, que ni esperan confirmación en la experiencia, ni tienen tampoco refutación; y cada uno de ellos no solo no encierra en sí contradicción,

sino que hasta encuentra en la naturaleza de la razón condiciones que abonan su necesidad; solo que desgraciadamente el teorema opuesto tiene por su parte fundamentos de afirmación igualmente valederos y necesarios.

Las cuestiones que se ofrecen naturalmente en semejante dialéctica de la razón pura, son, pues: 1.º en qué proposiciones propiamente está la razón pura sometida a una inevitable antinomia; 2.º cuales son las causas de esta antinomia; 3.º si, sin embargo, queda abierto para la razón, y de qué manera, un camino hacia la certeza en medio de esa contradicción.

Un teorema dialéctico de la razón pura debe, según esto, diferenciarse de todas las proposiciones sofisticas por lo siguiente: que no se refiere a una cuestión arbitraria, lanzada solo con cierta intención, sino a una cuestión con la que toda razón humana, en su marcha, debe necesariamente tropezar; y segundo, que ese teorema, así como su opuesto, lleva consigo no una ilusión artificial, que desaparece tan pronto como es conocida, sino una ilusión natural e inevitable, que, aún cuando no nos venza, nos ilusiona siempre, bien que sin en-

gañarnos y, por lo tanto, aunque podemos reducirla a la impotencia, nunca conseguimos borrarla.

Semejante doctrina dialéctica se referirá no a la unidad del entendimiento en conceptos de experiencia, sino a la unidad de la razón en meras ideas; la condición de esta unidad tiene que congruir primero, como síntesis según reglas, con el entendimiento y al mismo tiempo, como unidad absoluta de las mismas, con la razón; de donde resulta que cuando es adecuada a la unidad de la razón será demasiado grande para el entendimiento y cuando es conforme al entendimiento será demasiado pequeña para la razón; por lo cual ha de surgir una oposición imposible de evitar, tómese por donde se quiera.

Estas afirmaciones sofisticas abren pues un torneo dialéctico, en donde obtiene siempre la victoria la parte a quien es permitido hacer el ataque, y en donde es derrotada seguramente la parte que se ve obligada a proceder a la defensiva. Así es que los bien armados caballeros, mantengan la buena o la mala causa, están siempre seguros de ganar la corona de la victoria, si se apresuran a obtener el

privilegio de dar el último golpe y no se obligan a aguantar un nuevo retorno del enemigo. Fácilmente se creará que este recinto ha sido pisado con frecuencia y que muchas victorias han sido ganadas por ambos lados; pero en la última, en la que decide la cuestión, siempre se ha cuidado de que el mantenedor de la buena causa conserve el terreno, prohibiendo a su adversario que siga manejando las armas. Nosotros vamos a ser jueces de campo imparciales y, por lo tanto, debemos ante todo dejar a un lado la cuestión de quien defiende la buena o la mala causa. Dejémosles combatir. Acaso cuando estén más cansados que heridos comprenderán la vanidad de su lucha y se separarán buenos amigos.

Este método, que consiste en observar una lucha de afirmaciones o, más bien, de ocasionarla, mas no para decidirse en favor de una u otra parte, sino para averiguar si el objeto de la lucha no es acaso una ilusión, tras de la cual corremos todos, sin que con ella podamos conseguir nada, aun cuando no tuviera obstáculos que vencer, ese proceder, digo, puede llamarse *método escéptico*. Es totalmente distinto del *escepticismo*, principio de una ig-

norancia artificial y sabia, que socava los fundamentos de todo conocimiento, para no dejar en parte alguna, si es posible, confianza y seguridad en el saber. Pues el método escéptico se refiere a la certeza, tratando de descubrir en una lucha como ésta, sincera por ambas partes y llevada con entendimiento, el punto de la mala inteligencia, para hacer como los prudentes legisladores que, de la perplejidad de los jueces en asuntos de derecho, sacan enseñanzas acerca de los defectos e insuficientes determinaciones que hay en sus leyes. La antinomia, que se manifiesta en la aplicación de las leyes, es, en nuestra limitada sabiduría, la mejor comprobación de la nomotética, para hacer que la razón (que en la especulación abstracta no advierte fácilmente sus faltas) atienda así a los momentos en la determinación de los principios.

Este método escéptico, empero, es esencialmente propio tan solo de la filosofía trascendental; y de él se puede prescindir en cualquier otro campo de investigación, menos en éste. En la matemática sería absurdo su uso, porque en ésta no pueden ocultarse falsas afirmaciones y hacerse invisibles, ya que las

pruebas siempre han de seguir el hilo de la intuición pura y marchar por síntesis siempre evidentes. En la filosofía experimental puede ser útil una duda que suspenda el juicio, pero al menos no hay mala inteligencia que no pueda fácilmente ser resuelta, y en la experiencia están finalmente los medios para decidir la cuestión, tarde o temprano. La moral puede dar sus principios *in concreto*, junto con las consecuencias prácticas, por lo menos en experiencias posibles, y evitar así la mala inteligencia de la abstracción. En cambio las afirmaciones transcendentales, que se precian de conocimientos dilatados más allá de toda experiencia posible, ni están en el caso de que su síntesis abstracta pueda ser dada en intuición alguna *a priori*, ni están hechas de suerte que la mala inteligencia pueda ser descubierta por una experiencia. La razón transcendental, pues, no admite otra piedra de toque que el ensayo de unir sus afirmaciones entre sí y, por tanto, la libre lucha de unas afirmaciones con otras.

Esta lucha vamos ahora a presentar. (Siguen las antinomias en el orden de las ideas transcendentales arriba citadas).

ANTINOMIA DE

PRIMERA OPOSICIÓN DE LAS

TESIS

El mundo tiene un comienzo en el tiempo y con respecto al espacio está encerrado también el límites.

PRUEBA

Admitase, en efecto que el mundo no tenga comienzo en el tiempo; así habrá transcurrido una eternidad hasta cualquier momento dado, y por tanto habrá transcurrido una serie infinita de estados subsiguientes unos a otros, de las cosas en el mundo. Ahora bien, la infinidad de una serie consiste precisamente en que nunca puede ser completada por medio de una síntesis sucesiva. Así pues, es posible una serie cósmica infinita ya transcurrida y, por tanto, un comienzo del mundo es condición necesaria de su existencia; que es lo que había que demostrar primero.

Con respecto a lo *segundo*, admitase de nuevo lo contrario y entonces el mundo será un todo infinito dado de cosas existentes a la

LA RAZÓN PURA

IDEAS TRANSCENDENTALES

ANTITESIS

El mundo no tiene comienzo ni límites en el espacio, sino que es infinito, tanto en el tiempo como en el espacio.

PRUEBA

Supóngase que tiene un comienzo. Como el comienzo es una existencia antes de la cual precede un tiempo, en que la cosa no existe, tiene que haber precedido un tiempo en que el mundo no era, es decir, un tiempo vacío. Pero en un tiempo vacío no es posible que nazca ninguna cosa, porque ninguna parte de este tiempo tiene en sí, mejor que otra, condición distintiva de la existencia mejor que de la no existencia (ya se admita que nace por sí o por otra causa). Así pues en el mundo pueden comenzar series de cosas, pero el mundo mismo no puede tener comienzo alguno; y es, por lo tanto, infinito con respecto al tiempo pasado.

Por lo que toca a lo segundo, admítase pri-

vez. Ahora bien, la magnitud de un quantum, que no está dado a toda intuición, dentro de ciertos límites (1) no puede ser pensada de ningún otro modo que por medio de las partes; y la totalidad de ese quantum ha de ser pensada por medio de la completa síntesis o por repetida adición de la unidad a sí misma. (2) Por lo tanto, para pensar como un todo el mundo que llena todos los espacios, tendría la sucesiva síntesis de las partes de un mundo infinito que ser considerada como completa, es decir, habría que considerar como transcurrido un tiempo infinito en la enumeración de todas las cosas coexistentes;

(1) Podemos intruir como un todo un quantum indeterminado, cuando está enclavado en límites, sin tener que construir la totalidad del mismo por medida, es decir, por síntesis sucesiva de sus partes. Pues los límites determinan ya la integridad, puesto que separan todo lo demás.

(2) El concepto de la totalidad, en este caso, no es otra cosa que la representación de la completa síntesis de sus partes, porque, como no podemos extraer el concepto por intuición del todo (que en este caso es imposible), solo podemos comprenderlo por la síntesis de las partes, hasta la terminación del infinito, por lo menos en la idea.

mero lo contrario: que al mundo es, en el espacio, finito y limitado; encuéntrase pues en un espacio vacío que no es limitado. Habría pues, no solo una relación de las cosas en el *espacio*, sino también de las cosas *con el espacio*. Pero como el mundo es un todo absoluto, fuera del cual no se encuentra ningún objeto de la intuición y, por tanto, ningún correlato del mundo, con el cual éste esté en relación, resultaría que la relación del mundo con el espacio vacío sería una relación con *ningún objeto*. Pero semejante relación y por tanto la limitación del mundo por el espacio vacío no es nada; así pues, el mundo no es limitado según el espacio, es decir, que respecto a la extensión es infinito. (1)

(1) El espacio es meramente la forma de la intuición externa (intuición formal), pero no un objeto real que pueda ser intuido exteriormente. El espacio, antes de las cosas todas que lo determinan (lo llenan o lo limitan) o, más bien, que dan una *intuición empírica* conforme a su forma, no es, bajo el nombre de espacio absoluto, más que la mera posibilidad de fenómenos externos, por cuanto o pueden existir en sí, o añadirse a fenómenos dados. La intuición empírica no está pues compuesta de fenómenos y de espacio (de percepción y de intuición vacía). Lo uno no es co-

lo cual es imposible. Por lo tanto, un agregado infinito de cosas reales no puede ser considerado como un todo dado y, por tanto, tampoco como dado *a la vez*. Un mundo por consiguiente *no es infinito* en su extensión en el espacio, sino que está encerrado en límites; que es lo que había que demostrar en segundo término.

OBSERVACIÓN A LA

I.—A LA TESIS

En estos argumentos contrarios, no he buscado la ilusión ni formulado, como suele decirse, una prueba de abogado, que se aprovecha de la imprudencia del adversario y acepta su apelación a una mal entendida ley, para asentar luego sus propias ilegítimas pretensiones sobre la refutación del adversario. Cada una de estas pruebas se deriva de la naturaleza de la cosa y hemos prescindido del provecho que podrían proporcionarnos las falsas conclusiones de los dogmáticos de ambas partes.

Hubiera podido también demostrar en apariencia la tesis, empleando, como suelen hacer los dogmáticos, un concepto falso de la infi-

rrelato de la síntesis de lo otro, sino que están unidos en una y la misma intuición empírica, como materia y forma de la misma. Si se quiere poner una de estas dos cosas sin la otra, (espacio sin fenómenos) nacen de aquí entonces toda suerte de vanas determinaciones de la intuición externa, que no son, sin embargo, percepciones posibles; como por ejemplo, el movimiento o la quietud del mundo en el espacio vacío infinito, determinación de la relación de ambos, que nunca puede ser percibida y que es, por tanto, el predicado de un nuevo ente de razón.

PRIMERA ANTINOMIA

II.— A LA ANTITESIS

La prueba de la infinidad de la serie cósmica dada y del conjunto del mundo, descansa en que en el caso opuesto debería constituir el límite del mundo un tiempo vacío y asimismo un espacio vacío. Ahora bién, no desconozco que se ha tratado de eludir esa consecuencia diciendo: Es posible un límite del mundo según el tiempo y el espacio, sin que haya que admitir precisamente un tiempo absoluto antes del comienzo del mundo o un espacio absoluto, extendido fuera del mundo real, lo cual es imposible. Me satisface la última parte de esta opinión de los filósofos de la escuela de Leibnitz El espacio es solo la forma de la intuición externa y no un objeto

nidad de una magnitud dada. *Infinita* es una magnitud sobre la cual no es posible ninguna mayor (es decir, sobre la cantidad de unidades contenida en ella). Ahora bien, ninguna cantidad es la mayor de todas; porque siempre pueden serle añadidas una o más unidades. Así, pues, es imposible una magnitud infinita dada y por tanto también (no solo según la serie transcurrida sino asimismo según la extensión) un mundo infinito; el mundo, pues, es limitado por ambas partes. Así hubiera podido exponer mi prueba. Pero este concepto no concuerda con lo que se entiende por un todo infinito. En el todo infinito no se representa *cuan grande* sea dicho todo; por tanto su concepto no es el concepto de un *máximum*, sino que en él es pensada su relación con una unidad cualquiera, con respecto a la cual el todo infinito es mayor que cualquier número. Según que la unidad tomada sea mayor o menor, sería pues mayor o menor el infinito. Pero la infinidad, puesto que consiste solo en la relación con esa unidad dada, seguiría siendo la misma, aun cuando desde luego no podría conocerse la magnitud absoluta del todo; de la cual aquí no se trata tampoco.

real que pueda ser intuitido externamente; no es un correlato de los fenómenos, sino la forma de los fenómenos mismos. El espacio, pues, no puede presentarse absolutamente (por sí solo) como algo determinante en la existencia de las cosas, porque no es objeto alguno, sino solo la forma de objetos posibles. Las cosas, pues, como fenómenos determinan el espacio, es decir, que de entre todos los predicados posibles del espacio (magnitud y relación), hacen que éste o aquel pertenezcan a la realidad; pero inversamente no puede el espacio, como algo que subsiste por sí, determinar la realidad de las cosas con respecto a la magnitud o a la forma, porque en sí mismo no es nada real. Así, pues, un espacio (lleno o vacío) (1) *puede ser limitado por* fenómenos; pero los fenómenos, no pueden ser *limitados por un espacio vacío* fuera de ellos. Así mismo

(1) Se advierte fácilmente que lo que se quiere decir es: *el espacio vacío, en cuanto es limitado por fenómenos*, es decir, el espacio vacío *dentro del mundo* no contradice por lo menos los principios trascendentales y puede ser con respecto a estos, admitido (aunque no por eso su posibilidad es deseguida afirmada.)

El verdadero concepto (trascendental) de la infinitud es que la síntesis sucesiva de la unidad, en la medición de un quantum, nunca pueda verificarse por *completo*. (1)

De aquí se sigue muy ciertamente que no puede haber transcurrido una eternidad de estados reales sucesivos hasta uno dado (el momento presente) y, por lo tanto, que el mundo tiene que tener un comienzo.

Con respecto a la segunda parte de la tesis, es cierto que desaparece la dificultad de una serie infinita y sin embargo transcurrida; pues lo múltiple de un mundo infinito en la extensión es dado a *un mismo tiempo*. Mas para pensar la totalidad de esa multitud, como no podemos acudir a límites, que constituyan por sí esa totalidad en la intuición, tenemos que dar cuenta de nuestro concepto, que en este caso no puede pasar del todo a la multitud determinada de las partes, sino que debe exponer la posibilidad de un todo mediante la síntesis sucesiva de las partes.

(1) Ese quantum contiene así una multitud (de unidad dada) mayor que cualquier número; este es el concepto matemático de lo infinito.

el tiempo. Ahora bien, admitido todo esto, es sin embargo innegable que si se admite un límite del mundo, ya sea según el espacio o ya según el tiempo, hay que admitir por completo estos dos absurdos: el espacio vacío fuera del mundo y el tiempo vacío antes del mundo.

Pues en lo que toca al rodeo con que se trata de eludir la consecuencia que nos hizo decir que si el mundo tuviera límites (según el tiempo y el espacio) debería el vacío infirmito determinar la existencia de cosas reales según su magnitud, consiste dicho rodeo en su fondo íntimo en esto: que, en lugar de un mundo sensible, se piensa no sé qué mundo inteligible y, en lugar del primer comienzo, (*antes de la cual antecede un tiempo del no ser*) se piensa en general una existencia, que *no presupone ninguna otra condición* en el mundo; en lugar de límites de la extensión piénsanse *limitaciones* del universo cósmico y de ese modo se excede del tiempo y del espacio. Mas aquí se trata tan solo del *mundus phaenomenon* y de su magnitud, en el cual no se puede en manera alguna hacer abstracción de dichas condiciones de la sensibi-

Mas como esta síntesis tendría que constituir una serie imposible de completar, no se puede pensar, antes de ella, ni por tanto por medio de ella, una totalidad. Pues el concepto mismo de la totalidad es, en este caso, la representación de una síntesis integra de las partes y esta integridad y por ende también el concepto de ella es imposible.

ANTINOMIA DE

SEGUNDA OPOSICIÓN DE LAS TESIS

Toda substancia compuesta, en el mundo, se compone de partes simples; y no existe nada más que lo simple o lo compuesto de lo simple.

PRUEBA

En efecto, admitid que las substancias compuestas no se compongan de partes simples;

lidad, sin suprimir la esencia de ese mundo. El mundo sensible, si es limitado, está necesariamente en el vacío infinito. Si se quiere prescindir *a priori* de éste y por lo tanto del espacio en general, como condición de la posibilidad de los fenómenos, se suprime todo el mundo sensible. En nuestro problema, este tan solo nos es dado. El *mundus intelligibilis* no es nada más que el concepto universal de un mundo en general, en el cual se hace abstracción de todas las condiciones de la intuición del mismo y con respecto al cual, por consiguiente, no es posible ninguna proposición sintética ni afirmativa, ni negativa.

LA RAZON PURA

IDEAS TRANSCENDENTALES

ANTITESIS

Ninguna cosa compuesta, en el mundo, se compone de partes simples; y no existe nada simple en el mundo.

PRUEBA

Suponed que una cosa compuesta (como substancia) lo sea de partes simples. Como toda relación exterior (y por lo tanto también toda composición de substancias) no es posi-



entonces sí en el pensamiento se suprime toda composición no quedará ninguna parte compuesta ni tampoco ninguna simple (puesto que no hay simples) y por ende nada. Por consiguiente ninguna substancia hubiera sido dada. Así pues o es imposible suprimir, en el pensamiento, toda composición, o tiene que quedar, después de suprimida ésta, algo subsistente, sin composición alguna, esto es, lo simple. En el primer caso, lo compuesto no se comprendería de substancias (porque en éstas la composición es solo una relación contingente de las substancias, sin la cual éstas deben subsistir como seres permanentes por sí). Pero como este caso contradice lo supuesto, no queda más que el segundo, a saber: que el compuesto substancial, en el mundo, se compone de partes simples.

ble más que en el espacio, lo compuesto tiene que componerse de tantas partes como haya en el espacio que ocupa. Ahora bien, el espacio no está compuesto de partes simples, sino de espacios. Debe pues cada parte del compuesto ocupar un espacio. Mas las partes absolutamente primeras de todo compuesto son simples. Así pues lo simple ocupa un espacio. Mas como todo lo real que ocupa un espacio comprende una multiplicidad de partes situadas unas fuera de otras y es, por tanto, compuesto y no ciertamente de accidentes, puesto que es un compuesto real (los accidentes no pueden, sin substancia, ser exteriores unos a otros), sino de substancias, resulta que lo simple sería un compuesto substancial, lo cual se contradice.

La segunda proposición de la antítesis—que en el mundo no existe nada simple—debe significar aquí solamente que la existencia de lo absolutamente simple no puede ser expuesta en ninguna experiencia o percepción, ni externa ni interna, y que lo absolutamente simple es solo una mera idea, cuya realidad objetiva no puede nunca ser expuesta en ninguna experiencia posible y por lo tanto que, en la exposición de los fenómenos, carece de aplicación y de objeto. En efecto vamos a admitir que para esta idea transcendental se pueda hallar un objeto de experiencia; entonces la intuición empírica de cualquier objeto

De aquí se sigue inmediatamente que las cosas del mundo son todas seres simples; que la composición es sólo un estado exterior de las cosas; y que, aun cuando nunca podemos sacar las substancias elementales por completo de ese estado de enlace y aislarlas, la razón, sin embargo, debe pensarlas como primeros sujetos de toda composición y por ende como seres simples anteriores a ésta.

tendría que ser conocida como una intuición que no contiene ningún múltiple de partes exteriores unas a otras y enlazadas en unidad. Ahora bien, la conclusión que de la no conciencia de semejante multiplicidad deduzca la total imposibilidad de la misma en intuición alguna de un objeto, no es una conclusión valedera; pero por otra parte, siendo esto último del todo necesario para la absoluta simplicidad, se sigue de aquí que la simplicidad absoluta no puede inferirse de ninguna percepción, sea cual sea. Así pues como nunca en ninguna experiencia posible puede darse algo como objeto absolutamente simple y como por otra parte el mundo sensible ha de ser considerado como el conjunto de todas las experiencias posibles, resulta que en él nada simple es dado.

Esta segunda proposición de la antítesis va mucho más lejos que la primera, ésta elimina lo simple solamente de la intuición de lo compuesto, pero aquella lo suprime en toda la naturaleza. Por eso no ha podido ser demostrada por el concepto de un objeto dado de la intuición externa (de lo compuesto), sino por la relación de este concepto con una experiencia posible en general.

OBSERVACIÓN A LA

I.—A LA TESIS

Cuando hablo de un todo que necesariamente se compone de partes simples, entiendo por ello tan solo un todo substancial, como el propio *compositum*, es decir, la unidad contingente de lo múltiple, que dado *separadamente* (al menos en el pensamiento) está puesto en un enlace recíproco y así constituye una unidad. Al espacio habría que darle propiamente el nombre no de *compositum*, sino de *totum*, porque sus partes solo son posibles en el todo y no el todo por las partes. En todo caso podría llamarse *compositum ideale*, pero no *realé*. Pero esto es solo sutileza. Como el espacio no es un compuesto de substancias (ni siquiera de accidentes reales), si suprimo en él toda composición, no debe quedar nada, ni siquiera el punto, ya que éste

SEGUNDA ANTINOMIA

II.—A L A A N T I T E S I S

Contra esta proposición de una división infinita de la materia, cuyo argumento demostrativo es meramente matemático, presentan objeciones los *monadistas*. Estos resultan ya sospechosos, en cuanto que a las más claras pruebas matemáticas no quieren darles validez de conocimientos que penetran en la constitución del espacio, como efectiva condición formal de la posibilidad de toda materia. Consideranlas sólo como inferidas de conceptos abstractos, pero caprichosos, que no podrían referirse a cosas reales. ¡Como si fuera posible pensar otra especie de intuición que la que es dada en la intuición originaria del espacio, y como si las determinaciones de este espacio *a priori* no se refiriesen al mismo tiempo a todo lo que sólo es posible por ocupar ese espacio! Si se les diese oído, habría que pensar además del punto matemático—que es simple, pero que no es parte sino solo límite de un espacio—puntos físicos que, si bien también son simples, tienen la ventaja de ocupar el espacio, como partes del mismo, por su mera agregación. No voy a repetir aquí las comunes y claras refutaciones de este absurdo, que son bastante corrientes, puesto que es totalmente baldío querer sofis-

sólo es posible como límite de un espacio (por lo tanto de un compuesto). Espacio y tiempo no se componen pues de partes simples. Lo que sólo pertenece al estado de una substancia, aun cuando tenga una magnitud (v. g. el cambio) tampoco se compone de lo simple; es decir, que cierto grado de cambio no sobreviene por medio de la adición de muchos cambios simples. La conclusión que hacemos de lo compuesto a lo simple vale solo para cosas subsistentes por sí. Mas los accidentes del estado no subsisten por sí mismos.

Se puede, por lo tanto, echar a perder la prueba de la necesidad de lo simple, como parte componente de todo compuesto substancial y por ende toda defensa de lo simple, si se le da demasiada extensión y se le quiere dar validez para todo compuesto sin distinción, como ya ha ocurrido muchas veces.

tiquear la evidencia de la matemática por medio de conceptos meramente discursivos. Básteme observar que si aquí la filosofía discute con la matemática, es porque olvida que en esta cuestión trátase solamente de *fenómenos* y de la condición de éstos. Aquí no basta, empero, encontrar, para el puro concepto intelectual de lo compuesto el concepto de lo simple, sino que para la *intuición* de lo compuesto, (la materia) hay que hallar la intuición de lo simple; y esto es, según las leyes de la sensibilidad y por ende en objetos de los sentidos, totalmente imposible. Por lo tanto, para un todo hecho de substancias y pensado por solo el entendimiento puro, puede valer desde luego que hemos de tener lo simple antes de toda composición; pero esto mismo no vale para el *totum substantiale phaenomenon*, el cual, como intuición impírica en el espacio, tiene la necesaria propiedad de que ninguna de sus partes es simple, porque ninguna de las partes del espacio es simple. Empero los monadistas han sido bastante refinados para querer resolver esta dificultad suponiendo que el espacio no es una condición de la posibilidad de los objetos de intuición externa (cuerpos), sino que éstos y la relación dinámica de las substancias en general son la condición de la posibilidad del espacio. Ahora bien, solo de los cuerpos como fenómenos tenemos un concepto; pero como tales, presu-

Por lo demás hablo aquí de lo simple, por cuanto necesariamente es dado en lo compuesto y lo simple puede resolverse en lo compuesto como componente de lo compuesto. La significación propia de la voz *monas* (según uso de Leibnitz) debiera referirse sólo a lo simple, que es dado *inmediatamente* como substancia simple (por ejemplo en la conciencia de uno mismo) y no como elemento de lo compuesto, el cual podría mejor llamarse *atomus*. Ahora bien, sólo con respecto a lo compuesto pretendo yo demostrar que las substancias simples son los elementos de las compuestas; por tanto, podría llamar la tesis de la segunda antinomia *atomística* trascendental. Mas como esta palabra se usa ya desde hace mucho tiempo para designar una especie particular de explicación de los fenómenos corporales (*molecularum*) y supone, por

ponen necesariamente el espacio como condición de la posibilidad de toda intuición externa; el recurso es pues vano y ya más arriba, en la Estética transcendental, ha sido suficientemente prevenido. Si fueran cosas en sí mismas, valdría en todo caso la prueba de los monadistas.

La segunda afirmación dialéctica tiene de particular que existe en contra suya una afirmación dogmática que, entre todas las sofisticas, es la única que emprende la tarea de probar evidentemente, en un objeto de la experiencia, la realidad de lo que considerábamos más arriba entre las meras ideas transcendentales, a saber: la absoluta simplicidad de la substancia. Esa afirmación es que el objeto del sentido interior, el yo que piensa, es una substancia absolutamente simple. Sin internarme ahora en esta cuestión (ya tratada ampliamente más arriba) baste observar que cuando algo es pensado solo como objeto, sin añadirle determinación sintética alguna de su intuición (que es lo que ocurre en la representación «yo», enteramente desnuda), no puede desde luego percibirse, en semejante representación, nada múltiple, ninguna composición. Como además los predicados, por los cuales pienso el objeto, son meramente intuiciones del sentido interno, nada puede presentarse que demuestre una multiplicidad de partes exteriores unas a otras, y por ende

tanto, conceptos empíricos, usaremos el nombre de principio dialéctico de la *monadología*.

ANTINOMIA DE

TERCERA OPOSICION DE LAS

TESIS

La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos deducidos. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad.

PRUEBA

Admitase que no hay otra causalidad más que la causalidad según leyes de la naturaleza; entonces todo lo *que ocurre* presupone un estado anterior al cual, inevitablemente y según una regla, sigue.

una composición real. La conciencia de sí mismo lleva pues consigo que, como el sujeto que piensa es al mismo tiempo su propio objeto, no puede dividirse a sí mismo (aunque sí las determinaciones que le son inherentes); pues con respecto a sí mismo todo objeto es unidad absoluta. No obstante, si ese sujeto fuera considerado *exteriormente*, como un objeto de la intuición, mostraría composición en el fenómeno. Mas así es como hay que considerarlo, cuando se quiere saber si en él hay o no una multiplicidad de partes *exteriores* unas a otras.

LA RAZON PURA

IDEAS TRANSCENDENTALES

ANTITESIS

No hay libertad alguna, sino que todo, en en el mundo, ocurre solamente según leyes de la naturaleza.

PRUEBA

Suponed que haya una libertad, en sentido transcendental, como especie particular de causalidad según la cual los acontecimientos del mundo puedan seguirse, una facultad de comenzar absolutamente un estado y por ende también una serie de consecuencias del mismo; entonces comenzará absolutamente por medio de esa espontaneidad no solo una serie, sino la determinación de esa espontaneidad misma a la producción de la serie, es

Ahora bien, ese mismo estado anterior debe ser algo que ha ocurrido (que ha llegado a ser en el tiempo, en donde antes no era); porque si siempre hubiera sido, su consecuencia no se hubiera originado, sino que también hubiera sido siempre. Así pues, la causalidad de la causa, por la cual algo ocurre, es ella misma algo *ocurrido* y que, según leyes de la naturaleza, supone a su vez un estado anterior y la causalidad de éste; éste a su vez supone otro más antiguo y así sucesivamente. Si pues todo ocurre según meras leyes de la naturaleza, no hay nunca más que un comienzo subalterno, nunca un primer comienzo y, así pues, en general, no hay integridad en la serie por el lado de las causas, engendrándose unas a otras. Ahora bien, la ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada ocurre sin causa suficiente determinada *a priori*. Así pues, la proposición de que toda causalidad solo es posible según leyes naturales, se contradice a sí misma, en su universalidad ilimitada; y esa causalidad no puede por tanto admitirse como única.

Según esto, hay que admitir una causalidad

decir que comenzará absolutamente la causalidad, de suerte que nada preceda, por donde la acción que está ocurriendo sea determinada según leyes constantes. Mas todo comienzo de acción presupone un estado de la causa no operante aún y un comienzo dinámicamente primero de la acción presupone un estado que no tenga, con el anterior de esa misma causa, ninguna conexión de causalidad, es decir, que no se siga de él en modo alguno. Así pues, la libertad transcendental es contraria a la ley causal y semejante enlace de los estados sucesivos de causas eficientes—según el cual no es posible unidad alguna de la experiencia y que por lo tanto no se encuentra en ninguna experiencia—es, por ende, un ente vano, fingido por el pensamiento.

No tenemos, pues, más que la *naturaleza*, en donde hemos de buscar la conexión y el orden de los acontecimientos del mundo. La libertad (independencia) respecto de las leyes de la naturaleza es ciertamente una *liberación* de la *coacción*, pero también del *hilo conductor* de todas las reglas. Pues no puede decirse que, en lugar de las leyes de la naturaleza, entren en la causalidad del curso del mundo leyes de la libertad; pues si ésta fuese determinada según leyes, no sería libertad, sino naturaleza. La naturaleza y la libertad transcendental diferéncianse, pues, como la legali-

por la cual algo ocurra, sin que la causa de ello sea determinada por otra causa anterior según leyes necesarias; es decir, que hay que admitir una *espontaneidad absoluta* de las causas, para comenzar *por sí* una serie de fenómenos que transcurren según leyes naturales; por lo tanto, la libertad trascendental, sin la cual en el curso mismo de la naturaleza nunca es completa la serie sucesiva de los fenómenos por el lado de las causas.

OBSERVACIÓN A LA

I.—A LA TESIS

La idea trascendental de la libertad no constituye, ni mucho menos, todo el contenido del concepto psicológico de ese nombre, el cual es en gran parte empírico; sino solamente el de la absoluta espontaneidad de la acción, como fundamento propio de la imputabilidad de la misma. Es sin embargo el obstáculo con que propiamente tropieza la filosofía, que encuentra dificultades insuperables para admitir semejante especie de causalidad incondicionada. Lo que siempre ha sumido a

dad y la anarquía; aquella, si bien impone al entendimiento la dificultad de buscar la generación de los acontecimientos siempre más allá en la serie de las causas, puesto que la causalidad en ellos es siempre condicionada, en cambio promete una unidad universal y legal de la experiencia; por el contrario la ilusión de la libertad, si bien dá descanso al entendimiento que investiga la serie de las causas, conduciéndolo a una causalidad incondicionada que comienza a operar por sí misma, en cambio rompe, porque es ciega, el hilo conductor de las reglas, que es el único que hace posible una experiencia universalmente conexa.

TERCERA ANTINOMIA

II.—A LA ANTITESIS

El defenzor de la omnipotencia de la naturaleza (*fisiocracia* transcendental), en oposición a la teoría de la libertad, afirmaría su proposición contra los racionios sofisticos de los adversarios, de la siguiente manera: *Si no admitis un comienzo primero matemáticamente, según el tiempo, en el mundo, no tenéis tampoco necesidad de buscar un comienzo primero dinámicamente según la causalidad.*



la razón especulativa en tanta perplejidad, en la cuestión de la libertad de la voluntad, es propiamente tan solo algo *trascendental* y se refiere simplemente a si puede admitirse una facultad de comenzar *por sí* una especie de cosas o estados sucesivos. No es tan necesario poder contestar a la pregunta de cómo sea posible semejante facultad; pues también en la causalidad según leyes naturales, hemos de contentarnos con conocer *a priori* que esta causalidad tiene que presuponerse aun cuando no podamos en modo alguno concebir la posibilidad de cómo, mediante cierta existencia, queda puesta la existencia de otra cosa y por eso tenemos que atenernos simplemente a la experiencia. Ahora bien, esa necesidad de un primer comienzo de una serie de fenómenos, por libertad, la hemos expuesto propiamente solo en cuanto es ella exigida para la comprensibilidad de un origen del mundo cuyos estados subsiguientes pueden empero tomarse como una secuencia según meras leyes naturales. Pero como así queda probada, sin embargo, la facultad de que una serie comience por sí en el mundo (aunque no conocida), resulta que nos es desde ahora permitido también admitir que, en el curso del mundo, distintas series, según la causalidad, comienzan por sí y atribuir a las substancias de esas series una facultad de obrar por libertad. No debe detenernos en esto una mala in-

¿Quién os manda imaginar un estado absolutamente primero del mundo y por ende un comienzo absoluto de la serie de los fenómenos, que transcurren poco a poco? ¿Quién os manda que para poder proporcionar un punto de descanso a vuestra imaginación, pongais límites a la ilimitada naturaleza? Puesto que las substancias en el mundo han existido siempre—a lo menos la unidad de la experiencia hace necesaria esta suposición—no hay dificultad alguna en admitir también que el cambio de sus estados, es decir, una serie de sus alteraciones ha existido también siempre y, por tanto, que no se puede buscar un comienzo primero ni matemática ni dinámicamente. La posibilidad de semejante derivación infinita, sin un primer miembro con respecto al cual todo lo demás sea mera subsecuencia, no puede hacerse comprensible en su posibilidad. Pero si queréis rechazar por eso este enigma de la naturaleza, os veréis obligados a rechazar muchas propiedades sintéticas fundamentales, (fuerzas fundamentales) que tampoco podéis comprender; y aun la posibilidad de una alteración en general debe ser para vosotros algo escandaloso. Pues

teligencia, a saber: que, como una serie sucesiva en el mundo no puede tener un primer comienzo más que comparativamente, puesto que siempre le precede un estado de las cosas en el mundo, resulta que un absoluto primer comienzo de las series, durante el curso del mundo, es imposible. Pues aquí no hablamos del comienzo absolutamente primero según el tiempo, sino según la causalidad. Si yo ahora (por ejemplo) enteramente libre y sin el necesario influjo determinante de las causas naturales me levanto de mi sillón, comienzo absolutamente en este acontecimiento una nueva serie con todas sus consecuencias naturales en el infinito, aun cuando, según el tiempo, este suceso no sea más que la continuación de una serie precedente. Pues esta decisión y ese acto no está en la secuencia de meros efectos naturales y no es una mera continuación de los mismos, sino que las causas naturales determinantes cesan por completo, con respecto a ese suceso, antes de aquellos efectos; el suceso sucede ciertamente a esos efectos naturales, pero no *se deriva* de ellos y, por tanto, debe llamarse comienzo absolutamente primero de una serie de fenómenos, aunque no según el tiempo y sí sólo con respecto a la causalidad.

La confirmación de esta necesidad que siente la razón de apelar en la serie de las causas naturales a un comienzo primero por libertad,

si por experiencia no halláreis que es real, nunca podríais imaginar *a priori* cómo sea posible semejante sucesión incesante de ser y no ser.

Mas, aun cuando en todo caso se concediera una facultad transcendental de la libertad para comenzar los cambios cósmicos, esta facultad debería por lo menos estar fuera del mundo (aún cuando sigue siendo una audaz pretensión la de admitir fuera del conjunto de todas las intuiciones posibles un objeto que no puede ser dado en ninguna percepción posible). Pero atribuir en el mundo mismo esa facultad a las substancias, no puede nunca ser permitido, porque entonces desaparecería en su mayor parte la conexión según leyes generales de los fenómenos determinantes unos de otros, ese nexo que llamamos naturaleza y, con él, el carácter de la verdad empírica que distingue la experiencia del sueño. Pues junto a semejante facultad de la libertad, sin ley alguna, apenas si podría pensarse una naturaleza, ya que las leyes de esta última serían sin cesar cambiadas por los influjos de la primera y el juego de los fenómenos, que, según la mera naturaleza sería regular y uni-

se advierte muy claramente por el hecho de que todos los filósofos de la antigüedad (exceptuando la escuela de Epicuro) se vieran impelidos a admitir un primer *motor* para explicar los movimientos del mundo, es decir, una causa libre que comenzase primero por sí esa serie de estados. Pues no intentaron hacer concebible un primer comienzo por mera naturaleza.

ANTINOMIA DE

CUARTA OPOSICIÓN DE LAS

TESIS

Al mundo pertenece algo que, como su parte o como su causa, es un ser absolutamente necesario.

PRUEBA

El mundo sensible, como conjunto de todos los fenómenos, contiene a la vez una serie de cambios. Pues sin esta serie, la misma representación de la serie temporal, como condición de la posibilidad del mundo sensible, no nos sería dada (1). Mas todo cambio depende de su condición, la cual le precede en

(1) El tiempo, como condición formal de la posibilidad de los cambios, precede ciertamente al mundo sensible; pero subjetivamente y en la realidad de la conciencia, esa representación, como cualquier otra, es dada por ocasión de las percepciones.

forme, quedaría confundido y sin conexión alguna.

LA RAZÓN PURA

IDEAS TRANSCENDENTALES

ANTITESIS

No existe en parte alguna un ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo, como su causa.

PRUEBA

Suponed que el mundo mismo o algo en el mundo sea un ser necesario; entonces en la serie de sus cambios o bien habría un comienzo absolutamente necesario y, por tanto, sin causa—lo cual se opone a la leyes dinámicas de la determinación de todos los fenómenos en el tiempo—, o bien la serie misma carecería de todo comienzo y, aunque contingente y condicionada en todas sus partes, sería en el todo, sin embargo, absolutamente necesaria e incondicionada—, lo cual se con-

el tiempo; y bajo esta condición el cambio es necesario. Ahora bien, todo condicionado, que es dado, presupone con respecto a su existencia una serie completa de condiciones, hasta lo absolutamente incondicionado, y solo éste es absolutamente necesario. Así, pues, debe existir algo absolutamente necesario, si existe un cambio como consecuencia suya. Mas ese algo necesario pertenece él mismo al mundo sensible. Pues suponed que esté fuera del mundo sensible; entonces la serie de los cambios del mundo tomaría su comienzo a él sin que, sin embargo, esa causa necesaria perteneciese al mundo sensible. Esto, empero, es imposible. Pues como el comienzo de una serie temporal no puede ser determinado más que por aquello que preceda en el tiempo, la suprema condición del comienzo de una serie de cambios tiene que existir en el tiempo en que esta serie aún no era (pues el comienzo es una existencia a la que precede un tiempo en el que la cosa que comienza no era aún). Así, pues, la causalidad de la causa necesaria de las alteraciones y por tanto la causa misma pertenece al tiempo y, por ende, al fenómeno (el tiempo no es posible más que en el fenómeno puesto que es su forma); por consiguiente, no puede ser pensada separada del mundo sensible, conjunto de todos los fenómenos. Así, pues, en el mundo mismo, hay contenido algo absolutamente necesario (y esto puede ser toda la serie cósmica misma o una parte de ella).

tradice a sí mismo, porque la existencia de una multiplicidad no puede ser necesaria, si ninguna parte de ella posee una existencia necesaria en sí.

Suponed, en cambio, que haya una causa absolutamente necesaria del mundo, fuera del mundo; entonces esta causa comenzaría (1) la primera, como miembro supremo en la *serie de las causas* de los cambios cósmicos, la existencia de estos y su serie. Ahora bien, tendría entonces que comenzar también a operar; su causalidad pertenecería, pues, al tiempo y, por ende, al conjunto de los fenómenos, es decir, al mundo; por consiguiente, ella misma, la causa, no estaría fuera del mundo, lo cual es contrario a la hipótesis. Así, pues, ni en el mundo, ni fuera del mundo (pero enlazado con él por enlace causal) hay ser alguno absolutamente necesario.

(1) La palabra «comenzar» es tomada en dos significaciones. La primera es *activa*, cuando la causa da comienzo (*infit*) a una serie de estados, que son su efecto. La segunda es *pasiva*, cuando la causalidad adviene (*fit*) en la causa misma. Aquí de la primera infiero la segunda.

OBSERVACION A LA

I.—A LA TESIS

Para demostrar la existencia de un ser necesario, estoy obligado a no usar aquí nada más que el argumento *cosmológico*. Este asciende de lo condicionado en el fenómeno a lo incondicionado en el concepto, considerando este incondicionado como la condición necesaria de la absoluta totalidad de la serie. Ensayar la prueba por medio de la mera idea del ser supremo de todos los seres en general, es cosa que pertenece a otro principio de la razón, principio que tendrá que presentarse particularmente.

La prueba cosmológica pura no puede exponer la existencia de un ser necesario mas que dejando al mismo tiempo indecisa la cuestión de si éste ser necesario es el mundo mismo o una cosa distinta del mundo. Pues para resolverla son necesarios principios que ya no son cosmológicos y no van en la serie de los fenómenos sino que constituyen conceptos de seres contingentes en general (por cuanto solo son considerados como objetos del entendimiento) y un principio para unir estos con un ser necesario mediante meros conceptos, todo lo cual pertenece a una filosofía *trascendente*, para lo cual no es este aún el lugar apropiado.

CUARTA ANTINOMIA

II.—A LA ANTITESIS

Si, en el ascenso en la serie de los fenómenos, se cree encontrar dificultades contra la existencia de una causa suprema absolutamente necesaria, esas dificultades no deben fundarse en meros conceptos de la existencia necesaria de una cosa en general y, por tanto, no deben ser ontológicas, sino que deben resultar del enlace causal con una serie de fenómenos, para admitir una condición de estos que es ella misma incondicionada; han de ser por consiguiente cosmológicas y deducidas según leyes empíricas. Tiene que mostrarse en efecto que el ascenso en la serie de las causas (en el mundo sensible) no puede terminar nunca en una condición empírica incondicionada y que el argumento cosmológico, sacado de la contingencia de los estados cósmicos, en virtud de sus cambios, viene a resultar contrario a la admisión de una

Pero si se comienza una vez la prueba cosmológicamente, poniendo como base de ella la serie de los fenómenos y el regreso de los mismos, según leyes empíricas de la causalidad, no se puede luego abandonarla y pasar a algo que no pertenece a la serie como miembro de ella. Pues cuando se considera que algo es condición, hay que hacerlo en el mismo sentido en que la relación entre lo condicionado y su condición fué tomada en la serie que debió conducir. por un progreso continuo, a aquella suprema condición. Si esa relación es sensible y pertenece al posible uso empírico del entendimiento, entonces la condición o causa suprema no permite inferir el regreso mas que según leyes de la sensibilidad y, por tanto, como perteneciente a la serie temporal; y el ser necesario debe ser considerado como el miembro supremo de la serie cósmica.

Y sin embargo, hay quienes se han tomado la libertad de dar ese salto (*μεταβασις εις αλλο γενοσ*). En efecto, de los cambios en el mundo se infirió la contingencia empírica, es decir la dependencia de esos cambios de causas empíricamente determinantes, y se obtuvo una serie ascendente de condiciones empíricas; lo cual estaba muy bien. Mas como aquí no se podía encontrar ningún comienzo primero ni ningún miembro supremo, abandonóse súbitamente al concepto empírico de la

causa primera que comienza absolutamente la serie.

Mas en esta antinomia se muestra un extraño contraste y es que, con los mismos argumentos con que, en la tesis, fué inferida la existencia de un ser primero, se infiere en la antítesis la no-existencia de ese ser; y con el mismo rigor. Díjose primero: *háy un ser necesario*, porque todo el tiempo pasado comprende la serie de todas las condiciones y con ella lo incondicionado (necesario). Ahora se dice: *no hay ser necesario* precisamente porque todo el tiempo transcurrido comprende la serie de todas las condiciones (las cuales a su vez son todas condicionadas). La causa de esto es la siguiente. El primer argumento mira sólo a la *totalidad absoluta* de la serie de las condiciones, cada una de las cuales determina a las otras en el tiempo y recibe así un incondicionado y necesario. En cambio, el segundo toma en consideración la *contingencia* de todo lo que, *en la serie temporal*, es determinado

contingencia y tomóse la categoría pura; la cual entonces ocasionó una serie meramente inteligible, cuya integridad descansaba en la existencia de una causa absolutamente necesaria, que, desde ahora, no estando ligada a condición sensible alguna, quedó librada también de la condición temporal, para comenzar su causalidad misma. Pero este proceder es totalmente ilegítimo, como podrá inferirse por lo que sigue.

Contingente, en el puro sentido de la categoría, es aquello cuyo opuesto contradictorio es posible. Ahora bien, de la contingencia empírica no se puede inferir aquella contingencia inteligible. Cuando algo es cambiado, su contrario (lo contrario de su estado) es, en otro tiempo, real y por tanto posible; por lo tanto no es este el opuesto contradictorio del anterior estado, para el cual se exige que, en el mismo tiempo en que el anterior estado era, fuese posible en su lugar su contrario, cosa que no puede inferirse del cambio. Un cuerpo que estaba en movimiento= A , viene a quietud= noA . De que un estado opuesto a A sigue a A , no puede empero inferirse que el opuesto contradictorio de A sea posible y por tanto que A sea contingente; pues para ello se exigiría que en el mismo tiempo en que era el movimiento, fuese posible en su lugar la quietud. Ahora bien, no sabemos mas que esto: que la quietud fué real en el tiempo si-

(porque antes de cada miembro precede un tiempo en que la condición misma debe ser, a su vez, determinada como condicionada). Así, pues, desaparece por completo todo incondicionado y toda necesidad absoluta. Pero el modo de raciocinio en ambos es del todo conforme a la razón humana común, la cual suele verse en el caso de dividirse, habiendo considerado su objeto desde dos distintos puntos de vista. El señor de *Mairan* consideró que la discusión de dos célebres astrónomos, surgida sobre una dificultad semejante acerca de la elección del punto de vista, era un fenómeno bastante digno de atención para componer sobre él un tratado especial. El uno decía: *la luna gira alrededor de su eje*, porque presenta constantemente a la tierra el mismo lado. El otro decía: *la luna no gira alrededor de su eje*, porque presenta constantemente a la tierra el mismo lado. Ambas conclusiones eran exactas, según el punto de vista que se tomara para observar los movimientos de la luna.

guiente, por tanto, posible también. Mas el movimiento, en un tiempo, y la quietud, en otro tiempo, no son opuestos contradictorios. Así pues, la sucesión de determinaciones opuestas, es decir, el cambio no demuestra la contingencia según conceptos del entendimiento puro y por lo tanto no puede conducir tampoco a la existencia de un ser necesario, según conceptos puros del entendimiento. El cambio demuestra solo la contingencia empírica, es decir, que el nuevo estado no hubiera podido tener lugar por sí mismo, sin una causa, que pertenece al tiempo anterior, en virtud de la ley de causalidad. Esa causa, aunque se admita como absolutamente necesaria, debe, de esta suerte, hallarse también en el tiempo y pertenecer a la serie de los fenómenos.

FIN DEL TOMO SEGUNDO

guiente, por tanto, posible también, que
 existiera en un tiempo, y lo que es
 otro tiempo, no son iguales. Así
 pues, la sucesión de acontecimientos
 que se da, no es el tiempo, sino que
 constituye según conceptos del tiempo
 un tiempo por lo tanto no puede haber
 un tiempo si no existe un ser necesario,
 según conceptos del tiempo, que
 lo constituye. Así pues, el tiempo no
 puede ser un tiempo, sino que es un
 tiempo, que pertenece al tiempo, y
 en virtud de la ley de causalidad. En
 consecuencia, como el tiempo es un
 tiempo, de esta suerte, hallarse también
 en el tiempo y pertenecer a la serie de los
 fenómenos.

DE LA CAUSA SEGUNDA

BIBLIOTECA
NACIONAL

BN



1000954757