

BACO DE VERULAMIO

INSTAURATIO MAGNA. PRAEFATIO.

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

* Kant puso este lema de Bacon en la segunda edición de su obra.

DEDICATORIA

A SU EXCELENCIA EL BARÓN DE ZEDLITZ

MINISTRO DE ESTADO

SEÑOR:

Fomentar el incremento de las ciencias equivale a colaborar en vuestros propios intereses, pues andan las dos cosas estrechamente unidas, no sólo a causa del elevado puesto de protector, sino también por los lazos de un entusiasta y profundo conocedor. Empleo así el medio que me es más propicio, y de que en cierto sentido dispongo, para expresar a V.E. todo mi agradecimiento por la benévola confianza que me dispensa suponiéndome capaz de poder corresponder a ella*.

A la misma benevolencia que otorgasteis a la primera edición de esta obra dedico también la segunda, y al propio tiempo toda mi carrera literaria.

De V. E.

humilde y obediente servidor

IMMANUEL KANT

Koenigsberg 23 abril 1787.

* En la dedicatoria de la primera edición, firmada a 29 de mayo de 1781, había después de este párrafo lo que sigue:

"El que gusta de la vida especulativa no tiene desco más grande que hallar en la aprobación de un juez ilustrado y apto, poderosa emulación para realizar esfuerzos no del todo inútiles, por más que su utilidad no sea inmediata y esté, por consiguiente, fuera del alcance de los del vulgo,

A un juez semejante y a su benévola atención dedico este escrito, etc."

PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN *

Tiene la razón humana el singular destino, en cierta especie de conocimientos, de verse agobiada por cuestiones de índole tal que no puede evitarlas, porque su propia naturaleza las impone, y que no puede resolver porque a su alcance no se encuentran.

No se halla en esta situación por culpa suya. Comienza su camino con principios de uso inevitable en el curso de la experiencia y que tienen toda la garantía que puede ésta darles. Con estos principios se eleva constantemente (como su propia naturaleza exige) hasta las más lejanas cuestiones. Pero comprendiendo que de esta manera queda siempre incompleta su obra, porque nunca encuentran un término final las cuestiones y los problemas, se ve obligada a recurrir a principios, a cuyo uso niega la experiencia toda garantía y que a la vez le parecen tan poco sospechosos que ni el sentido común opone dificultad alguna. Por esta razón, empero, cae en la oscuridad y en la contradicción, en donde comprende que algún oculto error las produce, pero sin que pueda por eso descubrirle, porque esos principios de que se sirve, al sobrepasar los límites de la experiencia, no reconocen como piedra de toque experiencia alguna. La arena de estas discusiones sin fin es la *metafísica*.

Hubo un tiempo que se la llamó la *reina* de todas las ciencias, y si a la intención se toma como cosa ya hecha, es manifiesto que por la extraordinaria importancia del objeto de que trataba, con toda justicia mereció tan glorioso nombre. Los vientos que en estos tiempos corren son muy contrarios a ella; por doquier se ve el desprecio en

* En la segunda edición suprimió Kant este prefacio.

que se la tiene, y la matrona rechazada y abandonada, gime como Hécuba:

Modo maxima rerum,

Tot generis natisque potens...

Nunc trabor, exul, inops.

(OVIDIO: *Metamorfosis*)

Al principio, bajo la égida de los *dogmáticos*, fué su imperio *despótico*. Pero como sus leyes todavía traían consigo rastros de anti-gua barbarie, fué poco a poco degenerando por guerras interiores en una completa anarquía, y los *escépticos*, especie de nómadas que detestan toda clase de obra que sobre el suelo aparezca sólida, demolian lentamente estas fortalezas. Y como por su ventura el número de éstos siempre fué muy limitado, nunca pudieron impedir a los dogmáticos que de nuevo reconstruyeran lo que acababa de ser demolido, aunque carecieran de unión y de plan común. En estos últimos tiempos pareció que al fin pondría término a todas esas discusiones cierta fisiología del entendimiento humano (la del célebre Locke) y que decidiría algo definitivo en lo que de legítimo y justo hubiese en aquellas pretensiones. Pero sucedió que, a pesar de derivar la tal supuesta reina su nacimiento de la plebe de la experiencia común y de ser por esa razón muy de recelar sus exigencias desde el momento que se la inventaba semejante genealogía, sostuvo con más fuerza sus pretensiones, y volvió todo a caer de nuevo en el ya envejecido y carcomido dogmatismo, con lo cual se atrajo la ciencia, como era de rigor, todo el desprecio de que se la quiso librar. Ahora, después de que todos los procedimientos (como se cree) han sido vanamente intentados, reina en las ciencias cierto tedio y total *indiferencia*, engendradora del caos y de las tinieblas que al mismo tiempo, empero, contiene el origen, o si no el preludio de su próxima transformación y mejor conocimiento y la luz de que las privó un mal entendido celo con sus oscuridades y confusiones.

Es inútil aparentar *indiferencia* por ciertas investigaciones cuyo objeto nunca podrá mirar así la naturaleza humana. Esos pretendidos

indiferentes que tanto cuidan de disfrazarse cambiando el lenguaje escolástico por el popular, desde el momento en que discurren sobre algo, caen asimismo inevitablemente en afirmaciones metafísicas, no obstante el desprecio con que aparentan mirarla. Pero esta indiferencia que se abre paso en el florecimiento de todas las ciencias, afectando precisamente a la que si fuera posible que el hombre poseyera, sería de la que con más dificultad habría de desprenderse, es un fenómeno que merece mucha atención y un detenido examen.

El hecho no es ciertamente efecto de la ligereza, antes bien del maduro juicio * de la época que no quiere seguir contentándose con un saber aparente y exige de la razón la más difícil de sus tareas, a saber: que de nuevo emprenda su propio conocimiento y establezca un tribunal que al mismo tiempo que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace todas las que sean infundadas, y no haciendo esto mediante arbitrariedades, sino según sus leyes inmutables y eternas. Y este tribunal no es otro que la *Crítica de la Razón pura*.

No entiendo por esto una crítica de libros y de sistemas, sino la de la propia facultad de la razón en general, considerada en todos los conocimientos que puede alcanzar *sin valerse de la experiencia*, y por donde también ha de resultar la posibilidad o imposibilidad de una metafísica, la determinación de sus fuentes, su extensión y sus límites, y siempre según principios.

Este camino, el único que queda ya, es el que voy a tomar. Harto halagüeño es para mí encontrarle libre de todos los errores que hasta

* Oyéense aquí y allá repetidas quejas contra la pobreza del pensamiento en nuestra época y contra la decadencia de la ciencia fundamental; mas no veo que a las que tienen bien fundamentadas sus bases, como las matemáticas, la física, etc., pueda enderezarse semejante cargo, antes al contrario, no sólo sostienen la antigua reputación de su solidez, sino que han ganado en firmeza en estos tiempos. El mismo hecho, observaríamos seguramente en los otros ramos del saber humano, si de lo primero que allí se cuidara fuera de la rectificación de sus principios. Porque esto no se ha hecho, creemos que la indiferencia, la duda, y por último, una severa crítica, son más bien muestras de un pensamiento profundo. Y nuestra época es la propia de la crítica, a la cual todo ha de someterse. En vano pretenden escapar de ella la *religión por santa* y la *legislación por majestuosa*, que excitarán entonces motivadas sospechas y no podrán exigir el sincero respeto que sólo concede la razón a lo que puede afrontar su examen público y libre.

ahora han desgarrado a la razón en su aplicación extraempírica. No he eludido en manera alguna sus problemas, disculpándome con la impotencia de la razón humana; antes bien, los he especificado todos según principios, y después de haber descubierto el punto preciso en que la razón estaba equivocada acerca de sí misma, los he resuelto a su entera satisfacción. Es verdad que la manera que he tenido de resolver esas cuestiones no es la que a la curiosidad dogmática hubiera agradado, que sólo gusta de ciertos encantos mágicos que no tienen imperio sobre mí. Pero tampoco es éste el objetivo de la destinación natural de la razón humana; deber es de la filosofía el disipar los engaños producidos por la mala inteligencia, aunque para ello sea menester destruir las más queridas y encantadoras ilusiones. En este trabajo he atendido cuidadosamente a todo y casi puedo atreverme a decir que no hay una sola cuestión metafísica que no haya yo resuelto aquí, o dado al menos la clave de su resolución. En efecto, la razón pura constituye una unidad tan perfecta, que cuando su principio es insuficiente para resolver una sola cuestión particular de las que por su propia naturaleza se propone, es menester rechazar su auxilio para cualquier otra, porque con el hecho demuestra que ninguna es de su competencia.

Al decir esto, paréceme descubrir en el semblante del lector cierto desdén por estas pretensiones aparentemente presuntuosas y arrogantes, sin parar atención en que en el fondo son infinitamente mucho más modestas que las que tiene el más insignificante de los autores de cualquier vulgarísimo programa, al anunciar la demostración de la naturaleza simple del *alma*, o la necesidad de un primer *comienzo del mundo*. Esos autores, en efecto, se comprometen a extender el conocimiento humano más allá de los límites de la experiencia posible, mientras que yo humildemente confieso que a tanto no alcanza mi poder; y en su lugar, simplemente me limito a ocuparme de la razón misma y de su puro pensar, para cuyo amplio conocimiento no tengo necesidad de ir muy lejos de mí, pues en mí lo encuentro, y sobrado ejemplo me suministra la lógica común, de que todos sus actos simples se pueden enumerar total y sistemáticamente. Toda la cuestión se reduce aquí a saber hasta dónde puedo llegar con la razón, desde el

instante en que me fueran sustraídas toda la materia de la experiencia y su concurso.

Esto por lo que corresponde a la obtención de la *perfección* de cada fin y el de la *extensión* de todos juntos, que no son arbitrarias, sino obra de la misma naturaleza del conocimiento, presentada a nosotros como materia para nuestra investigación crítica.

Restan aún la *certeza* y la *claridad*, que tocan a la forma, y que son como dos exigencias primordiales que deben hacerse al autor que en tan escabrosa empresa se arriesga.

Por lo que a la *certeza* toca, el criterio que me he impuesto ha sido no admitir en este género de consideraciones nada de *opinar*, y desechar todo lo que fuere semejante a una hipótesis, a manera de mercancía prohibida que ni al más ínfimo precio debe venderse, y que tan presto como fuere conocida debe ser confiscada. Porque caracteriza a todo conocimiento que deba valer *a priori*, el querer que se le tenga por absolutamente necesario; y todavía más ocurre esto con una determinación de los conocimientos puro *a priori* que debe servir de medida y, por consiguiente, también de ejemplo a toda certeza apodictica (filosófica). Si he cumplido lo que yo me había propuesto no es a otro que al lector mismo a quien pertenece pronunciar ese juicio, pues al autor sólo le toca exponer los principios, y nada tiene que ver con el efecto que puedan hacer en su juez. Sin embargo, para que injustamente no se atribuya cierta debilidad a estos principios, permítasele que él mismo señale los pasajes que pueden dar lugar a alguna desconfianza, aunque tengan una importancia secundaria, y prevenir con tiempo la influencia que la más mínima dificultad podría ejercer en el ánimo del lector y provocar su recelo y sus temores en otras partes capitales de la obra.

No conozco investigaciones que sean más importantes para la indagación de la facultad que nosotros llamamos Entendimiento y que a la vez determinan las reglas y los límites de su empleo, que las que he tratado en el capítulo II de la *Análítica trascendental*, con el título de *Deducción de los conceptos puros del Entendimiento*. Y son también en verdad las que más me han costado, aunque en cambio espero que no serán inútiles. Ese trabajo, que está hecho con

alguna profundidad, tiene dos partes. La una se refiere a los objetos del Entendimiento puro, y trata de demostrar y hacer comprensible el valor objetivo de sus conceptos *a priori*; por esa razón entro de lleno en mi asunto. La otra tiene por objeto considerar al propio Entendimiento puro en su posibilidad y las facultades de conocer sobre las cuales descansa; por donde se ve que aquí se le estudia en relación subjetiva. Y no obstante que este examen tiene grande importancia para mi fin capital, realmente no le pertenece con toda propiedad, porque la cuestión principal siempre sigue en pie, a saber: ¿qué es lo que Entendimiento y Razón, libres de toda experiencia, pueden conocer, y hasta dónde pueden extender ese conocimiento? y no: ¿Cómo es posible la propia facultad de pensar? Como esta última es asimismo la indagación de la causa de un efecto dado, y como contiene algo semejante a una hipótesis (por más que en el hecho así no suceda, como he de tener ocasión de mostrar), indica, hasta cierto punto, la oportunidad de que me sea permitido el *opinar*, dejando a la vez al lector la más amplia libertad para que por su parte opine como mejor le cuadre.

Por cuya razón debo hacer presente al lector que en el caso que mi deducción subjetiva no le haya convencido como yo esperaba, la deducción objetiva, en la que principalmente me ocupo, conserva siempre toda su fuerza, y que, para su efecto, no creo menester añadir nada a lo que tengo dicho en las págs. 92 y 93 *. Finalmente, por lo que a la *claridad* toca, tiene el lector el derecho de exigir, primero: la *claridad discursiva* (lógica), que es la que de *los conceptos* resulta: y en segundo lugar, la *claridad intuitiva* (estética), la que procede de *las intuiciones*, realizadas por medio de ejemplos o de otras aclaraciones concretas. A la primera he atendido suficientemente. Por la especial naturaleza de esta obra, y por causas accidentales, no he podido allanar las condiciones de la segunda, que, no por ser más secundarias, son menos justas. En el curso de mi trabajo he estado incesantemente indeciso por no saber lo que aquí debía hacer.

* Esta numeración es la que corresponde a la primera edición. El lugar citado se halla en el párrafo titulado: *Tránsito a la deducción trascendental de las categorías*. (N. del T.)

Ejemplos y aclaraciones me parecían necesarios, y en el primer bosquejo que de este trabajo hice, afluían con abundancia en los sitios pertinentes. Mas renuncié a ellos al ver las proporciones de mi trabajo y los numerosos objetos en que había de ocuparme, que por sí solos darían a mi obra demasiada extensión, aun expuestos en estilo sobrio y escolástico. Creí por este motivo que no era del caso aumentarla inoportunamente con ejemplos y aclaraciones que son de inmediata necesidad cuando existen propósitos *populares*, pensamiento que no abrigo, pues no es al vulgo a quien me dirijo, sino a los conocedores de la ciencia, que de ese auxilio no han menester; auxilio que, si bien nunca huelga, podría, tal vez, perjudicar mucho al fin que nos proponemos. El abate Terrason dice, con razón, que si un libro se mide, no por el número de las páginas, sino por el tiempo que es necesario para comprenderlo, podría decirse de muchos *que serían más cortos si no lo fueran ya tanto*. Mas, en cambio, cuando se trata de la comprensión de un amplio conjunto de conocimientos especulativos, relacionados con un solo principio, se podría también decir: *muchos libros serían más claros si no debieran serlo tanto*. Porque los medios que para dar mayor claridad se emplean, ayudan, es verdad, en *las partes*, pero a veces descomponen *el todo*, impidiendo al lector que lo abarque, y ocurre que al pintar con vivos colores las articulaciones y estructura del sistema, queda ése incognoscible, y establecida de esta suerte la imposibilidad de juzgar sobre su unidad y valor, que es lo que principalmente importa.

No pequeña atracción encontrará ya el lector, al menos eso pienso, en reunir sus esfuerzos a los del autor, teniendo por delante la perspectiva de cumplir, según el plano que a la vista tenemos, una obra grande e importante y de una manera acabada y durable. Ahora bien: la Metafísica, según los conceptos que de ella hemos de dar, es la única entre todas las ciencias que puede prometerse semejante perfección, sin que se necesite mucho tiempo ni muchos esfuerzos, aunque sí combinados y reunidos. Puede alcanzar de esta suerte tal perfección, que a la posteridad sólo reste arregarlo en la forma didáctica que más convenga a sus ideas, sin poder por eso aumentar en lo más mínimo

el contenido. Porque bien visto, ¿qué es esa obra sino el *Inventario* sistemáticamente ordenado de todo lo que poseemos mediante la *Razón pura*? Nada en esta empresa ha de pasarse por alto, pues cuanto la razón por sí misma produce no puede ocultarse y pasar inadvertido, que ella propia lo pone a la vista tan presto como se ha descubierto su principio común. La perfecta unidad de esta especie de conocimientos, compuestos como están únicamente de conceptos puros y que nada deben a la experiencia y tampoco a ninguna intuición particular que hacia alguna experiencia determinada inclinara pudiera, influyendo en su aumento o extensión, hacen esta completa integridad, no sólo factible, sino también necesaria.

Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.

(PERSIUS)

Espero hacer ese sistema de la Razón pura (especulativa) con el título de *Metafísica de la naturaleza*, que no ha de tener la mitad de la extensión que la crítica ésta, aunque por el contenido sea harto más rica. Esto se debe a que la crítica tiene antes que mostrar sus fuentes y las condiciones de su posibilidad, y además limpiar y allanar el terreno. Si en este trabajo espero del lector la paciencia e imparcialidad de un juez, allí he de necesitar de la benevolencia y auxilio de un colaborador; pues por completa que fuera la manera como han sido expuestos en la crítica los principios que para el sistema han de servir, la presentación del sistema exige que no se omita ninguno de los conceptos derivados, que no pueden traerse a priori y que es preciso buscar poco a poco. Además, como ya toda la síntesis de los conceptos estará agotada en la crítica, se exigirá en el sistema que se haga otro tanto con el análisis. Lo cual después de todo facilita y ameniza el trabajo.

PREFACIO DE LA SEGUNDA EDICIÓN

(1787)

Si en el trabajo de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón se sigue o no la senda segura de la ciencia, cosa es que por los resultados bien pronto se juzga. Si después de mil disposiciones y preparativos se encuentra detenido en el momento de alcanzar el fin, o si para llegar hasta él, se exige de continuo el retroceder y de nuevo emprender otro camino, o si no es posible poner acordes a los diferentes colaboradores sobre la manera de proseguir el fin común, es preciso convencerse que el tal estudio está muy lejos de haber entrado en la segura senda de la ciencia, y que cuanto se ha estado haciendo es un simple ensayo. Y constituye un servicio para la razón descubrir en dónde será posible hallar este camino, aun a costa de abandonar, como cosa vana, mucho de lo que se ha englobado sin reflexión en el fin propuesto.

Que la Lógica ha entrado en esta segura vía desde los tiempos más antiguos lo prueba el que desde Aristóteles no ha tenido que retroceder un solo paso, a no ser que se considere que ha habido perfección al despojarla de algunas sutilezas inútiles, o al darle una claridad más acabada en la exposición, cosas que más pertenecen a la elegancia que a la seguridad de la ciencia. Es también digno de atención que tampoco haya podido dar hasta ahora, ningún paso hacia adelante, y que, según toda apariencia, parece ya cerrada y acabada. Cuando algunos modernos han tratado de extenderla introduciendo capítulos, ya de *psicología*, sobre las diversas facultades de conocer (imaginación, ingenio); ya de *metafísica*, sobre el origen del conocimiento, o sobre las diferentes especies de certidumbre, según la diversidad de los objetos (idealismo, escepticismo, etc.); ya de *antropología*, sobre los prejuicios (sus causas y remedios), sólo han hecho palpable la ignorancia que tienen de la propia naturaleza de esta ciencia. Cuando se traspasan los límites de una ciencia y se entra en otra, no es un aumento lo que se produce, antes bien una desnaturalización. Los límites de la Lógica están claramente determinados, al

ser una ciencia que sólo expone y demuestra rigurosamente las reglas formales de todo pensar (ya sea éste *a priori* o empírico, ya tenga tal origen u objeto, ya encuentre en nuestro espíritu obstáculos naturales o accidentales).

Si tan ventajosa es la situación de la Lógica, débelo únicamente a los puntos a que se limita, que la autorizan y hasta la obligan a hacer abstracción de todos los objetos de conocimiento y de sus diferencias, de suerte que el entendimiento sólo tiene que ocuparse en sí propio y en su forma. Pero para la Razón, que no sólo se ocupa en sí, sino también en los objetos, ha debido ser empresa más difícil entrar en las verdaderas vías de la ciencia. La Lógica sirve por ese motivo de propedéutica, y es una especie de vestíbulo para las ciencias; y así, al hablar de conocimientos, se tiene ya supuesta una Lógica que los juzga, aunque por otra parte sea necesario acudir a las ciencias objetivas y propiamente dichas para adquirir un verdadero conocimiento.

Ahora, al existir lo que decimos Razón en estas ciencias, es preciso que algo sea conocido *a priori*. El conocimiento éste puede relacionarse con sus objetos de dos maneras: o simplemente para determinar éste y su concepto (que en otra parte debe haberse dado), o para realizarlo. El primero es un conocimiento teórico de la Razón; el segundo un conocimiento práctico. En ambos casos la parte para del conocimiento, más grande o más pequeña, y que es aquella en donde la Razón determina absolutamente *a priori* su objeto, merece que se la estudie antes y por separado, a fin de no mezclarla con lo que otras fuentes aporten, pues es una hacienda mal entendida la de gastar ciegamente lo que se percibe; que después no se sabe distinguir, cuando las circunstancias apuran, la parte de gastos que hay que disminuir de la otra que las entradas pueden sostener.

Las matemáticas y la física son dos conocimientos teóricos de la Razón, que determinan *a priori* sus objetos; la primera de un modo completamente puro; la segunda, por lo menos en parte, y después a medida que lo permiten otras fuentes de conocimiento, que no son la Razón.

Las matemáticas, desde los tiempos más remotos a que alcanza

la historia de la Razón humana en la maravillosa Grecia, han seguido siempre el seguro camino de la ciencia. No se crea, empero, que haya sido para esa ciencia tan fácil como para la Lógica, donde la Razón sólo en sí misma se ocupa, descubrir su real camino, o mejor dicho, construirse, pues me inclino a creer que por largo tiempo (particularmente entre los egipcios) fué un mero tanteo, y que el gran cambio que experimentó, debe atribuirse a una revolución producida por el feliz éxito de un ensayo que algún hombre hacía, acertando con él a entrar en el camino que debía tomarse para no errar por más tiempo, y que desde ese momento quedaron abiertas y trazadas las vías seguras de la ciencia. La historia de esta revolución en el pensamiento y la del hombre dichoso que la efectuó, con ser aún más notables que el descubrimiento del camino por el célebre cabo, no han llegado a nosotros. Según las noticias que Diógenes de Laercia nos transmite, no debió pasar inadvertida para los matemáticos la grandísima importancia del cambio que sufrió esa ciencia al entrar en el nuevo camino, antes al contrario, vemos que se guardó eterna memoria del que se supone fué inventor de los elementos más simples de la demostración geométrica, y que, según el juicio común, no han menester prueba alguna. El primero que demostró el triángulo isósceles* (llámese Thales o como se quiera) dió un gran paso. Por el hecho observó que para conocer las propiedades de una figura, no convenía guiarse por lo que en la figura contemplaba, y menos en su simple concepto, que lo que le correspondía es señalar lo que él mismo había introducido con su pensamiento según conceptos *a priori* y expuesto (por construcción). Vió también que, si algo con certeza quería saber *a priori*, no admitiera cosa que no fuere consecuencia necesaria de lo que él mismo, por medio de su concepto, había puesto en el objeto.

No sucedió lo mismo con la Física, que hubo de tardar mucho más tiempo en encontrar las grandes vías de la ciencia; pues apenas

* Aunque en el texto dice equilátero, bien se advierte el error que, por otra parte, Kant hizo notar a G. Schütz, en una carta que le dirigió el 25 de enero de 1787. Así lo reconocen Rosenkranz, Hartenstein, Kirchmann y cuantos han publicado ediciones de las obras de Kant. (N. del T.)

Este siglo y medio que la proposición del profundo Bacon de Verulam causó este descubrimiento o por lo menos dió pie, por estar ya muy preparado el camino; pero de todas suertes fué una completa revolución del pensamiento. Sólo hablo aquí de la física que se funda en principios empíricos.

Quando Galileo hizo rodar sobre un plano inclinado las bolas cuyo peso había señalado, o quando Torricelli hizo que el aire soportara un peso que él sabía igual a una columna de agua que le era conocida, o quando más tarde Stahl transformó metales en sales y éstas en metal, quitándole o volviéndole a poner algo *, puede decirse que para los físicos apareció un nuevo día. Se comprendió que la razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes; que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a que responda a lo que la propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje. De otro modo no sería posible coordinar en una ley necesaria observaciones accidentales que al azar se han hecho sin plan ni dirección, cuando precisamente es lo que la razón busca y necesita. La razón se presenta ante la naturaleza, por decirlo así, llevando en una mano sus principios (que son los solos que pueden convertir en leyes a fenómenos entre sí acordes), y en la otra, las experiencias que por esos principios ha establecido; haciendo esto, podrá saber algo de ella, y ciertamente que no a la manera de un escolar que deja al maestro decir cuanto le place, antes bien, como verdadero juez, que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les dirige. De suerte, que si bien se advierte debe la física toda la provechosa revolución de sus pensamientos a la ocurrencia de que sólo debe buscar en la Naturaleza (no inventar) aquello que la Razón misma puso en conformidad con lo que se desea saber, y que por sí sola no sería factible alcanzar. A esta revolución debe principalmente la física haber entrado en el seguro camino de la ciencia, después de haber sido por largos siglos un simple ensayo y tanteo.

La Metafísica, aislado conocimiento especulativo de la Razón,

* No sigo rigurosamente el curso de la historia del método experimental, cuyos primeros comienzos no son todavía muy bien conocidos.

que nada toma de las enseñanzas de la Experiencia y que sólo se sirve de simples conceptos (no como las Matemáticas, mediante aplicación de los conceptos a la intuición), donde, pues, la razón debe ser su propio discípulo, no tiene la dicha de haber podido entrar en el seguro camino de una ciencia; ésta, que es de las ciencias la más antigua y de tal naturaleza, que aun sumiéndose las restantes en las tinieblas de una destructora barbarie, jamás dejaría de existir! Pero en esa ciencia la Razón tropieza con las mayores dificultades aun para comprender a priori las leyes que la más vulgar experiencia confirma (como ella pretende). Así, que el camino que se traza no es firme ni seguro, y mil veces es menester de nuevo rehacerlo, pues no conduce a donde se deseaba llegar.

Y por lo que toca a la armonía de las afirmaciones entre sus adeptos, está tan lejos de ello, que más bien parece campo de combate hecho expresamente para ejercitar en asaltos sus fuerzas, en donde nunca ha adquirido uno de los combatientes el más reducido terreno para edificar con alguna duración el fruto de su victoria. Es necesario que nos convenzamos de que la marcha de ella ha sido hasta ahora incierta, el de un tanteo (*Herrantäpfen*), y hecha, lo que es lo peor, por medio de simples conceptos.

¿En qué consiste, pues, que la ciencia aún no ha podido encontrar aquí un camino seguro? ¿Es acaso imposible? ¿Por qué la Naturaleza incita a nuestra Razón, con esos incansables esfuerzos, hacia ese camino, como si ése fuera su más principal negocio? Todavía, ¡cuán poco fundamento tenemos para confiarnos a nuestra razón; ella, que no sólo nos abandona en el asunto que más nuestro afán de saber excita, sino que hasta ahora ha carecido de dicho camino? Pero entonces, ¿qué indicio tenemos para esperar que las nuevas investigaciones nos harán más dichosos que los que nos han precedido?

Con el ejemplo de las matemáticas y la física, que son hoy lo que son, por efecto de una revolución en un solo momento hecha, podríamos creer que el hecho es muy importante, y que merece se reflexione sobre el punto esencial del cambio de método que tan ventajoso les ha sido, y que acaso fuera bueno imitarlas, al menos en

tanto cuanto lo permite la analogía que entre ellas (conocimientos racionales) y la Metafísica existe. Hasta nuestros días se ha admitido que todos nuestros conocimientos deben regularse por los objetos. Pero también han fracasado por esa suposición cuantos ensayos se han hecho de establecer por concepto algo *a priori* sobre esos objetos, lo cual, en verdad, extendería nuestro conocimiento. Ensáyese, pues, aún a ver si no tendríamos mejor éxito en los problemas de la Metafísica, aceptando que los objetos sean los que deban regularse por nuestros conocimientos, lo cual conforma ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de esos objetos, el cual asegura algo de ellos antes que nos sean dados. Sucede aquí lo que con el primer pensamiento de Copérnico, que, no pudiendo explicarse bien los movimientos del cielo, si admitía que todo el sistema sideral tornaba alrededor del contemplador, probó si no sería mejor suponer que era el espectador el que tornaba y los astros los que se hallaban inmóviles. Púedese hacer con la Metafísica un ensayo semejante, en lo que toca a la *intuición* de los objetos. Si la intuición debe regularse por la naturaleza de los objetos, yo no comprendo entonces cómo puede saberse de ellos algo *a priori*; pero, réglese el objeto (como objeto de los sentidos) por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva, y entonces podré representarme perfectamente esa posibilidad.—Mas como yo no puedo quedarme en esas intuiciones, si es que han de ser conocimientos, sino que en tanto que son representaciones debo referirlas a alguna cosa que sea objeto, y como estos últimos deben ser determinados por ellas, he de admitir, o que los *Conceptos*, por los cuales cumplo esa determinación, se regulan también por los objetos, lo cual me pone otra vez en el mismo apuro de saber cómo puedo conocer algo de ellos *a priori*, o reconocer que los objetos, o lo que es lo mismo, que la *Experiencia*—en la cual únicamente (como objetos dados) pueden ser conocidos—, se regula por estos conceptos, en lo que veo inmediatamente una manera más fácil de salir del apuro. En efecto, la Experiencia misma es una especie de Conocimiento, que exige la presencia del Entendimiento, cuya regla tengo que suponer en mí antes de que ningún objeto me sea dado, y por consiguiente *a priori*. Esta se manifiesta por medio de conceptos *a priori*, que sirven, por lo tanto,

para regular necesariamente a todos los objetos de la Experiencia, y con los cuales tienen también que conformar. Por lo que a los objetos toca, al ser sólo pensados por la Razón, y esto de una manera necesaria, pero sin poder en modo alguno darse en la Experiencia (por lo menos de la manera como la Razón los piensa), los ensayos que se han hecho para pensarlos (pues deben poderse pensar) suministrarán, según esto, una magnífica piedra de toque para lo que tomamos como método ^{según los} ~~váritable~~ ^{casos de} de la manera de pensar*, a saber, que sólo conocemos *a priori* en las cosas lo que hemos puesto en ellas**.

Este ensayo suministra lo que se pide y asegura a la Metafísica en su primera parte la vía segura de una ciencia, pues en ella sólo se ocupa de conceptos *a priori*, cuyos correspondientes objetos pueden ser dados en una experiencia que conforme con estos conceptos. En efecto, según este cambio de método en el modo de pensar, puede explicarse claramente la posibilidad de un conocimiento *a priori*, y lo que aún es más, dar pruebas suficientes de las leyes que fundamentan *a priori* la naturaleza, considerada ésta como el conjunto de los objetos de la Experiencia; cosas ambas totalmente imposibles según el procedimiento hasta ahora empleado. Pero resulta de esta deducción de nuestra facultad de conocer *a priori* en la primera parte de la

* "... was wir als die veränderte Methode der Denkkungssart annehmen..." dice Kant; esto es, "lo que consideramos como un cambio de método en la manera de pensar", o "lo que tenemos por un método modificado", etc. La traducción de Perojo no refleja fielmente el original aquí. (Nota de esta edición.)

** Este método, tomado de los físicos, consiste, pues, en indagar los elementos de la Razón pura en aquello que se puede confirmar o refutar por un experimento. Mas para la prueba de las proposiciones de la Razón pura, particularmente cuando han traspasado los límites de toda Experiencia posible, no se pueden hacer experimentos con *Objetos* (como en la Física);—por lo tanto, eso sólo será factible con *Conceptos* y *Principios* que admitimos *a priori*, es decir, instituyéndolos de modo que los mismos objetos sean, *por una parte*, objetos de los sentidos y del entendimiento, es decir, de la Experiencia; y *por otra parte*, únicamente como objetos que sólo se piensan, y de la sola Razón aislada y reforzándose en ir aún más allá de los límites de la Experiencia; por lo tanto, pueden ser considerados desde dos partes distintas. Hállase, pues, que cuando se considera a las cosas desde ese doble punto de vista, se obtiene la conformidad con el Principio de la Razón pura; mientras que bajo uno solo causan una inevitable contradicción de la Razón consigo misma, y el experimento decide entonces en pro de la exactitud de aquella distinción.

Metafísica un producto extraño y en apariencia perjudicial al fin que se propone la segunda parte, a saber: que nosotros no podemos con él traspasar los límites de la Experiencia, lo que es sin embargo el capital asunto de esta ciencia. Mas aquí precisamente da el experimento una contraprueba de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional *a priori*, a saber: que éste sólo se refiere a fenómenos, dejándonos sin conocer a la cosa en sí, por más que para sí misma sea real. Porque lo que nos impulsa de una manera necesaria a ir más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es lo incondicionado* que la Razón necesariamente exige a la cosa en sí y con pleno derecho a todo lo condicionado; pidiendo así la perfección de la serie de las condiciones. Hallase, pues, cuando se admite que nuestro conocimiento empírico se regula por los objetos como cosas en sí, que lo incondicional no puede concebirse sin contradicción; al contrario, admitiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se regula por éstas como si fueran cosas en sí, sino que estos objetos, como fenómenos que son, se regulan por nuestra manera de representar, desaparece entonces la contradicción. Y si consecuentemente se admite que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en tanto que nos son conocidas (nos son dadas), sino en tanto que no nos son conocidas, es decir, en las cosas en sí, queda entonces demostrado que lo que antes sólo habíamos admitido como ensayo, está perfectamente establecido**. Pero después de haber rehusado a la Razón especulativa todo progreso en el campo de lo suprasensible, queda todavía por indagar si no hay en su conocimiento práctico datos que le permitan determinar el concepto racional y trascendente de lo absoluto y de qué

* *Unbedingt*, sin condición, es decir, lo absoluto. (N. del T.)

** Este experimento de la Razón pura tiene mucho de semejante con el químico, al que muchas veces se llama ensayo de *reducción*, o en general el *procedimiento sintético*. El análisis del metafísico divide el conocimiento puro *a priori* en dos elementos muy distintos, a saber: el de las cosas como fenómenos, y el de las cosas en sí mismas. La *dialéctica* une ambas de nuevo para la conformidad con la idea racional y necesaria de lo incondicionado y halla que esta conformidad nunca puede tener lugar sino por medio de aquella distinción que es, por tanto, verdadera.

manera puede extender, conforme con el deseo de la metafísica, nuestro conocimiento *a priori* más allá de los límites de la experiencia, aunque sólo en su sentido práctico. Con el procedimiento indicado, la Razón especulativa nos ha dejado al menos un lugar para esa extensión, aunque vacío y sin haberlo podido llenar ella misma; pero lo tenemos y a nosotros nos toca y hasta se nos excita a que lo llenemos por medio de datos prácticos y siempre que tengamos medios de llevar la empresa a feliz término*.

La obra de la Crítica de la Razón pura especulativa consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido en la Metafísica, y realizar de este modo una revolución semejante a la que han experimentado la Física y Geometría. Es por sí un tratado del método y no un sistema de la ciencia misma, aunque a la vez traza todos sus contornos, así en lo que a sus límites se refiere, como a toda su estructura interior. Porque la Razón pura especulativa tiene la particularidad de que puede y debe justipreciar su propio poder por las diferentes maneras que emplea en la elección de objetos de pensar y numerar perfectamente todas las clases de problemas que se presentan, trazando de esta suerte todo el plan de un sistema de metafísica. Y puede realizarlo, porque, en lo que al primer punto toca, no puede atribuirse en el conocimiento *a priori* a los objetos más que lo que el sujeto pensante saca de sí mismo; y por lo que al segundo respecta, la Razón pura, en relación a los principios del conocimiento, constituye en sí misma una unidad completamente aparte, en la que cada miembro existe para los otros, así como en un cuerpo organizado, y los

* Así demostraron las leyes centrales del movimiento de los cuerpos celestes la decidida certeza de lo que en principio Copérnico sólo tomó como hipótesis, e hicieron ver al mismo tiempo la fuerza invisible que une el Universo (la atracción *newtoniana*), la cual nunca hubiera sido descubierta si el primero no se hubiera atrevido, obrando en contra de los sentidos, pero de la verdadera manera, a buscar los movimientos observados, no en los objetos celestes, sino en su espectador. La variación de método que yo propongo en la crítica, semejante como ya he dicho a aquella hipótesis, aunque en el tratado mismo esté probada su verdad, no hipotéticamente, sino de una manera apodictica con la naturaleza de nuestras representaciones de espacio y tiempo y con los conceptos elementales del entendimiento. La presente aquí en el prefacio como hipótesis, a fin de hacer notar el carácter hipotético que siempre tienen todos los ensayos en las reformas de esta clase.

otros para cada uno, y donde no puede aceptarse con plena seguridad ningún principio bajo una sola relación, sin ser al mismo tiempo examinado bajo todas las relaciones del uso todo de la Razon pura. Para esto tiene la Metafisica la rara fortuna que ninguna otra ciencia racional que se ocupa con objetos (porque la Logica sólo trata de la forma del pensar en general) posee, y que consiste en que, una vez que se la encauce, mediante esta Critica, en las vias seguras de la ciencia, abarcará por completo todo el campo del conocimiento que le pertenece, dando término a su obra, que transmitirá después a la posteridad, a manera de patrimonio que no es ya susceptible de incremento, por cuanto sólo tiene que tratar de los principios y límites de su aplicación, la cual a su vez ha sido determinada por ella misma. La Metafisica es, pues, susceptible de esta perfección, en tanto que es ciencia fundamental, y de ella puede decirse:

Nil actum reputans, si quid superesset agendum.

Pero, ¿qué tesoro es éste — se preguntará — el que pensamos legar a la posteridad en una metafísica así depurada por la crítica, pero también inmovilizada? Al hojear superficialmente este libro va a creerse que toda su utilidad es meramente *negativa*, es decir, que sólo nos sirve para vivir apercibidos de que nunca osaremos traspasar con la Razon especulativa los límites de la Experiencia. Ésta es, en efecto, su primera utilidad. Mas se advertirá que es también *positiva*, así que se comprenda que los principios con los que puede la Razon especulativa ir más allá de esos límites, no producen una verdadera ampliación, sino includiblemente una restricción del empleo de nuestra razón, amenazando así extender a todas las cosas los límites de la sensibilidad, a la que propiamente pertenecen, y concluir de este modo con el uso puro (práctico) de la Razon. De aquí que una Critica que limita a la Razon en su empleo especulativo, sea en efecto, *negativa*; pero si al mismo tiempo evita el obstáculo que limita aquel empleo o hasta amenaza destruirlo, adquiere realmente una utilidad *positiva*, y de las de más grande importancia. Esto se comprenderá tan pronto

como lleguemos a convencernos de que existe una aplicación práctica, y absolutamente necesaria, de la Razon pura (la aplicación moral), en donde se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y para lo que en nada necesita del auxilio de la Razon especulativa, por más que deba, empero, guardarse de no oponérsele, a fin de no caer en contradicción consigo misma. Negar utilidad *positiva* a esta obra de la Critica, equivale a afirmar que la policia no presta un servicio positivo porque su función principal consiste en impedir las arbitrariedades que respectivamente pueden temer los ciudadanos, y hacer que cada uno pueda segura y tranquilamente ocuparse en sus negocios. En la parte analítica se demostrará que *Tiempo y Espacio son sólo formas de la intuición sensible*; por consiguiente, que no son nada más que condiciones de la existencia de las cosas en tanto que son fenómenos; también se verá que nosotros no poseemos ningún concepto intelectual; tampoco, por tanto, ningún elemento para el conocimiento de las cosas hasta que se haya dado a esos conceptos la intuición que les corresponde, y que, por consecuencia, no podemos tener conocimiento de los objetos como cosas en sí, sino en tanto que son objetos de la intuición sensible, es decir, como fenómenos. De esa parte analítica resultará desde luego que todo conocimiento especulativo posible de la Razon debe limitarse únicamente a los objetos de la Experiencia. Es preciso también que se note que aunque aquí se dice que no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí, que queda reservado que, por lo menos, pueden *pensarse* *. Pues si así no fuera, se seguirá de ahí la absurda proposición de que habría apariencias (fenómenos) sin algo que en ellos apareciera. Supóngase ahora que no se hubiera hecho la necesaria distinción que nuestra Critica ha

* Para *conocer* un objeto se exige que podamos demostrar su posibilidad (ya por el testimonio de la experiencia de su realidad, o *a priori* por la Razon). Pero yo puedo *pensar* lo que quiera, con tal que no me ponga en contradicción conmigo mismo, es decir, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar si en el conjunto de todas las posibilidades hay o no un objeto que le corresponda. Para dar una realidad objetiva a semejante concepto (es decir, posibilidad real, pues la primera era solamente lógica) necesitase ya algo más. Pero este *algo más* no es necesario buscarlo en las fuentes teóricas del conocimiento, porque puede estar en las prácticas.

establecido entre las cosas como objetos de la experiencia y esas cosas mismas como cosas en sí; entonces tendrá que valer absolutamente para todas las cosas en general como causas eficientes, el principio de causalidad, y por consiguiente, el mecanismo natural que él determina. Yo no podría decir de un mismo ser, por ejemplo, del alma humana, que su voluntad es libre y que al mismo tiempo esté sujeta a la necesidad de la Naturaleza, es decir, que no sea libre, sin que con el hecho caiga en la más palpable contradicción.

No puedo hacer esto, porque en ambas proposiciones he supuesto al alma con la misma significación, a saber: como Cosa en general (como cosa en sí), lo que no puede menos de suceder sin una previa crítica. Si la Crítica no ha errado al enseñarnos que tomemos el objeto con dos significaciones diferentes, a saber: como fenómeno y como cosa en sí; si la deducción de sus conceptos intelectuales es exacta, y si, por consiguiente, el principio de causalidad atañe sólo las cosas tomadas en la primera significación, es decir, cuando son objetos de la Experiencia, y no están sujetos a él por tanto en la segunda significación; por una parte, puedese concebir esa misma voluntad, no siendo libre, cuando actúa en los fenómenos (en los actos visibles), porque está entonces conforme con la necesidad de la ley física, y por otra, sin embargo, no sometida a aquel principio, en tanto que pertenece a las cosas en sí, y como libre, sin que en esto produzca contradicción alguna. Ahora bien; no obstante de que bajo ese segundo aspecto yo no puedo conocer mi alma con la Razón especulativa (y menos todavía por la observación empírica), y por consiguiente tampoco la libertad, cual propiedad de un ser, a quien atribuyo actos en el mundo sensible, porque entonces me sería necesario conocerle de un modo determinado en su existencia, y a la vez fuera del Tiempo (cosa imposible, pues no puedo suministrar a mi concepto intuición alguna), sin embargo, puedo pensar la libertad, a pesar de todo esto, es decir: que al menos esta representación no contiene en sí una contradicción si se ha establecido la distinción crítica de las dos maneras de representación (la sensible y la intelectual), la restricción de los conceptos puros intelectuales y también, por consiguiente, de los principios que de ellos proceden. Sentemos ahora que la moral supone necesariamente

la libertad (en el más riguroso sentido) como propiedad de nuestra voluntad, poniendo a priori como datos de la Razón principios prácticos originarios en ella misma, absolutamente imposibles sin esta suposición; pero que la Razón especulativa haya demostrado que es absolutamente imposible concebir esa libertad; esa suposición entonces, conviene a saber, la Moral, tendría necesariamente que ceder su lugar a aquella otra, cuya contraria encierra una manifiesta contradicción, es decir, que la libertad, y con ella la moralidad (cuya contraria no contiene contradicción cuando no ha sido la libertad supuesta), se supeditan al mecanismo de la naturaleza. Mas como para la Moral sólo se necesita que la libertad no esté en contradicción consigo misma, y al menos pueda ser concebida, sin ser indispensable un mejor conocimiento, y por tanto no presentan ningún obstáculo al mecanismo natural de la acción misma (tomada en otra relación), la ciencia de la Moral puede perfectamente conservar su lugar, así como la Física el suyo. Esto no hubiera sido descubierto si la Crítica no nos hubiera mostrado antes la decidida ignorancia que tenemos de las cosas en sí, y no hubiera limitado a simples fenómenos cuanto teóricamente podemos conocer. Esta misma utilidad positiva de los principios críticos de la Razón pura podría también mostrarse relativamente al concepto de Dios, simplicidad de nuestra alma, y que no toco aquí en obsequio a la brevedad. Yo no puedo, pues, admitir Dios, la libertad y la inmortalidad para el necesario uso práctico de mi Razón, sin negar al mismo tiempo las inmensas pretensiones de la Razón especulativa a vagarosos conocimientos; porque para llegar a éstos tiene que servirse de principios que no alcanzando realmente más que a los objetos de la Experiencia, transforman en fenómeno a cuanto se les aplica, aun cuando no pueda ser objeto de experiencia, y demuestran así la imposibilidad de toda extensión práctica de la Razón pura. Me ha sido, pues, preciso suprimir el saber para dar lugar a la creencia. El dogmatismo en Metafísica, es decir, el prejuicio de hacer que proceda ella sin la previa Crítica de la Razón pura, es la verdadera fuente de toda esta incredulidad, contraria a la moral, y por sí misma siempre dogmática.

Si no es, pues, imposible legar a la posteridad una Metafísica

sistemática, construída sobre el plan de la Crítica de la Razón pura, no es cosa de poco valor lo que se le transmite, ya sólo se piense en la cultura que la razón obtendrá en general, entrando en la senda de la ciencia, en vez de vagar locamente y a ciegas y de entregarse a vanas divagaciones, como sin la crítica vemos que hace: ya meramente por el mejor empleo del tiempo de una juventud estudiantil, que el dogmatismo ordinario, desde tan temprana edad, engrie e impulsa a hablar sutilmente de cosas de que nada entiende, ni entenderá él ni nadie en el mundo, o a descuidar el estudio de las ciencias serias por andar detrás de nuevos pensamientos y opiniones; y ya principalmente, en vista de la inapreciable ventaja de concluir para siempre con todas las objeciones hechas contra moralidad y religión, siguiendo la manera *socrática*, es decir, por la prueba palpable de la ignorancia de los adversarios. — En el mundo ha habido y habrá siempre una Metafísica, en efecto; pero a su lado se encontrará siempre también una Dialéctica de la Razón pura, porque le es peculiar. El asunto capital y más importante de la Filosofía, es, pues, concluir de una vez para siempre con toda su perniciosa influencia, suprimiendo la fuente de los errores.

En esta importante reforma del campo de las ciencias, y a pesar de la *pérdida* que debe sufrir la Razón especulativa en el que hasta ahora conceptuó ser de su propiedad, permanece sin embargo todo con su mismo interés general, y la utilidad que hasta ahora sacaba el mundo de las doctrinas de la Razón especulativa es siempre la misma; la *pérdida* sólo alcanza al *monopolio de las escuelas*, pero de ninguna manera al *interés del hombre*. Pregunto al más tenaz de los dogmáticos si la prueba de la *permanencia de nuestra alma después de la muerte*, derivada de la simplicidad de su sustancia; si la de la *libertad de la voluntad que se pone en oposición al mecanismo universal*, fundándose en distinciones tan sutiles como impotentes de necesidad práctica subjetiva y objetiva; si la demostración de la *existencia de Dios* por medio de la idea de un ser real por excelencia (por la contingencia de lo mutable y la necesidad de un primer motor), le pregunto — digo — si todas esas demostraciones al salir de la escuela han podido llegar hasta el público y ejercer en él la más mínima influencia en

— sus convicciones. Si esto no ha sucedido, y no puede esperarse que suceda por la ineptitud del entendimiento común para tan sutiles especulaciones; si más bien, por lo que al primer punto toca, esa disposición natural en todo hombre de no satisfacerse de nada temporal (como insuficiente para las necesidades de nuestro destino entero) puede hacer que nazca en nosotros la esperanza de una *vida futura*; si en relación al segundo punto la sola clara exposición de los deberes en oposición a todas las exigencias de nuestras inclinaciones nos da la conciencia de la *libertad*, y si, finalmente — y respecto al tercer punto — el orden magnífico, la belleza y previsión que por todas partes descubrimos en la Naturaleza son capaces por sí solas de producir la creencia en un sabio y magnífico *creador del Universo* y una convicción fundada que pasa al público en principios racionales; entonces, no solamente queda intacto el dominio de la Razón, pero obtiene más consideración porque enseña a las escuelas a no pretender en puntos que interesan a toda la humanidad levantar conocimientos más elevados y extendidos que los que puede obtener el gran número (para nosotros respetabilísimo), y a limitarse a la cultura de esas pruebas que todo el mundo puede comprender y que bastan para el fin de la Moral. Esta reforma alcanza, pues, solamente a las arrogantes pretensiones de las escuelas que se consideran (como justamente lo hacen en otros puntos) como las únicas concededoras y depositarias de la verdad, y cuyo uso únicamente comunican al público, reservándose siempre la llave (*quod mecum nescit, solus vult scire videtur*). Al mismo tiempo también se han tenido en cuenta las pretensiones más razonables de los filósofos especulativos. Quedan siendo siempre los depositarios exclusivos de una ciencia útil al público, sin que lo sepa, es decir, de la Crítica de la Razón; porque no puede nunca llegar a ser popular ni tampoco lo necesita. Porque así como no penetra en la cabeza del pueblo que esos argumentos tan sutiles sean verdades útiles, así tampoco llegan hasta él las no menos sutiles objeciones que provocan. Mas como las escuelas y cuantos se elevan a la especulación caen por fuerza en ese doble inconveniente, la Crítica está obligada, mediante una indagación fundamental de los derechos de la Razón especulativa, a evitar de una vez para siempre el escándalo

que tarde o temprano han de causar en el mismo pueblo las disputas en que los metafísicos (y como tales también los teólogos) se entredan sin crítica y que concluyen por falsar sus propias doctrinas. — Por la Crítica solamente pueden ser extirpadas las raíces del materialismo, fatalismo, atocismo, incredulidad, fanatismo y superstición, que pueden perjudicar a todos en general, y finalmente del idealismo y escepticismo, que son ya principalmente perjudiciales a las escuelas y que difícilmente pasan al público. Si los gobiernos juzgaran conveniente ocuparse de los asuntos de los científicos, todos sus desvelos por las ciencias y por el hombre serían mucho más fecundos si favorecerían la libertad de una Crítica con la cual solamente pueden los trabajos de la Razón marchar sobre un terreno más sólido, y no sosteniendo el ridículo despotismo de las escuelas, que gritan siempre por el peligro público cuando ven romperse sus telas de araña, de las que, sin embargo, nunca el público tuvo noticias, y cuya pérdida nada puede importarle.

La Crítica no se opone al procedimiento dogmático de la Razón en su conocimiento puro, como Ciencia (pues tiene siempre que ser dogmática, es decir, tiene que ser rigurosamente demostrativa por medio de principios fijos a priori), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar sólo con un conocimiento puro formado de conceptos (el conocimiento filosófico), y con el auxilio de principios como los que la Razón emplea desde ha largo tiempo, sin saber de qué manera y con qué derecho los ha adquirido. Dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la Razón pura sin una previa crítica de su propio poder. No debe esta oposición favorecer en nada a esa estéril locuacidad que lleva el pretencioso nombre de popular, ni tampoco al escepticismo que para nada hace caso de la Metafísica, sino que, al contrario, es la Crítica la preparación indispensable para la institución de una Metafísica como Ciencia, la cual necesariamente tiene que ser dogmática y rigurosamente sistemática, y por consecuencia escolástica (no popular); porque exigencias son éstas de todo punto imprescindibles, al pretender ella cumplir su obra completamente a priori, y por consiguiente a la entera satisfacción de la Razón especulativa. En la ejecución del plan trazado por la Crítica, es decir,

en el sistema futuro de la Metafísica, seguiremos entonces el método riguroso del célebre Wolf el filósofo más principal de todos los dogmáticos, y el primero que dió el ejemplo de cómo por el establecimiento legítimo de los principios, clara determinación de los conceptos, rigor en las demostraciones y evitando saltos temerarios en las consecuencias, puede entrar en el seguro camino de la ciencia (ejemplo que ha producido en Alemania el aún no extinguido espíritu de profundidad). Estaba ese filósofo privilegiadamente dotado para colocar a la Metafísica en el camino de la ciencia, a haber pensado en preparar el terreno por medio de la Crítica del órgano, es decir, de la Razón pura. Falta es ésta que, más que a él, debe atribuirse al modo dogmático como en su época se pensaba, y de que nada tienen que echarse en cara ni los filósofos de su tiempo; ni los que le precedieron. Los que rechazaron su método y al mismo tiempo el de la Crítica de la Razón pura, no tienen otro propósito que desprenderse de las trabas de la Ciencia, y convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la Filosofía en Fitoloxia.

Ahora, en lo que a esta segunda edición toca, no he querido, como era justo, dejar pasar la ocasión de corregir, en cuanto me es posible, la obscuridad y dificultades que acaso, no sin culpa mía, han causado tantas malas interpretaciones a hombres profundos al juzgar este libro. Tanto en las proposiciones como en sus pruebas, así en la forma como en el plan, nada he creído que debía variar, lo que se explica en parte por el largo examen a que sometí mi obra antes de presentarla al público, y en parte también por la naturaleza del asunto, es decir, por la naturaleza de una Razón especulativa que contiene un verdadero organismo, y donde todo es un órgano, es decir, donde todo existe para cada cosa, y cada cosa para todas las otras, y donde por consecuencia toda imperfección, bien sea un error o una falta, se acusa necesariamente en la práctica. Espero que este sistema conservará siempre en lo futuro esta invariabilidad. Justifico esta confianza, no en una presunción, sino en la evidencia que nace de experimentar la uniformidad, la igualdad del resultado; así, elevándose de los últimos elementos hasta el todo de la Razón pura, como descendiendo del todo a cada una de las partes (porque este todo se halla por sí mismo

dado en el mismo objetivo final de la Razón en la práctica), y también porque el intento de variar cualquier parte, aun la más insignificante, trae consigo, no sólo contradicciones del sistema, sino de la Razón común. — Pero en la *exposición* queda aún mucho que hacer y he tratado en esta edición de introducir correcciones a fin de evitar así las malas interpretaciones de la Estética, principalmente en el concepto del Tiempo, como la oscuridad de la Deducción de los conceptos del Entendimiento, así también la supuesta falta de evidencia suficiente en las demostraciones de los principios del entendimiento puro, como, por último, la mala interpretación de los paralogismos de la psicología racional. Mis variaciones en la exposición*, no se extienden a más (es decir, solamente alcanzan hasta el fin del primer capítulo de la dialéctica trascendental), porque me faltaba tiempo para continuarlas, y porque también lo restante no ha causado hasta ahora ninguna mala interpretación en jueces aptos e imparciales. Sin embargo, con los elogios que merecen, aquellos de cuyo consejo me he servido, observarán en su lugar las advertencias, de que no he prescindido. Pero las correcciones que he hecho han causado un perjuicio al lector, que no ha sido factible remediar, a no dar al volumen extraordinarias proporciones. Alguno echará en falta partes que han debido ser suprimidas o aminoradas, y que aunque no pertenecen esencialmente a la mayor o menor perfección del todo, pueden, sin embargo, servir para otro fin; pero he debido hacerlo para dar sitio a una exposición ahora más clara, según creo, y que sin variar en el fondo nada absolutamente

* Lo que propiamente he añadido, y por eso sólo a manera de demostración, es la adición que he hecho al incluir una nueva refutación del *Idealismo* psicológico y una prueba rigurosa (la única posible, según mi creencia) de la realidad objetiva de la intuición externa. Por inofensivo que el idealismo pueda ser a los fines esenciales de la Metafísica (lo que en el hecho no tiene lugar), es, sin embargo, un escándalo para la Filosofía y para la Razón humana que haya de admitirse la existencia de los objetos exteriores (de los cuales, sin embargo, recibimos toda la materia para el conocimiento, aun el interno) sólo a guisa de *creencia*, y que cuando a alguien se le ocurre ponerlo en duda, no tengamos pruebas satisfactorias. — Como hay alguna oscuridad en las expresiones de la prueba, suplico que se le modifique como sigue... (a)

(a) La modificación pedida aquí por Kant la hemos colocado, indicándolo previamente, en el lugar que se le señala. (N. del T.)

en las proporciones y sus demostraciones, se separa bastante aquí y allá del método expositivo de la anterior para que permitiera se la intercalara en ésta. Pero este ligero perjuicio que por otra parte puede cada uno reparar comparando la primera edición, está suficientemente compensado con la claridad que ahora tiene. Con gran gusto he advertido en diversos escritos (ya por juicios sobre diferentes libros, ya en disertaciones especiales) que el espíritu de profundidad no ha perecido en Alemania, sino que sólo estubo momentáneamente empujado por la moda de una extraordinaria libertad del pensar, y que los espinosos senderos de la Crítica no han impedido penetrar a talentos claros y valerosos y alcanzar las únicas vías que pueden conducir a una ciencia de la Razón pura, escolástica, es cierto, pero por eso mismo duradera y por tanto eminentemente necesaria. A estos hombres de mérito que a la profundidad de las ideas unen el brillo de un talento de exposición (lo cual no presumo poseer) debo encomendada la conclusión de mi trabajo y el corregir las imperfecciones que en este respecto existen. Porque el peligro aquí no es ser refutado, sino el no ser comprendido. Por mi parte, no puedo entrar en todas las discusiones que mi obra provoque, aunque no por eso deje de estar siempre atento a todas partes a fin de apuntar cuidadosamente todo lo que se me diga, así venga de un amigo como de un contrario, y utilizarlo convenientemente en la futura ejecución del sistema de esta propedéutica. Como al hacer este trabajo me encuentro en edad algo avanzada (cumpló en este mes sesenta y cuatro años), debo economizar mucho el tiempo si he de realizar mi plan: publicar la Metafísica de la Naturaleza y también la de las Costumbres, que corroborarán la exactitud de la Crítica de la Razón especulativa y la de la práctica. Dejaré a los hombres de mérito que han asimilado mi obra, la aclaración de las casi inevitables oscuridades en un primer comienzo, así como también la defensa de toda ella. Todo tratado filosófico tiene en lugares aislados sus sitios flacos (porque no es invulnerable como el matemático), aunque la organización del sistema considerado como una unidad, no corra ningún riesgo; pero para abarcar todo el conjunto de un sistema cuando es nuevo, hay muy pocos que tengan suficiente fuerza de espíritu, y menos aún experi-

menten al hacerlo un placer porque toda novedad les es inoportuna. No hay escrito alguno, principalmente los que tienen cierto carácter libre, en donde no se crea descubrir contradicciones entresacando partes del todo y al compararlas entre sí, lo que a los ojos de aquellos que se guían por juicios ajenos produce un efecto muy perjudicial, mientras que para el que se ha apoderado de la idea del todo, tienen una fácil resolución. Pero cuando una teoría tiene en sí solidez, la acción y la reacción que tanto la amenazaban al principio con los mayores peligros, sirven al fin y al cabo para borrar las desigualdades, y bien pronto se ocupan de ella hombres imparciales, penetrantes y verdaderamente filósofos populares que le dan la apetedida elegancia.

Koenigsberg, abril, 1787.

INTRODUCCIÓN

I

DE LA DISTINCIÓN DEL CONOCIMIENTO PURO DEL EMPÍRICO

No se puede dudar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, porque, en efecto, ¿cómo habría de ejercitarse la facultad de conocer, si no fuera por los objetos que, excitando nuestros sentidos de una parte, producen por sí mismos representaciones, y de otra, impulsan nuestra inteligencia a compararlas entre sí, enlazarlas o separarlas, y de esta suerte componer la materia informe de las impresiones sensibles para formar ese conocimiento de las cosas que se llama experiencia? En el tiempo, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia, y todos comienzan en ella.

Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella, pues bien podría suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente excitada por la impresión sensible), y que no podamos distinguir este hecho hasta que una larga práctica nos habilite para separar esos dos elementos.

Es, por tanto, a lo menos, una de las primeras y más necesarias cuestiones, y que no puede resolverse a la simple vista, la de saber si hay algún conocimiento independiente de la experiencia y también de toda impresión sensible. Llámase a este conocimiento *a priori*, y distínguese del empírico en que las fuentes del último son *a posteriori*, es decir, que las tiene en la experiencia.

Sin embargo, la expresión *a priori* no determina todo el sentido de la precedente cuestión; pues suele decirse que podemos tener *a priori*, o en parte al menos, muchos de nuestros conocimientos derivados de la experiencia, porque no los hemos tomado inmediatamente de ella, sino que proceden de reglas generales; sin advertir que esas reglas se derivan también de la misma experiencia. Así se dice de aquel que mina los cimientos de su casa, que debía saber *a priori* que ésta se derrumbaría, en otros términos, que no debía esperar a que la experiencia se lo demostrase; pero eso no puede saberse sino *a posteriori*, pues, ¿quién, sino la experiencia, nos enseña que los cuerpos son pesados y que, aislados de todo apoyo, caen?

Entenderemos, pues, en lo sucesivo por conocimientos *a priori*, no aquellos que de un modo u otro dependen de la experiencia, sino los que son absolutamente independientes de ella; a estos conocimientos son opuestos los llamados *empíricos*, o que sólo son posibles *a posteriori*, es decir, por la experiencia. Entre los conocimientos *a priori*, llámase *puro* aquel que carece absolutamente de empirismo. Así, por ejemplo, "todo cambio tiene una causa", es un principio *a priori*; pero no puro, porque el concepto de cambio sólo puede formarse con la experiencia.

II

NOS HALLAMOS EN POSESIÓN DE CIERTOS CONOCIMIENTOS

"A PRIORI", Y EL MISMO SENTIDO COMÚN NO CARECE SIEMPRE DE ELLOS

Ésta es la ocasión de dar una señal por la que podamos distinguir el conocimiento puro del empírico. La experiencia nos muestra que una cosa es de tal o cual manera; pero no nos dice que no pueda ser de otro modo. Digamos, pues, primero: si se halla una proposición que tiene que ser pensada con carácter de necesidad, esa proposición es un juicio *a priori*. Si además no es derivada y sólo se concibe como

valiendo por sí misma, como necesaria, es entonces absolutamente *a priori*. Segunda, la experiencia no da nunca juicios con una universalidad verdadera y estricta, sino con una generalidad supuesta y comparativa (por la inducción), lo que propiamente quiere decir que no se ha observado hasta ahora una excepción a determinadas leyes. Un juicio, pues, pensado con estricta universalidad, es decir, que no admite excepción alguna, no se deriva de la experiencia y tiene valor absoluto *a priori*. Por tanto, la universalidad empírica no es más que una extensión arbitraria de valor, pues se pasa de un valor que corresponde a la mayor parte de los casos, al que corresponde a todos ellos, como por ejemplo, en esta proposición: "Todos los cuerpos son pesados."

Al contrario, cuando una estricta universalidad es esencial en un juicio, esta universalidad indica una fuente especial de conocimiento, es decir, una facultad de conocer *a priori*. La necesidad y la precisa universalidad son los caracteres evidentes de un conocimiento *a priori*, y están indisolublemente unidos. Pero como en la práctica es más fácil mostrar la limitación empírica de un conocimiento que la contingencia en los juicios, y como también es más evidente la universalidad ilimitada que la necesidad absoluta, conviene servirse separadamente de estos dos criterios, que cada uno es por sí solo infalible.

Es bien fácil mostrar que realmente hay en el conocimiento humano juicios de un valor necesario y en la más estricta significación universales; por consiguiente, juicios puros *a priori*. Si se quiere un ejemplo tomado de las ciencias mismas, no hay más que reparar en las proposiciones matemáticas. Si se quiere otro, tomado del uso común del entendimiento, puede mostrarse la proposición "todo cambio exige una causa". En este último ejemplo, el concepto de causa contiene de tal modo el concepto de necesidad de enlace con un efecto y la estricta generalidad de la regla, que desaparece por completo si, como hizo Hume, quisiéramos derivarlo de la frecuente asociación de lo que sigue con lo que precede y del hábito (por consiguiente, de necesidad puramente subjetiva) de enlazar las representaciones. También se podría, sin emplear esos ejemplos, probar la realidad de principios puros *a priori* en nuestros conocimientos, por su misma necesidad para la posibilidad de la experiencia, siendo por lo tanto

una demostración *a priori*. Porque, ¿dónde tomaría la experiencia su certidumbre si todas las reglas que empleara fueran siempre empíricas y contingentes? Así, las que tienen ese carácter son difícilmente aceptadas como primeros principios. Bástanos haber manifestado aquí el uso puro de nuestra facultad de conocer de una manera efectiva y los caracteres que le son propios. Pero no es sólo en los juicios, sino también en los conceptos donde se encuentra un origen *a priori*. Quitad del concepto experimental de un cuerpo todo lo que tiene de empírico, a saber: color, dureza o blandura, pesadez, penetrabilidad, y siempre queda el espacio que ocupa ese cuerpo (el cual ha desaparecido) y que no podéis destruir. Cuando separáis de alguno de los conceptos empíricos de un objeto, corpóreo o no, todas las propiedades que la experiencia enseña, no podéis, sin embargo, privarle de aquélla, mediante la cual le pensáis como sustancia o como dependiente de ella (aunque este concepto de sustancia contiene más determinación que el de un objeto en general). Debéis, pues, reconocer, convencidos por la necesidad con que este concepto se os impone, que existe *a priori* en nuestra facultad de conocer*.

* En lugar de estas dos primeras secciones de la Introducción, que en la primera edición sólo se componía de dos secciones (I. - Idea de la filosofía trascendental. II. - División de la filosofía trascendental) hallábase en ella únicamente lo que sigue:

"La Experiencia es sin duda alguna el primer producto que nuestro entendimiento realiza al elaborar la materia ruda de las sensaciones sensibles. Es también por eso la primera enseñanza y en su marcha tan inagotable en nuevas enseñanzas, que toda la cadena de las generaciones futuras no carecerá nunca de nuevos conocimientos recogidos en este suelo. No es ella, sin embargo, el único campo a que nuestro entendimiento ha de quedar limitado. Es verdad que ella nos dice que eso es, pero no que eso tenga que ser así necesariamente y no de otra manera. Por esta razón no nos da tampoco una verdadera universalidad, y la Razón, que tanto ansía conocimientos de este género, se ve más bien excitada por ella que satisfecha. Así, pues, esos conocimientos, que tienen al mismo tiempo el carácter de una necesidad intrínseca, deben ser independientes de la Experiencia, y ser por sí mismos claros y ciertos; llámeselos por este motivo conocimientos *a priori*, y por el contrario, aquello que sólo es tomado de la Experiencia, únicamente *a posteriori* o empíricamente puede ser conocido.

"Mas nótese ahora, lo que es muy importante, que aun entre nuestras mismas experiencias mézclanse conocimientos, cuyo origen debe ser *a priori*, y que quizá sólo sirven para poner en relación a nuestras representaciones sensibles. Porque,

III

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

Hay una cosa aún más importante que lo que precede, y es que ciertos conocimientos por medio de conceptos, cuyos objetos correspondientes no pueden ser dados en la experiencia, se emancipan de ésta y parece que extienden el círculo de nuestros juicios más allá de sus límites.

Y precisamente en estos últimos conocimientos que se examinan del mundo sensible, y a los cuales la experiencia no puede servir de guía ni de rectificación, residen las investigaciones de nuestra razón, investigaciones que por su importancia nos parecen superiores, y por su fin mucho más sublimes a todo lo que la inteligencia puede aprender en el campo de los fenómenos; investigaciones tan importantes que, abandonarlas por incapacidad, muestra poco aprecio o indiferencia, y todo lo intentamos aún corriendo el riesgo del error.

Esos inevitables temas de la Razón pura son: Dios, Libertad e Inmortalidad. La ciencia cuyo fin y procedimientos tienden propiamente a la resolución de esas cuestiones se llama *Metafísica*. Su marcha es, en los comienzos, dogmática; es decir, que emprende confiadamente su trabajo sin tener pruebas de la potencia o impotencia de nuestra razón para tan grande empresa.

Parecía, sin embargo, natural que al abandonar el terreno de la experiencia, no construyesen inmediatamente un edificio con conoci-

cuando de las experiencias se hace abstracción de todo lo que a los sentidos pertenece, quedan, sin embargo, subsistiendo ciertos conceptos primitivos en los juicios de ellos derivados, los que han debido existir *a priori* e independientes de toda experiencia, porque ellos hacen que se pueda decir, o se crea poder decir de objetos que aparecen a los sentidos, más que lo que la sola Experiencia podría enseñarnos, conteniendo estas afirmaciones verdadera universalidad y estricta necesidad, cosas que nunca podría procurarnos el conocimiento simplemente empírico."

mientos adquiridos sin saber cómo, o sobre el crédito de principios cuyo origen ignoramos. Y sin haberse asegurado, ante todo, mediante cuidadosas investigaciones, de la solidez de sus fundamentos. Al menos, antes de empezar a construirlo, deberían haber planteado estas cuestiones: ¿Cómo puede llegar la inteligencia a los conocimientos *a priori*? ¿Qué extensión, legitimidad y valor pueden éstos tener? En efecto, nada sería más natural, si esta palabra significa lo que conveniente y racionalmente debe suceder; pero si por ella entendemos lo que de ordinario se hace, nada es más natural que dar al olvido esas cuestiones, pues gozando de certeza una parte de nuestros conocimientos, la matemática, se concibe la halagüeña esperanza de que los demás lleguen al mismo punto. Por otra parte, abandonando el círculo de la experiencia, pueden estar seguros de no ser contradichos por ella. El deseo de extender nuestros conocimientos es tan grande, que sólo detiene sus pasos cuando tropieza con una contradicción clarísima; pero las ficciones del pensamiento, si están arregladas con cierto cuidado, pueden evitar tales tropiezos, aunque nunca dejen de ser ficciones.

Las matemáticas suministran un brillante ejemplo de lo que podríamos hacer independientemente de la experiencia en los conocimientos *a priori*. Es verdad que no se ocupan más que de objetos y conocimientos que pueden ser expuestos en la intuición; pero esta circunstancia fácilmente se puede reparar, porque la intuición de que se trata puede darse *a priori* por sí misma, y por consiguiente, es apenas distinguible de un simple concepto puro. La propensión a extender los conocimientos, imbuída con esta prueba del poder de la Razón, no ve límites para su desarrollo. La ligera paloma agitándose con su libre vuelo el aire, cuya resistencia nota, podría imaginar que su vuelo sería más fácil en el vacío. Así Platón, dejando el mundo sensible, que encierra a la inteligencia en límites tan estrechos, lanzóse en alas de las ideas por el espacio vacío del entendimiento puro, sin advertir que con sus esfuerzos no adelantaba nada, faltándole punto de apoyo donde sostenerse y asegurarse para aplicar sus fuerzas en la esfera propia de la inteligencia. Pero tal es por lo común la marcha de la razón humana en la especulación; termina lo más pronto posible

su obra, y no procura, hasta mucho tiempo después, indagar el fundamento en que descansa. Una vez llegada a este caso, encuentra toda clase de pretextos para consolarse de esa falta de solidez, o, en último término, rechaza voluntariamente la peligrosa y tardía prueba. Pero lo que nos libra de todo cuidado y recelo durante la construcción de nuestra obra, y aun nos engaña por su aparente solidez, es que una gran parte, y quizá la mayor, del trabajo de nuestra razón, consiste en el análisis de conceptos que ya tenemos formados sobre los objetos. Esto nos procura una infinidad de conocimientos que, si bien es cierto que no son otra cosa que aclaraciones y explicaciones de aquello que ha sido pensado en nuestros conceptos (aunque de una manera confusa), estimanse, sin embargo, como nuevas luces (*Ensicbten*), por lo menos, en cuanto a su forma, por más que no aumenten la materia ni el contenido de nuestros conceptos, sino que simplemente los preparan y ordenan. Como este proceder da un conocimiento real *a priori*, que sigue una marcha segura y útil, engañada e ilusionada la razón, sin notarlo, entra en afirmaciones también *a priori* de una naturaleza completamente distinta y totalmente extrañas al concepto dado y sin que sepa cómo las ha logrado, ni se le ocurra hacerse semejante pregunta. Por esto, pues, trataré desde el principio de la diferencia que hay entre esas dos especies de conocimientos.

IV

DIFERENCIA ENTRE EL JUICIO ANALÍTICO Y EL SINTÉTICO

En todos los juicios en que se concibe la relación de un sujeto a un predicado (considerando sólo los juicios afirmativos, pues en los negativos es más fácil hacer después la aplicación), esta relación es posible de dos maneras: o el predicado *B pertenece al sujeto-A* como algo contenido en él (de un modo tácito) o *B es completamente extraño al concepto-A*, si bien se halla enlazado con él. En el primer caso llamo al juicio analítico, en el segundo sintético. Los juicios

juicio analítico
juicio sintético

analíticos (afirmativos), son, pues, aquellos en que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por *identidad*; y aquéllos al contrario, cuyo enlace es *sin identidad*, deben llamarse *juicios sintéticos*. Podríase también llamar a los primeros, *juicios explicativos* y a los segundos, *juicios extensivos*, por la razón de que aquéllos no añaden nada al concepto del sujeto por el predicado, sino que solamente lo descomponen al sujeto en conceptos parciales comprendidos y concebidos (aunque tácitamente) en el mismo, mientras que por el contrario los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era en modo alguno pensado en aquél y que no se hubiera podido extraer por ninguna descomposición. Cuando digo, por ejemplo: "todos los cuerpos son extensos", es un juicio analítico, porque no tengo que salir del concepto de cuerpo para hallar unida a él la extensión, y sólo tengo que descomponerlo, es decir, sólo necesito hacerme consciente de la diversidad que pensamos siempre en dicho concepto para encontrar el predicado; es por tanto un juicio analítico. Al contrario, cuando digo: "todos los cuerpos son pesados", el predicado es algo completamente distinto de lo que yo en general pienso en el simple concepto de cuerpo. La adición de tal atributo da, pues, un juicio sintético.

Los juicios de la experiencia como tales, son todos sintéticos. Porque sería absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, pues para formarle no necesito salir de mi concepto y por consiguiente no me es necesario el testimonio de la experiencia. Que un cuerpo es extenso, es una proposición *a priori* y no un juicio de la experiencia porque antes de dirigirme a la experiencia, tengo ya en mi concepto todas las condiciones del juicio; sólo me resta según el principio de contradicción, sacar el predicado del sujeto y al mismo tiempo llegar a ser consciente de la necesidad del juicio, necesidad que nunca puede suministrarme la experiencia. Al contrario, aunque yo no incluya en el concepto de cuerpo en general el predicado "pesado" designa, sin embargo, aquel concepto un objeto de la experiencia por medio de una parte de la experiencia total, a la cual puedo aún añadir otra parte de la misma como perteneciente a ella. Puedo reconocer antes analíticamente el concepto de cuerpo por las propiedades de extensión, impenetrabilidad, forma, etc., etc., las cuales son todas ellas pensadas en este

concepto. Mas si extiendo mi conocimiento y vuelvo a observar la experiencia que me ha proporcionado el concepto de cuerpo, hallo enlazada constantemente con todas las anteriores propiedades la de pesadez, y añado por lo tanto sintéticamente este predicado a aquel concepto. Luego mediante la experiencia se funda la posibilidad de la síntesis del predicado "pesado" con el concepto de cuerpo, porque ambos conceptos, aunque en verdad no están contenidos el uno en el otro, se pertenecen, sin embargo, de una manera contingente como partes de un todo, de la experiencia, que es un enlace sintético de intuiciones*.

Pero en los juicios sintéticos *a priori* falta absolutamente ese apoyo. Si debo salir del concepto A para conocer el concepto B enlazado con él, ¿dónde he de apoyarme y cómo hacer para que la síntesis sea posible, no teniendo ya la ventaja de dirigirme al campo de la experiencia? Tomemos la proposición siguiente: "todo lo que sucede tiene su causa". En el concepto de algo que sucede, pienso en verdad una existencia, ante la cual ha pasado tiempo y de donde puedo deducir juicios analíticos. Pero el concepto de causa está completamente fuera de aquél, indica algo distinto del suceder y que por lo tanto no está comprendido en esta representación. ¿Cómo, pues,

* En lugar del párrafo que acaba de leerse se hallaban en la primera edición los dos que siguen:

1º: que por el juicio analítico nuestro juicio no obtiene extensión alguna, sino sólo se descompone y aclara un concepto que ya poseíamos; 2º: que en el juicio sintético se necesita además del concepto del sujeto, algo (llamémosle X) sobre lo cual pueda fundarse el Entendimiento para conocer un predicado que sin hallarse en aquel concepto le pertenece sin embargo.

Los juicios empíricos o de Experiencia no ofrecen aquí ninguna dificultad, pues dicha X es la experiencia toda del objeto, pensado por un concepto A que sólo constituye una parte de esa experiencia. Aunque no se incluya en el concepto de cuerpo en general el predicado de pesantez, ese concepto designa la experiencia completa con sólo parte de la misma y que por tanto puede completarse con otras partes que pertenecen al mismo concepto. Puedo primero conocer analíticamente el concepto de cuerpo por las propiedades de extensión, impenetrabilidad, forma, etc., etc., que se hallan todas en él comprendidas. Pero extiendo aquí mi conocimiento, y volviendo a la experiencia de donde saqué el concepto de cuerpo, descubro que la propiedad de pesantez va siempre unida con las anteriores. Por tanto, en esa experiencia que hemos llamado X y que está fuera del concepto A, se funda la posibilidad de la síntesis del predicado B (pesantez) con el concepto A (cuerpo).

atribuir a lo que sucede algo que le es completamente extraño? ¿Y cómo conocer que el concepto de causa, aunque no comprendido en el de suceder, se le refiere sin embargo y hasta le pertenece necesariamente? ¿Qué es esa incógnita X en que se apoya el entendimiento cuando cree descubrir fuera del concepto A un predicado que le es ajeno y que sin embargo estima como unido a él? No puede ser la experiencia, puesto que la referida proposición reúne las dos representaciones, no sólo de un modo general, sino que también con el carácter de necesidad, es decir, a priori y por puros conceptos. En tales proposiciones sintéticas, es decir, extensivas, se funda todo el objeto final de nuestro conocimiento especulativo a priori; porque si bien las analíticas son muy importantes y muy necesarias, sólo sirven para lograr la claridad de los conceptos, que es tan indispensable para una segura y amplia síntesis como una nueva y real adquisición.

V

EN TODAS LAS CIENCIAS TEÓRICAS DE LA RAZÓN SE HALLAN CONTENIDOS, COMO PRINCIPIOS, JUICIOS SINTÉTICOS "A PRIORI"

I. Los juicios matemáticos son todos sintéticos. Esta proposición parece haber escapado hasta hoy a las indagaciones de los que analizan la razón humana, y casi estar opuesta a sus conjeturas, a pesar de su incontrovertible certeza y de la suma importancia de sus consecuencias. Como se observaba que los razonamientos de los matemáticos procedían todos del principio de contradicción (exigido por la naturaleza de toda certeza apodíctica), se creía también que los principios habían sido reconocidos en virtud del mismo procedimiento: en lo que se engañaron, porque si indudablemente una proposición sintética puede ser considerada según el principio de contradicción, esto no es posible dentro de ella misma, sino suponiendo otra proposición sintética de la que pueda resultar la contradicción.

Debe notarse, ante todo, que las proposiciones propiamente matemáticas

máticas son siempre juicios a priori y no juicios empíricos, porque implican necesidad, la que no puede obtenerse de la experiencia. Mas, si no se quiere conceder esto, limito mi proposición a las matemáticas puras, cuyo concepto trae consigo el no contener conocimiento empírico, sino solamente a priori.

Se podría en verdad creer a primera vista que la proposición $7 + 5 = 12$ es puramente analítica, que procede, según el principio de contradicción, del concepto de una suma de siete y cinco. Pero si se la considera con más atención, se halla que el concepto de suma de siete y cinco no contiene más que la unión de los dos números en uno solo, lo que no hace que se piense cuál sea ese número único que comprenda a los otros dos. El concepto de doce no es en modo alguno percibido por sólo pensar la unión de cinco y siete, y puedo descomponer todo mi concepto de esa suma tanto como quiera, sin que por eso encuentre el número doce. Es preciso, pues, ir más allá de estos conceptos y recurrir a la intuición que corresponda a uno de los dos, quizá a los cinco dedos de la mano o a cinco puntos (como hace Segner en su Aritmética), y añadir sucesivamente al concepto siete las cinco unidades dadas en la intuición. En efecto, como primeramente el número siete, y auxiliándome de mis dedos como intuición para el concepto cinco, añado sucesivamente al número siete las unidades que hube de reunir para formar el cinco, y así veo producirse el número doce. En el concepto de una suma $7 + 5$ he pensado, es verdad, que tienen que agregarse 7 a 5; pero no que esta suma sea igual al número doce. La proposición aritmética es, pues, siempre sintética: lo que se comprende aún más claramente si se toman números mayores, pues entonces es evidente que, por más que volvamos y coloquemos nuestro concepto cuanto queramos, nunca podremos hallar la suma mediante la simple descomposición de nuestros conceptos y sin el auxilio de la intuición.

No son tampoco más analíticos los principios de la Geometría pura. Es una proposición sintética que la línea recta entre dos puntos es la más corta, porque mi concepto de recto no contiene nada que sea cantidad, sino sólo cualidad. El concepto de más corta es completamente añadido y no puede provenir en modo alguno de la des-

composición del concepto de línea recta. Es preciso, pues, acudir aquí a la intuición, único modo para que sea posible la síntesis.

Algunos pocos principios, que los géómetras presuponen, son realmente analíticos y se apoyan en el principio de contradicción; pero también es verdad que sólo sirven, como proposiciones idénticas, al encadenamiento del método y no como principios, tales como, por ejemplo, $a = a$, el todo es igual a sí mismo: o $(a + b) > a$, el todo es mayor que la parte. Y, sin embargo, estos mismos axiomas, aunque valen según simples conceptos, son admitidos en las matemáticas solamente porque pueden ser representados en intuición. La ambigüedad de la expresión es la que generalmente nos hace creer que el predicado de tales juicios apodicticos existe ya en nuestros conceptos, y que, por consiguiente, es analítico el juicio. A un concepto dado tenemos que añadir cierto predicado, y esta necesidad pertenece ya a los conceptos. Mas la cuestión no es lo que debemos añadir con el pensamiento a un concepto dado, sino lo que realmente pensamos en él, aunque de un modo oscuro. Vemos, pues, que el predicado se une necesariamente al concepto, no como concebido en él, sino mediante una intuición que a él debe unirse.

II. *La ciencia de la naturaleza* (Física), contiene como principios, juicios sintéticos a priori. Sólo tomaré como ejemplo estas dos proposiciones: En todos los cambios del mundo corpóreo la cantidad de materia permanece siempre la misma, o, en toda comunicación de movimiento, la acción y reacción deben siempre ser iguales. En ambas vemos, no sólo la necesidad y, por consiguiente, su origen a priori, sino que son proposiciones sintéticas. Porque en el concepto de materia, no percibo yo su persistencia, sino únicamente su presencia en el espacio que ocupa, y, por tanto, voy más allá del concepto de materia para atribuirle algo a priori que no había sido concebido en él. La proposición no ha sido, pues, concebida analítica, sino sintéticamente, aunque a priori, y así sucede con las restantes proposiciones de la parte pura de la Física.

III. *También debe haber conocimientos sintéticos a priori en la Metafísica*, aunque sólo la consideraremos como una ciencia en ensayo; pero que, sin embargo, hace indispensable la naturaleza de la razón

humana. La Metafísica no se ocupa únicamente en analizar los conceptos de las cosas que nos formamos a priori, y, por consiguiente, en explicaciones analíticas, sino que por ella queremos extender nuestros conocimientos a priori, y para el efecto nos valemos de principios que a los conceptos dados añaden algo que no estaba comprendido en ellos y mediante los juicios sintéticos a priori, nos alejamos tanto, que la experiencia no puede seguirnos, por ejemplo, en la proposición: el Mundo debe tener un primer principio, etc., etc., Así, pues, la metafísica consiste, al menos según su fin, en proposiciones puramente sintéticas a priori.

VI

PROBLEMA GENERAL DE LA RAZÓN PURA

Mucho se ha adelantado con haber podido traer a la forma de un solo problema una infinidad de cuestiones. Con ello, no sólo se facilita el propio trabajo determinándole con precisión, sino que también se facilita el examen para otro que quiere probar si hemos cumplido o no nuestro designio. El verdadero problema de la Razón pura se contiene en la pregunta:

¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Si la Metafísica ha permanecido hasta ahora en un estado vago de incertidumbre y contradicción, debe atribuirse únicamente a que ese problema, como acaso también la diferencia entre el juicio analítico y el sintético, no se habían presentado antes al pensamiento. La vida o muerte de la Metafísica pende de la resolución de ese problema, o de la demostración de que es imposible resolverlo. David Hume es, de todos los filósofos, el que más se ha aproximado a ese problema, pero estuvo lejos de determinarlo suficientemente y no lo pensó en toda su generalidad; deteniéndose sólo ante el principio sintético de la relación de Causa y Efecto (*principium causalitatis*), creyó poder deducir que el tal principio es absolutamente imposible a priori, y,

según sus conclusiones, todo lo que nosotros llamamos Metafísica descansaría sobre una simple opinión de un pretendido conocimiento racional, que en el hecho nace simplemente de la experiencia, y que recibe del hábito cierto aspecto de necesidad. Esta afirmación, destructora de toda Filosofía pura, no se hubiera nunca emitido, a haber el autor abarcado en toda su generalidad ese problema, porque entonces hubiera comprendido que, según su argumento, tampoco podrían existir las matemáticas puras, pues éstas contienen ciertamente principios sintéticos *a priori*, y su buen entendimiento hubiera retrocedido ante semejante aserto.

En la resolución del precedente problema está también comprendida al mismo tiempo la posibilidad del empleo de la Razón pura en la fundación y construcción de todas las ciencias que contienen un conocimiento teórico *a priori* de los objetos, es decir, está contenida la respuesta de estas preguntas:

¿Cómo son posibles las matemáticas puras?

¿Cómo es posible la Física pura?

No se puede preguntar de estas ciencias más que, cómo son posibles, porque al existir como reales demuestran ya que lo son*. Por lo que toca a la Metafísica, como sus pasos han sido hasta hoy tan desdichados, tan distantes del fin esencial de la misma, que puede decirse que todos han sido en vano, perfectamente se explica la duda de su posibilidad y de su existencia.

Mas, sin embargo, esta especie de conocimiento debe, en cierto sentido, considerarse como dado; y la Metafísica es real, si no como Ciencia hecha, al menos en su disposición natural (*metaphisica naturalis*), porque la razón humana, sin que esté movida por la vanidad de una omnisciencia, sino simplemente estimulada por una necesidad propia, marcha sin descanso alguno hacia cuestiones que no pueden

* Respecto a la Física pura, podría aún dudar; pero púedese tan sólo considerar las diferentes proposiciones que se tratan al principio de la Física propiamente empírica, como la de la permanencia de cantidad de la materia, la de inercia, la de la igualdad de acción y reacción, y bien pronto se alcanza la convicción que constituyen una Física pura (o racional), que bien merece ser expuesta separadamente, en toda su extensión y como una Ciencia especial.

ser resueltas por el uso empírico de la Razón, ni por principios que de ella emanen. Esto sucede realmente a todos los hombres, tan pronto como su razón empieza a especular; por esto la Metafísica ha existido siempre y existirá allí donde esté el hombre. Así que nuestra cuestión es ahora: ¿Cómo es posible la Metafísica en tanto que disposición natural? Es decir: ¿Cómo nacen de la naturaleza de la razón humana en general esas cuestiones, que la Razón pura formula y que por necesidad propia se siente impulsada a resolver?

Pero como todos los ensayos hechos hasta hoy para resolver esas cuestiones naturales, por ejemplo, la de saber si el mundo ha tenido un principio, o si es eterno, etc., han encontrado contradicciones inevitables, no podemos contentarnos con la simple disposición natural para la Metafísica, es decir, con la facultad de la Razón pura, de donde procede siempre la Metafísica, cualquiera que sea; sino que debe ser posible llegar con ella a una certidumbre o ignorancia de los objetos, a poder afirmar algo sobre los objetos de esas cuestiones o sobre la potencia o impotencia de la Razón, y por consiguiente, a extender con confianza su poder o ponerla a límites seguros y determinados. Esta última cuestión, que resulta del problema general que precede, se expresa en los siguientes términos: ¿De qué modo es posible la Metafísica como Ciencia?

La Crítica de la Razón conduce, al fin, necesariamente a la Ciencia; el uso dogmático de la Razón sin Crítica conduce, al contrario, a afirmaciones infundadas, que siempre pueden ser contradichas por otras no menos verosímiles, por donde se va al escepticismo.

Tampoco puede esta ciencia tener una extensión excesiva, porque no se ocupa de los objetos de Razón, cuya diversidad es infinita, sino simplemente de la Razón misma, de problemas que nacen exclusivamente de su seno y que se le presentan, no por la naturaleza de las cosas que difieren de ella, sino por la suya propia. Pero una vez que conozca perfectamente su propia facultad en relación con los objetos que puede suministrarle la experiencia, le será fácil determinar con toda seguridad y exactitud la extensión y límites de su ejercicio, intentado fuera de los límites de la Experiencia.

Puede y aun débese, pues, considerar como ineficaz todo ensayo

hecho hasta aquí para constituir una metafísica dogmática, porque lo que en ellos hay de analítico, a saber, la simple descomposición de los conceptos que *a priori* se hallan en nuestra Razón, no es su fin total, sino solamente un medio preliminar de la Metafísica, cuyo objeto es extender nuestros conocimientos sintéticos *a priori*. El análisis es incapaz de realizar esto, pues se reduce a mostrar lo que se halla contenido en dichos conceptos, y no dice cómo ha sido adquirido *a priori*, para poder después determinar su legítimo empleo en los objetos de todos nuestros conocimientos en general. No se necesita gran abnegación para renunciar a todas esas pretensiones, puesto que las evidentes e inevitables contradicciones de la Razón consigo misma en el procedimiento dogmático, han causado hace largo tiempo el descrédito de toda metafísica. Más bien será menester mucha firmeza para que la dificultad interna y la oposición externa no nos aparten de una ciencia tan indispensable a la Razón humana, cuya raíz no podría extirparse aunque se cortaran todas sus ramas exteriores, y que mediante un método diferente y opuesto al que hasta hoy ha sido empleado puede adquirir un útil y fecundo desarrollo.

VII

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

De todo lo que precede resulta, pues, la idea de una Ciencia particular, que puede llamarse Crítica de la Razón pura*, por ser la Razón la facultad que proporciona los principios del conocimiento *a priori*. De aquí que Razón pura es la que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori*. Un *Organon* de la Razón

* La primera edición dice: "que puede servir a la Crítica de la Razón pura. Llámase conocimiento *puro* aquel que no se halla mezclado con nada extraño. Puro es en particular llamado un conocimiento absolutamente puro, cuando no contiene nada empírico o sensible, y, por lo tanto, es completamente posible *a priori*. La Razón es, pues, la facultad, etc.". (N. del T.)

pura sería el conjunto de principios mediante los cuales todos los conocimientos puros *a priori* podrían ser adquiridos y realmente establecidos. La aplicación extensa de tal *Organon* produciría un sistema de la Razón pura. Mas como esto sería exigir demasiado, y como queda aún por saber si la extensión de nuestro conocimiento es posible, y en qué casos, podemos considerar la Ciencia del simple juicio de la Razón pura, de sus fuentes y límites, como la *propedéutica* para el sistema de la Razón pura. Esta propedéutica no debería llamarse ciencia, sino solamente *Crítica de la Razón pura*: su utilidad, desde el punto de vista especulativo, sería puramente negativa y no serviría para extender nuestra razón, sino emanciparla de todo error, que no es poco adelantarse. Llamo *trascendental* todo conocimiento que en general se ocupe, no de los Objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea posible *a priori*. Un sistema de tales conceptos se llamaría *Filosofía trascendental*. Pero esta Filosofía es demasiado para empezar, pues como debe contener todo el conocimiento, lo mismo el analítico que el sintético *a priori*, extenderíase mucho más lejos de lo que corresponde a nuestro plan. Debemos tratar solamente del análisis en cuanto es indispensable y necesario para percibir en toda su extensión los principios de la *síntesis a priori*. Síntesis que es nuestro único asunto. Esta investigación, que no podemos llamar propiamente ciencia, sino tan sólo *Crítica trascendental*, pues tiene por fin, no el aumento de nuestros conocimientos, sino la rectificación de ellos, viene a ser como la piedra de toque para estimar el valor o insignificancia de todos los conocimientos *a priori*, que es en lo que nos ocupamos actualmente. La Crítica es, por tanto, en lo posible, una preparación para un *Organon*, y si éste no se lograra, será al menos un Canon, según el cual pueda en todo caso ser expuesto analítica y sintéticamente el sistema completo de la Filosofía de la Razón pura, que debe consistir en la extensión o en la simple limitación del conocimiento racional. Si se atiende a que dicho sistema tiene por objeto, no la naturaleza de las

* La primera edición dice: "con nuestros conceptos *a priori* de los objetos". (N. del T.)

cosas, que es infinita, sino el entendimiento que juzga sobre la naturaleza de las cosas, y aun este entendimiento considerado solamente en relación a sus conocimientos *a priori*, podemos presumir que el sistema no es imposible, ni tan vasto, que no pueda esperarse su término. Como no necesitamos buscar ese objeto exteriormente, ni puede permanecer escondido para nosotros, no parece que haya de ser tan extenso que no podamos abarcarlo en su totalidad, apreciar su valor y estimarle en su justo precio. Menos aún debe esperarse que esta obra sea una Crítica de libros publicados sobre sistemas de la Razón pura; aquí sólo se trata de una Crítica de la facultad de la Razón pura. Solamente tomando esta crítica como base, se logra una segura piedra de toque para apreciar el valor de las obras filosóficas antiguas y modernas; sin ella, el historiador y el juez condenan incompetentemente las aserciones de otros, teniéndolas como infundadas en nombre de las propias* que no tienen mejor fundamento**.

La Filosofía trascendental es la idea de una Ciencia, cuyo plan debe trazar la Crítica de la Razón pura de una manera arquitectónica, es decir, por principios y con la más plena seguridad de la perfección y solidez de todas las piezas que la componen. Es el sistema de todos los principios de la Razón pura***. Si la Crítica no toma el nombre de Filosofía trascendental, es sólo porque debería, para ser un sistema completo, contener un análisis detallado de todos los conocimientos humanos *a priori*. La Crítica debe sin duda alguna poner ante nuestros ojos una perfecta enumeración de todos los conceptos fundamentales que constituyen el conocimiento puro; mas se abstiene del detallado análisis de esos conceptos y del examen de los que se derivan de ellos, en parte porque esta descomposición no sería conforme con su fin, y además no presenta tanta dificultad como la síntesis, que es el objeto de la Crítica y en parte también porque sería contrario a la unidad del plan entretenerse en ese análisis y derivación tan acabados, pudiendo eximirse de tal empeño. Además, así el análisis perfecto de los conceptos *a priori*, como la deducción de los que después han

* La primera edición no tenía lo que desde el último punto acaba de leerse.

** Aquí empezaba en la primera edición la segunda parte de la Introducción.

*** Esta frase es adición a la segunda edición. (Notas del T.)

de ser derivados, es cosa fácil de suplir, siempre que antes hayan sido expuestos detalladamente como principios de la síntesis y nada les falte en relación a este fin esencial.

Según esto, todo lo que constituye la Filosofía trascendental pertenece a la Crítica de la Razón pura, que es la idea completa de la Filosofía trascendental; pero no esta ciencia misma, porque en el análisis sólo se extiende hasta lo que le es indispensable para el perfecto juicio del conocimiento sintético *a priori*.

El principal propósito que debe guiarnos en la división de esa ciencia es no introducir conceptos que contengan algo empírico, es decir, que el conocimiento *a priori* sea completamente puro. De aquí, que aunque los principios superiores de la Moral y sus conceptos, fundamentales sean conocimientos *a priori*, no pertenezcan, sin embargo, a la Filosofía trascendental*; porque los conceptos de placer o dolor, de deso o inclinación tienen todos un origen empírico, y aunque es cierto que no fundamentan los preceptos morales, deben, sin embargo, formar parte del sistema de la Moralidad pura, juntamente con el concepto del deber de dominar los obstáculos o de los impulsos a que no debemos entregarnos**. De donde se sigue que la Filosofía trascendental, es la filosofía de la Razón pura, simplemente especulativa, porque todo lo concerniente a la práctica, en tanto que contiene móviles, se refiere a los sentimientos que pertenecen a las fuentes empíricas del conocimiento.

Si se quiere hacer la división de esta Ciencia desde el punto de vista general de un sistema, debe comprender: 1º, una *Teoría elemental de la Razón pura*, y 2º, una *Teoría del Método de la Razón pura*. Cada una de estas partes principales tendrá sus subdivisiones,

* Fijese bien el lector en lo que acaba Kant de consignar: nada menos que la Naturaleza de la Moral. Fácil habrá sido esto sin duda alguna al lector atento; pero no hemos podido prescindir de hacerle ese llamamiento, en vista de que todavía hay personas que hablan de contradicciones entre la Crítica de la Razón pura y la de la Razón práctica y de la fábula de Lampe, para quien compuso Kant esta última obra porque se quedaba sin Dios.

** En la primera edición decía Kant: "porque los conceptos de placer y dolor, de deso e inclinación, de volición, etc., etc., que tienen todos un origen empírico, debían ser supuestos en ella". (N. del T.)

Primer
cuyos fundamentos no podrán ser fácilmente expuestos aquí. Lo que parece necesario recordar en la introducción es que el conocimiento humano tiene dos orígenes y que tal vez ambos procedan de una común raíz desconocida para nosotros; éstos son: la sensibilidad y el entendimiento; por la primera los objetos nos son *dados*, y por el *segundo sentidos*. La sensibilidad pertenece a la Filosofía trascendental en cuanto contiene representaciones *a priori*, que a su vez encierran las condiciones mediante las cuales nos son dados los objetos. La teoría trascendental de la sensibilidad debe pertenecer a la primera parte de la Ciencia elemental, pues las condiciones bajo las cuales *dán* los objetos al conocimiento humano, preceden a aquéllas bajo las que son concebidos esos mismos objetos.

FIN DE LA INTRODUCCIÓN

TEORÍA ELEMENTAL TRASCENDENTAL

I