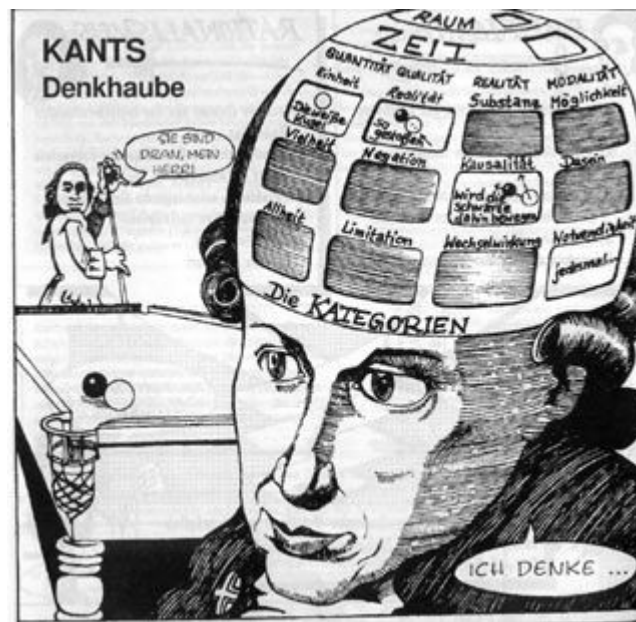




Textos de Kant





Crítica de la razón pura.

Prólogo a la segunda edición (A)

Si la elaboración de los conocimientos que pertenecen a la obra de la razón, lleva o no la marcha segura de una ciencia, es cosa que puede pronto juzgarse por el éxito. Cuando tras de numerosos preparativos y arreglos, la razón tropieza, en el momento mismo de llegar a su fin o cuando, para alcanzar éste, tiene que volver atrás una y otra vez y emprender un nuevo camino; asimismo, cuando no es posible poner de acuerdo a los diferentes colaboradores sobre la manera cómo se ha de perseguir el propósito común, entonces puede tenerse siempre la convicción de que un estudio semejante está muy lejos de haber emprendido la marcha segura de una ciencia y de que, por el contrario, es más bien un mero tanteo. Y es ya un mérito de la razón el descubrir, en lo posible, ese camino, aunque haya que renunciar, por vano, a mucho de lo que estaba contenido en el fin que se había tomado antes sin reflexión.

Que la lógica ha llevado ya esa marcha segura desde los tiempos más remotos puede colegirse por el hecho de que, desde Aristóteles, no ha tenido que dar un paso atrás, a no ser que se cuenten como correcciones la supresión de algunas sutilezas inútiles o la determinación más clara de lo expuesto, cosa empero que pertenece más a la elegancia que a la certeza de la ciencia. Notable es también en ella el que tampoco hasta ahora hoy ha podido dar un paso adelante. Así pues, según toda apariencia, hállese conclusa y perfecta. Pues si algunos modernos han pensado ampliarla introduciendo capítulos, ya psicológicos sobre las distintas facultades de conocimiento (la imaginación, el ingenio), ya metafísicos sobre el origen del conocimiento o la especie diversa de certeza según la diversidad de los objetos (el idealismo, escepticismo, etc.), ya antropológicos sobre los prejuicios (sus causas y sus remedios), ello proviene de que desconocen la naturaleza peculiar de esa ciencia. No es aumentar sino desconcertar las ciencias el confundir los límites de unas y otras. El límite de la lógica, empero, queda determinado con entera exactitud, cuando se dice que es una ciencia que no expone al detalle y demuestra estrictamente más que las reglas formales de todo pensar (sea éste *a priori* o empírico, tenga el origen o el objeto que quiera, encuentre en nuestro ánimo obstáculos contingentes o naturales).

Si la lógica ha tenido tan buen éxito, debe esta ventaja sólo a su carácter limitado, que la autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y su diferencia. En ella, por tanto, el entendimiento no tiene que habérselas más que consigo mismo y su forma. Mucho más difícil tenía que ser, naturalmente, para la razón, el emprender el camino seguro de la ciencia, habiendo de ocuparse no sólo de sí misma, sino de objetos. Por eso la lógica, como propedéutica, constituye sólo, por decirlo así, el vestíbulo de las ciencias y, cuando se habla de conocimiento, se supone ciertamente una lógica para el juicio de los mismos, pero su adquisición ha de buscarse en las propias y objetivamente llamadas ciencias.

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



poco, es decir, la parte en donde la razón determina su objeto completamente *a priori*, tiene que ser primero expuesta sola, sin mezclarse lo que procede de otras fuentes; pues administra mal quien gasta ciegamente los ingresos, sin poder distinguir luego, en los apuros, qué parte de los ingresos puede soportar el gasto y qué otra parte hay que librar de él.

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

La matemática ha marchado por el camino seguro de una ciencia, desde los tiempos más remotos que alcanzan la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Mas no hay que pensar que le haya sido tan fácil como a la lógica, en donde la razón no tiene que habérselas más que consigo misma, encontrar, o mejor dicho, abrirse ese camino real; más bien creo que ha permanecido durante largo tiempo en meros tanteos (sobre todo entre los egipcios) y que ese cambio es de atribuir a una revolución, que la feliz ocurrencia de un solo hombre llevó a cabo, en un ensayo, a partir del cual, el carril que había de tomarse ya no podía fallar y la marcha segura de una ciencia quedaba para todo tiempo y en infinita lejanía, emprendida y señalada. La historia de esa revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del camino para doblar el célebre cabo, y la del afortunado que la llevó a bien, no nos ha sido conservada. Sin embargo, la leyenda que nos transmite Diógenes Laercio, quien nombra al supuesto descubridor de los elementos mínimos de las demostraciones geométricas, elementos, que según el juicio común, no necesitan siquiera de prueba, demuestra que el recuerdo del cambio efectuado por el primer descubrimiento de este nuevo camino, debió de parecer extraordinariamente importante a los matemáticos y por eso se hizo inolvidable. El primero que demostró el triángulo isósceles (háysese llamado Tales o como se quiera), percibió una luz nueva; pues encontró que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aun en el mero concepto de ella y, por decirlo así, aprender de ella sus propiedades, sino que tenía que producirla, por medio de lo que, según conceptos, él mismo había pensado y expuesto en ella *a priori* (por construcción), y que para saber seguramente algo *a priori*, no debía atribuir nada a la cosa, a no ser lo que se sigue necesariamente de aquello que él mismo, conformemente a su concepto, hubiese puesto en ella.

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

Cuando Galileo hizo rodar por el plano inclinado las bolas cuyo peso había él mismo determinado; cuando Torricelli hizo soportar al aire un peso que de antemano había pensado igual al de una determinada columna de agua; cuando más tarde Stahl transformó metales en cal y ésta a su vez en metal, sustrayéndoles y devolviéndoles algo, entonces percibieron todos los físicos una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a



sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores; pues de otro modo, las observaciones contingentes, los hechos sin ningún plan bosquejado de antemano, no pueden venir a conexión en una ley necesaria, que es, sin embargo, lo que la razón busca y necesita. La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensando según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace. Y así, la misma física debe tan provechosa revolución de su pensamiento a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella y de lo cual por sí misma no sabría nada. Sólo así ha logrado la física entrar en el camino seguro de una ciencia, cuando durante tantos siglos no había sido más que un mero tanteo.

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

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

Yo debiera creer que los ejemplos de la matemática y de la física, ciencias que, por una revolución llevada a cabo de una vez, han llegado a ser lo que ahora son, serían bastante notables para hacernos reflexionar sobre la parte esencial de la transformación del pensamiento que ha sido para ellas tan provechosa y se imitasen aquí esos ejemplos, al menos como ensayo, en cuanto lo permite su analogía, como conocimientos de razón, con la metafísica. Hasta ahora se admitía que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; pero todos los ensayos para decidir *a priori* algo sobre éstos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento, aniquilábanse en esa suposición. Ensáyese, pues, una vez si no adelantaremos más en los problemas de



la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados. Ocurre con esto como con el primer pensamiento de Copérnico, quien, no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría mayor éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles. En la metafísica se puede hacer un ensayo semejante por lo que se refiere a la intuición de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la constitución de los objetos, no comprendo cómo se pueda *a priori* saber algo de ella. ¿Rígese empero el objeto (como objeto de los sentidos) por la constitución de nuestra facultad de intuición? Entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad. Pero como no puedo permanecer atenido a esas intuiciones, si han de llegar a ser conocimientos, sino que tengo que referirlas, como representaciones, a algo como objeto, y determinar éste mediante aquéllas, puedo por tanto: o bien admitir que los conceptos, mediante los cuales llevo a cabo esta determinación, se rigen también por el objeto y entonces caigo de nuevo en la misma perplejidad sobre el modo como pueda saber *a priori* algo del él; o bien admitir que los objetos, o lo que es lo mismo, la experiencia, en donde tan sólo son ellos (como objetos dados) conocidos, se rige por esos conceptos y entonces veo enseguida una explicación fácil; porque la experiencia misma es un modo de conocimiento que exige entendimiento, cuya regla debo suponer en mí, aún antes de que me sean dados objetos, por lo tanto *a priori*, regla que se expresa en conceptos *a priori*, por los que tienen pues que regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar. En lo que concierne a los objetos, en cuanto son pensados sólo por la razón y necesariamente, pero sin poder (al menos tales como la razón los piensa) ser dados en la experiencia, proporcionarán, según esto, los ensayos de pensarlos (pues desde luego han de poderse pensar) una magnífica comprobación de lo que admitimos como método transformado del pensamiento, a saber: que no conocemos *a priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas.

Este ensayo tiene un éxito conforme al deseo y promete a la metafísica, en su primera parte (es decir en la que se ocupa de conceptos *a priori*, cuyos objetos correspondientes pueden ser dados en la experiencia en conformidad con ellos), la marcha segura de una ciencia. Pues según este cambio del modo de pensar, puede explicarse muy bien la posibilidad de un conocimiento *a priori* y, más aún, proveer de pruebas satisfactorias las leyes que están *a priori* a la base de la naturaleza, como conjunto de los objetos de la experiencia; ambas cosas eran imposibles según el modo de proceder hasta ahora seguido. Pero de esta deducción de nuestra facultad de conocer *a priori*, en la primera parte de la metafísica, despréndese un resultado extraño y al parecer muy desventajoso para el fin total de la misma, que ocupa la segunda parte, y es a saber: que con esa facultad no podemos salir jamás de los límites de una experiencia posible, cosa empero que es precisamente el fin más importante de esa ciencia. Pero en esto justamente consiste el experimento para comprobar la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento *a priori* de razón, a saber: que éste se aplica sólo a los fenómenos y, en cambio considera la cosa en sí misma, si bien efectivamente real por sí, como desconocida para nosotros. Pues lo que nos impulsa a ir necesariamente más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es lo incondicionado, que



necesariamente y con pleno derecho pide la razón, en las cosas en sí mismas, para todo condicionado, exigiendo así la serie completa de las condiciones. Ahora bien, ¿encuétrase que, si admitimos que nuestro conocimiento de experiencia se rige por los objetos como cosas en sí mismas, lo incondicionado no puede ser pensado sin contradicción y que en cambio, desaparece la contradicción si admitimos que nuestra representación de las cosas, como ellas nos son dadas, no se rige por ellas como cosas en sí mismas, sino que más bien estos efectos, como fenómenos, se rigen por nuestro modo de representación? ¿Encuétrase, por consiguiente, que lo incondicionado ha de hallarse no en las cosas en cuanto las conocemos (nos son dadas), pero sí en ellas en cuanto no las conocemos, o sea como cosas en sí mismas? Pues entonces se muestra que lo que al comienzo admitíamos sólo por vía de ensayo, está fundado. Ahora bien, después de haber negado a la razón especulativa todo progreso en ese campo de lo suprasensible, quedamos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel concepto trascendente de razón, aquel concepto de lo incondicionado y, de esa manera, conformándose al deseo de la metafísica, llegar más allá de los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo en un sentido práctico. Con su proceder, la razón especulativa nos ha proporcionado, por lo menos, sitio para semejante ampliación, aunque haya tenido que dejarlo vacío, autorizándonos por tanto, más aún, exigiéndonos ella misma que lo llenemos, si podemos, con sus datos prácticos.

En ese ensayo de variar el proceder que ha seguido hasta ahora la metafísica, emprendiendo con ella una completa revolución, según los ejemplos de los geómetras y físicos, consiste el asunto de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma; pero sin embargo, bosqueja el contorno todo de la ciencia, tanto en lo que se refiere a sus límites, como también a su completa articulación interior. Pues la razón pura especulativa tiene en sí esto de peculiar, que puede y debe medir su propia facultad, según la diferencia del modo como elige objetos para el pensar; que puede y debe enumerar completamente los diversos modos de proponerse problemas y así trazar el croquis entero de un sistema de metafísica. Porque, en lo que a lo primero atañe, nada puede ser atribuido a los objetos en el conocimiento *a priori*, sino lo que el sujeto pensante toma de sí mismo; y, en lo que toca a lo segundo, es la razón pura especulativa, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad totalmente separada, subsistente por sí, en la cual cada uno de los miembros está, como en un cuerpo organizado, para todos los demás, y todos para uno, y ningún principio puede ser tomado con seguridad, en una relación, sin haberlo al mismo tiempo investigado en la relación general con todo el uso puro de la razón. Por eso tiene la metafísica una rara fortuna, de la que no participa ninguna otra ciencia de razón que trate de objetos (pues la lógica ocúpase sólo de la forma del pensamiento en general); y es que si por medio de esta crítica queda encarrilada en la marcha segura de una ciencia, puede comprender enteramente el campo de los conocimientos a ella pertenecientes y terminar por tanto su obra, dejándola para el uso de la posteridad, como una construcción completa; porque no trata más que de principios y de las limitaciones de su uso, que son determinadas por aquellos mismos. A esta integridad está pues obligada como ciencia fundamental, y de ella debe poder decirse: nil actum reputans, si quid superesset agendum.



Pero se preguntará: ¿Cuál es ese tesoro que pensamos dejar a la posteridad con semejante metafísica, depurada por la crítica, y por ella también reducida a un estado inmutable? En una ligera vista general de esta obra se creará percibir que su utilidad no es más que negativa, la de no atrevernos nunca, con la razón especulativa, a salir de los límites de la experiencia; y en realidad, tal es su primera utilidad. Ésta empero se torna pronto en positiva, por cuanto se advierte que esos principios, con que la razón especulativa se atreve a salir de sus límites, tienen por indeclinable consecuencia, en realidad, no una ampliación, sino, considerándonos más de cerca, una reducción de nuestro uso de la razón: ya que ellos realmente amenazan ampliar descomedidamente los límites de la sensibilidad, a que pertenecen propiamente, y suprimir así del todo el uso puro (práctico) de la razón. Por eso, una crítica que limita la sensibilidad, si bien en este sentido es negativa, sin embargo, en realidad, como elimina de ese modo al mismo tiempo un obstáculo que limita y hasta amenaza aniquilar el uso puro práctico, resulta de una utilidad positiva, y muy importante, tan pronto como se adquiere la convicción de que hay un uso práctico absolutamente necesario de la razón pura (el moral), en la cual ésta se amplía inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad; para ello no necesita, es cierto, ayuda alguna de la especulativa, pero sin embargo, tiene que estar asegurada contra su reacción, para no caer en contradicción consigo misma. Disputar a este servicio de la crítica su utilidad positiva sería tanto como decir que la policía no tiene utilidad positiva alguna, pues que su ocupación principal no es más que poner un freno a las violencias que los ciudadanos pueden temer unos de otros, para que cada uno vague a sus asuntos en paz y seguridad. Que espacio y tiempo son sólo formas de la intuición sensible, y por tanto sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros, además, no tenemos conceptos del entendimiento y, por tanto, tampoco elementos para el conocimiento de las cosas, sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno; todo esto queda demostrado en la parte analítica de la crítica. De donde se sigue, desde luego, la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la experiencia.

Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos conocerlos, podamos al menos pensarlos. Pues si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece. Ahora bien, vamos a admitir que no se hubiere hecho la distinción, que nuestra crítica ha considerado necesaria, entre las cosas como objetos de la experiencia y esas mismas cosas como cosas en sí. Entonces el principio de la causalidad y por tanto el mecanismo de una naturaleza en la determinación de la misma, tendría que valer para todas las cosas en general como causas eficientes. Por lo tanto, de uno y el mismo ser, v. gr. del alma humana, no podría yo decir que su voluntad es libre y que al mismo tiempo, sin embargo, está sometida a la necesidad natural, es decir, que no es libre, sin caer en una contradicción manifiesta; porque habría tomado el alma, en ambas proposiciones, en una y la misma significación, a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma). Y, sin previa crítica, no podría tampoco hacer de otro modo. Pero si la crítica no ha errado, enseñando a tomar el objeto en dos significaciones, a saber, como fenómeno y como cosa en sí misma; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es exacta y por tanto el principio de la causalidad se refiere sólo a las cosas tomadas en el primer sentido,



es decir, a objetos de la experiencia, sin que estas cosas en su segunda significación le estén sometidas; entonces, una y la misma voluntad es pensada, en el fenómeno (las acciones visibles), como necesariamente conforme a la ley de la naturaleza y en este sentido como no libre, y sin embargo, por otra parte, en cuanto pertenece a una cosa en sí misma, como no sometida a esa ley y por tanto como libre, sin que aquí se cometa contradicción. Ahora bien, aunque mi alma, considerada en este último aspecto, no la puedo conocer por razón especulativa (y menos aún por la observación empírica), ni por tanto puedo tampoco conocer la libertad, como propiedad de un ser a quien atribuyo efectos en el mundo sensible, porque tendría que conocer ese ser como determinado según su existencia, y, sin embargo, no en el tiempo (cosa imposible, pues no puedo poner intuición alguna bajo mi concepto), sin embargo, puedo pensar la libertad, es decir, que la representación de ésta no encierra contradicción alguna, si son ciertas nuestra distinción crítica de ambos modos de representación (el sensible y el intelectual) y la limitación consiguiente de los conceptos puros del entendimiento y por tanto de los principios que de ellos dimanen.

Ahora bien, supongamos que la moral presupone necesariamente la libertad (en el sentido más estricto) como propiedad de nuestra voluntad, porque alega *a priori* principios que residen originariamente en nuestra razón, como datos de ésta, y que serían absolutamente imposibles sin la suposición de la libertad; supongamos que la razón especulativa haya demostrado, sin embargo, que la libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces necesariamente aquella presuposición, es decir, la moral, debería ceder ante ésta, cuyo contrario encierra una contradicción manifiesta y por consiguiente la libertad y con ella la moralidad (pues su contrario no encierra contradicción alguna, a no ser que se haya ya presupuesto la libertad) deberían dejar el sitio al mecanismo natural. Mas para la moral no necesito más sino que la libertad no se contradiga a sí misma y que, por tanto, al menos sea pensable, sin necesidad de penetrarla más, y que no ponga pues obstáculo alguno al mecanismo natural de una y la misma acción (tomada en otra relación); resulta, pues, que la teoría de la moralidad mantiene su puesto y la teoría de la naturaleza el suyo, cosa que no hubiera podido ocurrir si la crítica no nos hubiera previamente enseñado nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas y no hubiera limitado a meros fenómenos lo que podemos conocer teóricamente. Esta misma explicación de la utilidad positiva de los principios críticos de la razón pura, puede hacerse con respecto al concepto de Dios y de la naturaleza simple de nuestra alma. La omito, sin embargo, en consideración a la brevedad. Así pues, no puedo siquiera admitir a Dios, la libertad y la inmortalidad para el uso práctico necesario de mi razón, como no cercene al mismo tiempo a la razón especulativa su pretensión de conocimientos trascendentes. Porque ésta para llegar a tales conocimientos, tiene que servirse de principios que no alcanzan en realidad más que a objetos de la experiencia posible, y por tanto, cuando son aplicados, sin embargo, a lo que no puede ser objeto de la experiencia, lo transforman realmente siempre en fenómeno y declaran así imposible toda ampliación práctica de la razón pura. Tuve pues que anular el saber, para reservar un sitio a la fe; y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que puede avanzarse en metafísica sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento opuesto a la moralidad, que siempre es muy dogmático.



Así pues, no siendo difícil, con una metafísica sistemática, compuesta según la pauta señalada por la crítica de la razón pura, dejar un legado a la posteridad, no es éste un presente poco estimable. Basta comparar lo que es la cultura de la razón mediante la marcha segura de una ciencia, con el tanteo sin fundamento y el vagabundeo superficial de la misma sin crítica; o advertir también cuánto mejor empleará aquí su tiempo una juventud deseosa de saber, que el dogmatismo corriente, que inspira tan tempranos y poderosos alientos, ya para sutilizar cómodamente sobre cosas de que no entiende nada y en las que no puede, como no puede nadie en el mundo, conocer nada, ya para acabar inventando nuevos pensamientos y opiniones, sin cuidarse de aprender ciencias sólidas. Pero sobre todo se reconocerá el valor de la crítica, si se tiene en cuenta la inapreciable ventaja de poner un término, para todo el porvenir, a los ataques contra la moralidad y la religión, de un modo socrático, es decir, por medio de la prueba clara de la ignorancia de los adversarios. Pues alguna metafísica ha habido siempre en el mundo y habrá de haber en adelante; pero con ella también surgirá una dialéctica de la razón pura, pues es natural a ésta. Es pues el primer y más importante asunto de la filosofía, quitarle todo influjo perjudicial, de una vez para siempre, cegando la fuente de los errores.

Tras esta variación importante en el campo de las ciencias y la pérdida que de sus posesiones, hasta aquí imaginadas, tiene que soportar la razón especulativa, todo lo que toca al interés universal humano y a la utilidad que el mundo ha sacado hasta hoy de las enseñanzas de la razón pura, sigue en el mismo provechoso estado en que estuvo siempre. La pérdida alcanza sólo al monopolio de las escuelas, pero de ningún modo al interés de los hombres. Yo pregunto al dogmático más inflexible si la prueba de la duración de nuestra alma después de la muerte, por la simplicidad de la sustancia; si la de la libertad de la voluntad contra el mecanismo universal, por las sutiles, bien que impotentes distinciones entre necesidad práctica subjetiva y objetiva; si la de la existencia de Dios por el concepto de un ente realísimo (de la contingencia de lo mudable y de la necesidad de un primer motor) han llegado jamás al público, después de salir de las escuelas y han tenido la menor influencia en la convicción de las gentes. Y si esto no ha ocurrido, ni puede tampoco esperarse nunca, por lo inadecuado que es el entendimiento ordinario del hombre para tan sutil especulación; si, en cambio, en lo que se refiere al alma, la disposición que todo hombre nota en su naturaleza, de no poder nunca satisfacerse con lo temporal (como insuficiente para las disposiciones de todo su destino) ha tenido por sí sola que dar nacimiento a la esperanza de una vida futura; si en lo que se refiere a la libertad, la mera presentación clara de los deberes, en oposición a las pretensiones todas de las inclinaciones, ha tenido por sí sola que producir la conciencia de la libertad; si, finalmente en lo que a Dios se refiere, la magnífica ordenación, la belleza y providencia que brillan por toda la Naturaleza ha tenido, por sí sola, que producir la fe en un sabio y grande creador del mundo, convicción que se extiende en el público en cuanto descansa en fundamentos racionales; entonces estas posesiones no sólo siguen sin ser estorbadas, sino que ganan más bien autoridad, porque las escuelas aprenden, desde ahora, a no preciarse de tener, en un punto que toca al interés universal humano, un conocimiento más elevado y amplio que el que la gran masa (para nosotros dignísima de respeto) puede alcanzar tan fácilmente, y a limitarse por tanto a cultivar tan sólo esas pruebas universalmente comprensibles y suficientes en el punto de consideración moral. La variación se refiere, pues, solamente a las arrogantes pretensiones de las escuelas, que desean en esto (como hacen con razón en otras muchas cosas) se las tenga por



únicas concededoras y guardadoras de semejantes verdades, de las cuales sólo comunican al público el uso, y guardan para sí la clave (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Sin embargo, se ha tenido en cuenta aquí una equitativa pretensión del filósofo especulativo. Éste sigue siempre siendo el exclusivo depositario de una ciencia, útil al público que la ignora, a saber, la crítica de la razón, que no puede nunca hacerse popular. Pero tampoco necesita serlo; porque, así como el pueblo no puede dar entrada en su cabeza como verdades útiles, a los bien tejidos argumentos, de igual modo nunca llegan a su sentido las objeciones contra ellos, no menos sutiles. En cambio, como la escuela y asimismo todo hombre que se eleve a la especulación, cae inevitablemente en argumentos y réplicas, está aquella crítica obligada a prevenir de una vez para siempre, por medio de una investigación fundamentada de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que tarde o temprano ha de sentir el pueblo, por las discusiones en que los metafísicos (y, como tales, también, al fin, los sacerdotes) sin crítica se complican irremediablemente y que falsean después sus mismas doctrinas. Sólo por medio de esta crítica pueden cortarse de raíz el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, el descreimiento de los librepensadores, el misticismo y la superstición, que pueden ser universalmente dañinos; finalmente también el idealismo y el escepticismo, que son peligros más para las escuelas y que no pueden fácilmente llegar al público. Si los gobiernos encuentran oportuno el ocuparse de los negocios de los sabios, lo más conforme a su solícita presidencia sería, para las ciencias como para los hombres, favorecer la libertad de una crítica semejante, única que puede dar a las construcciones de la razón un suelo firme, que sostener el ridículo despotismo de las escuelas que levantan una gran gritería sobre los peligros públicos, cuando se rasgan sus telarañas, que el público sin embargo, jamás ha conocido y cuya pérdida por lo tanto no puede nunca sentir.

La crítica no se opone al proceder dogmático de la razón en su conocimiento puro como ciencia (pues ésta ha de ser siempre dogmática, es decir, estrictamente demostrativa por principios *a priori*, seguros), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de salir adelante sólo con un conocimiento puro por conceptos (el filosófico), según principios tales como la razón tiene en uso desde hace tiempo, sin informarse del modo y del derecho con que llega a ellos. Dogmatismo es, pues, el proceder dogmático de la razón pura, sin previa crítica de su propia facultad. Esta oposición, por lo tanto, no ha de favorecer la superficialidad charlatana que se otorga el pretencioso nombre de ciencia popular, ni al escepticismo, que despacha la metafísica toda en un proceso sumario. La crítica es más bien el arreglo previo necesario para el fomento de una bien fundada metafísica, como ciencia, que ha de ser desarrollada, por fuerza, dogmáticamente, y según la exigencia estricta, sistemáticamente, y, por lo tanto, conforme a escuela (no popularmente). Exigir esto a la crítica es imprescindible, ya que se obliga a llevar su asunto completamente *a priori*, por tanto a entera satisfacción de la razón especulativa. En el desarrollo de ese plan, que la crítica prescribe, es decir, en el futuro sistema de la metafísica, debemos, pues, seguir el severo método del famoso Wolf, el más grande de todos los filósofos dogmáticos, que dio el primero el ejemplo (y así creó el espíritu de solidez científica, aún vivo en Alemania) de cómo, estableciendo regularmente los principios, determinando claramente los conceptos, administrando severamente las demostraciones y evitando audaces saltos en las consecuencias, puede emprenderse la marcha segura de una ciencia. Y por eso mismo fuera él superiormente hábil para poner en esa situación una ciencia como la metafísica, si se le hubiera ocurrido prepararse el campo previamente por



medio de una crítica del órgano, es decir, de la razón pura misma: defecto que no hay que atribuir tanto a él como al modo de pensar dogmático de su tiempo y sobre el cual los filósofos de éste, como de los anteriores tiempos, nada tienen que echarse en cara. Los que rechacen su modo de enseñar y al mismo tiempo también el proceder de la crítica de la razón pura, no pueden proponerse otra cosa que rechazar las trabas de la Ciencia, transformar el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia.

Por lo que se refiere a esta segunda edición, no he querido, como es justo, dejar pasar la ocasión, sin corregir en lo posible las dificultades u oscuridades de donde puede haber surgido más de una mala interpretación que hombres penetrantes, quizá no sin culpa mía, han encontrado al juzgar este libro. En las proposiciones mismas y sus pruebas, así como en la forma e integridad del plan, nada he encontrado que cambiar; cosa que atribuyo en parte al largo examen a que los he sometido antes de presentar este libro al público, y en parte también a la constitución de la cosa misma, es decir, a la naturaleza de una razón pura especulativa, que tiene una verdadera estructura, donde todo es órgano, es decir, donde todos están para uno y cada uno para todos y donde, por tanto, toda debilidad por pequeña que sea, falta (error) o defecto, tiene que advertirse imprescindiblemente en el uso. Con esta inmutabilidad se afirmará también, según espero, este sistema en adelante. Esta confianza la justifica no la presunción, sino la evidencia que produce el experimento, por la igualdad del resultado cuando partimos de los elementos mínimos hasta llegar al todo de la razón pura y cuando retrocedemos del todo (pues éste también es dado por sí mediante el propósito final en lo práctico) a cada parte, ya que el ensayo de variar aun sólo la parte más pequeña, introduce enseguida contradicciones no sólo en el sistema, sino en la razón universal humana.

Pero en la exposición hay aún mucho que hacer y he intentado en esta edición correcciones que han de poner remedio a la mala inteligencia de la estética (sobre todo en el concepto del tiempo), a la oscuridad de la deducción de los conceptos del entendimiento, al supuesto defecto de suficiente evidencia en las pruebas de los principios del entendimiento puro, y finalmente a la mala interpretación de los paralogismos que preceden a la psicología racional. Hasta aquí (es decir, hasta el final del capítulo primero de la dialéctica trascendental) y no más, extiéndense los cambios introducidos en el modo de exposición, porque el tiempo me venía corto y, en lo que quedaba por revisar, no han incurrido en ninguna mala inteligencia quienes han examinado la obra con conocimiento del asunto y con imparcialidad. Éstos, aunque no puedo nombrarlos aquí con las alabanzas a que son acreedores, notarán por sí mismos en los respectivos lugares, la consideración con que he escuchado sus observaciones. Esa corrección ha sido causa empero de una pequeña pérdida para el lector, y no había medio de evitarla, sin hacer el libro demasiado voluminoso. Consiste en que varias cosas que, sin bien no pertenecen esencialmente a la integridad del todo, pudiera, sin embargo, más de un lector echarlas de menos con disgusto, porque pueden ser útiles en otro sentido, han tenido que ser suprimidas o compendiadas, para dar lugar a esta exposición, más comprensible ahora, según yo espero. En el fondo, con respecto a las proposiciones e incluso a sus pruebas, esta exposición no varía absolutamente nada. Pero en el método de presentarlas, apártase de vez en cuando de la anterior de tal modo, que no podía llevar a cabo por medio de nuevas adiciones. Esta pequeña pérdida que puede además



subsannarse, cuando se quiera, con sólo cotejar esta edición con la primera queda compensada con creces, según yo espero, por la mayor comprensibilidad de ésta.

He notado, con alegría, en varios escritos públicos (ora con ocasión de dar cuenta de algunos libros, ora en tratados particulares), que el espíritu de profundidad no ha muerto en Alemania. La gritería de la nueva moda, que practica una genialoide libertad en el pensar, lo ha acallado tan sólo por poco tiempo, y los espinosos senderos de la crítica, que conducen a una ciencia de la razón pura, ciencia de escuela, pero sólo así duradera y por ende altamente necesaria, no han impedido a valerosos clarividentes ingenios, adueñarse de ella. A estos hombres de mérito, que unen felizmente a la profundidad del conocimiento el talento de una exposición luminosa (talento de que yo precisamente carezco), abandono la tarea de acabar mi trabajo, que en ese respecto puede todavía dejar aquí o allá algo que desear; pues el peligro, en este caso, no es el de ser refutado, sino el de no ser comprendido. Por mi parte no puedo de aquí en adelante entrar en discusiones, aunque atenderé con sumo cuidado todas las indicaciones de amigos y de enemigos, para utilizarlas en el futuro desarrollo del sistema, conforme a esta propedéutica.

Cógenme estos trabajos en edad bastante avanzada (en este mes cumpla sesenta y cuatro años); y si quiero realizar mi propósito, que es publicar la metafísica de la naturaleza y la de la moralidad, como confirmación de la exactitud de la crítica de la razón especulativa y la de la práctica, he de emplear mi tiempo con economía, y confiarme, tanto para la aclaración de las oscuridades, inevitables al principio en esta obra, como para la defensa del todo, a los distinguidos ingenios, que se han compenetrado con mi labor. Todo discurso filosófico puede ser herido en algún sitio aislado (pues no puede presentarse tan acorazado como el discurso matemático); pero la estructura de sistema, considerada en unidad, no corre con ello el menor peligro, y abarcarla con la mirada, cuando el sistema es nuevo, es cosa para la cual hay pocos que tengan la aptitud del espíritu y, menos aún, que posean el gusto de usarla, porque toda innovación les incomoda. También, cuando se arrancan trozos aislados y se separan del conjunto, para compararlos después unos con otros, pueden descubrirse en todo escrito, y más aún si se desarrolla en libre discurso, contradicciones aparentes, que a los ojos de quien se confía al juicio de otros, lanzan una luz muy desfavorable sobre el libro.

Pero quien se haya adueñado de la idea del todo, podrá resolverlas muy fácilmente. Cuando una teoría tiene consistencia, las acciones y reacciones que al principio la amenazaban con grandes peligros, sirven, con el tiempo, sólo para aplanar sus asperezas y si hombres de imparcialidad, conocimiento y verdadera popularidad se ocupan de ella, proporcionánle también en poco tiempo la necesaria elegancia.

Kant: *Crítica de la razón pura*. Ed. Porrúa. México.



Capítulo II

Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres

Si bien hemos sacado el concepto del deber, que hasta ahora tenemos, del uso vulgar de nuestra razón práctica, no debe inferirse de ello, en manera alguna, que lo hayamos tratado como concepto de experiencia. Es más: atendiendo a la experiencia en el hacer y el omitir de los hombres, encontramos quejas numerosas y -hemos de confesarlo- justas, por no ser posible adelantar ejemplos seguros de esa disposición de espíritu del que obra por el deber puro; que, aunque muchas acciones suceden en *conformidad* con lo que el *deber* ordena, siempre cabe la duda de si han ocurrido *por deber* y, por tanto, de si tienen un valor moral. Por eso ha habido en todos los tiempos filósofos que han negado en absoluto la realidad de esa disposición de espíritu en las acciones humanas y lo han atribuido todo al egoísmo, más o menos refinado; mas no por eso han puesto en duda la exactitud del concepto de moralidad; más bien han hecho mención, con íntima pena, de la fragilidad e impureza de la naturaleza humana, que, si bien es lo bastante noble para proponerse como precepto una idea tan digna de respeto, en cambio es al mismo tiempo hartamente débil para poderlo cumplir, y emplea la razón, que debiera servirle de legisladora, para administrar el interés de las inclinaciones, ya sean aisladas, ya -en el caso más elevado- en su máxima compatibilidad mutua.

Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio; pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea; solemos preciarnos mucho de algún fundamento determinante, lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente; mas, en realidad, no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven.

A esos que se burlan de la moralidad y la consideran como simple visión soñada por la fantasía humana, que se excede a sí misma, llevada de su vanidad, no se les puede hacer más deseado favor que concederles que los conceptos del deber -como muchos están persuadidos, por comodidad, que sucede igualmente con todos los demás conceptos- tienen que derivarse exclusivamente de la experiencia; de ese modo, en efecto, se les prepara a aquéllos un triunfo seguro. Voy a admitir, por amor a los hombres, que la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber; pero si se miran de cerca los pensamientos y los esfuerzos, se tropieza por doquiera con el amado yo, que de continuo se destaca, sobre el cual se fundan los propósitos, y no sobre el estrecho mandamiento del deber que muchas veces exigiría la renuncia y el sacrificio. No se



necesita ser un enemigo de la virtud; basta con observar el mundo con sangre fría, sin tomar enseguida por realidades los vivísimos deseos en pro del bien, para dudar en ciertos momentos -sobre todo cuando el observador es ya de edad avanzada y posee un Juicio que la experiencia ha afinado y agudizado para la observación- de si realmente en el mundo se encuentra una virtud verdadera. Y en esta coyuntura, para impedir que caigamos de las alturas de nuestras ideas del deber, para conservar en nuestra alma el fundado respeto a su ley, nada como la convicción clara de que no importa que no haya habido nunca acciones emanadas de esas puras fuentes, que no se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independientemente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar muy mucho quien todo lo funde en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón; así, por ejemplo, ser leal en las relaciones de amistad no podría dejar de ser exigible a todo hombre, aunque hasta hoy no hubiese habido ningún amigo leal, porque este deber reside, como deber en general, antes que toda experiencia, en la idea de una razón, que determina la voluntad por fundamentos *a priori*.

Añádase a esto que, a menos de querer negarle al concepto de moralidad toda verdad y toda relación con un objeto posible, no puede ponerse en duda que su ley es de tan extensa significación que tiene vigencia, no sólo para los hombres, sino para todos los *seres racionales en general*, no sólo bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino por modo *absolutamente necesario*; por lo cual resulta claro que no hay experiencia que pueda dar ocasión a inferir ni siquiera la posibilidad de semejantes leyes apodícticas. Pues ¿con qué derecho podemos tributar un respeto ilimitado a lo que acaso no sea valedero más que en las condiciones contingentes de la Humanidad, y considerarlo como precepto universal para toda naturaleza racional? ¿Cómo íbamos a considerar las leyes de determinación de *nuestra* voluntad como leyes de determinación de la voluntad de un ser racional en general y, sólo como tales, valederas para nosotros, si fueran meramente empíricas y no tuvieran su origen enteramente *a priori* en la razón pura práctica?

El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es quererla deducir de ciertos ejemplos. Porque cualquier ejemplo que se me presente de ella tiene que ser a su vez previamente juzgado según principios de la moralidad, para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo; y el ejemplo no puede en manera alguna ser el que nos proporcione el concepto de la moralidad. El mismo Santo del Evangelio tiene que ser comparado ante todo con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como lo que es. Y él dice de sí mismo: «¿Por qué me llamáis a mi -a quien estáis viendo- bueno? Nadie es bueno -prototipo del bien- sino sólo el único Dios -a quien vosotros no veis-.» Mas ¿de dónde tomamos el concepto de Dios como bien supremo? Exclusivamente de la *idea* que la razón *a priori* bosqueja de la perfección moral y enlaza inseparablemente con el concepto de una voluntad libre. La imitación no tiene lugar alguno en lo moral, y los ejemplos sólo sirven de aliento, esto es, ponen fuera de duda la posibilidad de hacer lo que la ley manda, nos presentan intuitivamente lo que la regla práctica expresa universalmente; pero no pueden nunca autorizar a que se deje a un lado su verdadero original, que reside en la razón, para regirse por ejemplos.

Si, pues, no hay ningún verdadero principio supremo de la moralidad que no haya de descansar en la razón pura, independientemente de toda experiencia, creo yo que no es



necesario ni siquiera preguntar si será bueno alcanzar *a priori* esos conceptos, con todos los principios a ellos pertinentes, exponerlos en general *-in abstracto-*, en cuanto que su conocimiento debe distinguirse del vulgar y llamarse filosófico. Mas en esta nuestra época pudiera ello acaso ser necesario. Pues si reuniéramos votos sobre lo que deba preferirse, si un conocimiento racional puro, separado de todo lo empírico, es decir, una metafísica de las costumbres, o una filosofía práctica popular, pronto se adivina de qué lado se inclinaría la balanza.

Este descender a conceptos populares es ciertamente muy plausible cuando previamente se ha realizado la ascensión a los principios de la razón pura y se ha llegado en esto a completa satisfacción. Esto quiere decir que conviene primero fundar la teoría de las costumbres en la metafísica, y luego, cuando sea firme, procurarle acceso por medio de la popularidad. Pero es completamente absurdo querer descender a lo popular en la primera investigación, de la que depende la exactitud toda de los principios. Y no es sólo que un proceder semejante no puede nunca tener la pretensión de alcanzar el mérito rarísimo de la verdadera *popularidad filosófica*, pues no se necesita mucho arte para ser entendido de todos, si se empieza por renunciar a todo conocimiento sólido y fundado, sino que además da lugar a una pútrida mezcla de observaciones mal cosidas y de principios medio inventados, que embelesa a los ingenios vulgares porque hallan en ella lo necesario para su charla diaria, pero que produce en los conocedores confusión y descontento, hasta el punto de hacerles apartar la vista; en cambio, los filósofos, que perciben muy bien todo ese andamiaje seductor, encuentran poca atención, cuando, después de apartarse por un tiempo de la supuesta popularidad y habiendo adquirido conocimientos determinados, podrían con justicia aspirar a ser populares.

No hay más que mirar los ensayos sobre la moralidad que se han escrito en ese gusto preferido, y se verá en seguida cómo se mezclan en extraño consorcio, ya la peculiar determinación de la naturaleza humana -comprendida en ella también la idea de una naturaleza racional en general-, ya la perfección, ya la felicidad, aquí el sentimiento moral, allá ese amor de Dios, un poquito de esto, otro poco de aquello, sin que a nadie se le ocurra preguntar si los principios de la moralidad hay que buscarlos en el conocimiento de la naturaleza humana -que no podemos obtener como no sea por la experiencia-; y en el caso de que la respuesta viniere negativa, si esos principios morales hubiese que encontrarlos por completo *a priori*, libres de todo lo que sea empírico, absolutamente en los conceptos puros de la razón, y no en otra parte, tomar la decisión de poner aparte esa investigación, como filosofía práctica pura o -si es lícito emplear un nombre tan difamado-metafísica⁴ de las costumbres, llevarla por sí sola a su máxima perfección y consolar al público, deseoso de popularidad, hasta la terminación de aquella empresa.

Pero esta metafísica de las costumbres, totalmente aislada y sin mezcla alguna de antropología, ni de teología, ni de física o hiperfísica, ni menos aún de cualidades ocultas -que pudiéramos llamar hipofísica-, no es sólo un indispensable sustrato de todo conocimiento teórico y seguramente determinado de los deberes, sino al mismo tiempo un *desideratum* de la mayor importancia para la verdadera realización de sus preceptos. Pues la representación pura del deber, y en general de la ley moral, sin mezcla alguna de ajenas adiciones de atractivos empíricos, tiene sobre el corazón humano, por el solo camino de la razón -que por medio de ella se da cuenta por primera vez de que puede ser por sí misma una razón también práctica-, un influjo tan superior a todos los demás



resortes⁵ que pudieran sacarse del campo empírico, que consciente de su dignidad, desprecia estos últimos y puede poco a poco transformarse en su dueña; en cambio, una teoría de la moralidad que esté mezclada y compuesta de resortes sacados de los sentimientos y de las inclinaciones, y al mismo tiempo de conceptos racionales, tiene que dejar el ánimo oscilante entre causas determinantes diversas, irreducibles a un principio y que pueden conducir al bien sólo por modo contingente y a veces determinar el mal.

Por todo lo dicho se ve claramente: que todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente *a priori*, en la razón, y ello en la razón humana más vulgar tanto como en la más altamente especulativa; que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico, el cual, por tanto, sería contingente; que en esa pureza de su origen reside su dignidad, la dignidad de servirnos de principios prácticos supremos; que siempre que añadimos algo empírico sustraemos otro tanto de su legítimo influjo y quitamos algo al valor ilimitado de las acciones; que no sólo la mayor necesidad exige, en sentido teórico, por lo que a la especulación interesa, sino que es de máxima importancia, en el sentido práctico, ir a buscar esos conceptos y leyes en la razón pura, exponerlos puros y sin mezcla, e incluso determinar la extensión de todo ese conocimiento práctico puro, es decir, toda la facultad de la razón pura práctica; mas no haciendo depender los principios de especial naturaleza de la razón humana, como lo permite la filosofía especulativa Y hasta lo exige a veces, sino derivándolos del concepto universal de un ser racional en general, puesto que las leyes morales deben valer para todo ser racional en general, y de esta manera, la moral toda, que necesita de la antropología para su *aplicación* a los hombres, habrá de exponerse por completo primero independientemente de ésta, como filosofía pura, es decir, como metafísica -cosa que se puede hacer muy bien en esta especie de conocimientos totalmente separados-, teniendo plena conciencia de que, sin estar en posesión de tal metafísica, no ya sólo sería vano determinar exactamente lo moral del deber en todo lo que es conforme al deber, para el enjuiciamiento especulativo, sino que ni siquiera sería posible, en el mero uso vulgar y práctico de la instrucción moral, asentar las costumbres en sus verdaderos principios y fomentar así las disposiciones morales puras del ánimo e inculcarlas en los espíritus para el mayor bien del mundo.

Mas para que en esta investigación vayamos por sus pasos naturales, no sólo del enjuiciamiento moral vulgar -que es aquí muy digno de atención- al filosófico, como ya hemos hecho, sino de una filosofía popular, que no puede llegar más allá de adonde la lleve su trampear por entre ejemplos, a la metafísica -que no se deja detener por nada empírico y, teniendo que medir el conjunto total del conocimiento racional de esta clase, llega en todo caso hasta las ideas, donde los ejemplos mismos nos abandonan-, tenemos que perseguir y exponer claramente la facultad práctica de la razón, desde sus reglas universales de determinación, hasta allí donde surge el concepto del deber.

Cada cosa, en la naturaleza, actúa según leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por *la representación* de las leyes, esto es, por principios; posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones de las leyes se exige *razón*, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad, entonces las acciones de este ser, que son conocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación,



conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno. Pero si la razón por sí sola no determina suficientemente la voluntad; si la voluntad se halla sometida también a condiciones subjetivas (ciertos resortes) que no siempre coinciden con las objetivas; en una palabra, si la voluntad no es *en sí* plenamente conforme con la razón (como realmente sucede en los hombres), entonces las acciones conocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de tal voluntad, en conformidad con las leyes objetivas, llámase *constricción*, es decir, la relación de las leyes objetivas a una voluntad no enteramente buena es representada como la determinación de la voluntad de un ser racional por fundamentos de la voluntad, sí, pero por fundamentos a los cuales esta voluntad no es por su naturaleza necesariamente obediente.

La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llámase imperativo.

Todos los imperativos exprésanse por medio de un «debe ser» y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (una constricción). Dicen que fuera bueno hacer u omitir algo; pero lo dicen a una voluntad que no siempre hace algo sólo por que se le represente que es bueno hacerlo. Es, empero, prácticamente *bueno* lo que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, consiguientemente, no por causas subjetivas, sino objetivas, esto es, -por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal. Distínguese de lo *agradable*, siendo esto último lo que ejerce influjo sobre la voluntad por medio solamente de la sensación, por causas meramente subjetivas, que valen sólo para éste o aquél, sin ser un principio de la razón válido para cualquiera⁶.

Una voluntad perfectamente buena hallaríase, pues, igualmente bajo leyes objetivas (del bien); pero no podría representarse como constreñida por ellas a las acciones conformes a la ley, porque por sí misma, según su constitución subjetiva, podría ser determinada por la sola representación del bien. De aquí que para la voluntad *divina* y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el «*debe ser*» no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley. Por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; verbigracia, de la voluntad humana.

Pues bien, todos los *imperativos* mandan, *ya hipotética, ya categóricamente*. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible, como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representase una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria.

Toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por tanto, como necesaria para un sujeto capaz de determinarse prácticamente por la razón. Resulta, pues, que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción, que es necesaria según el principio de una voluntad buena en algún modo. Ahora bien, si la acción es buena sólo como medio *para alguna otra cosa*, entonces es el imperativo



hipotético; pero si la acción es representada como buena *en sí*, esto es, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, como un principio de tal voluntad, entonces es el imperativo *categorico*.

El imperativo dice, pues, qué acción posible por mí, es buena, y representa la regla práctica en relación con una voluntad que no hace una acción sólo por que ésta sea buena, porque el sujeto no siempre sabe que es buena, y también porque, aun cuando lo supiera, pudieran sus máximas ser contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

El imperativo hipotético dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el primer caso es un principio *problemático-práctico*; en el segundo caso es un principio *asertórico-práctico*. El imperativo categorico que, sin referencia a propósito alguno, es decir, sin ningún otro fin, declara la acción objetivamente necesaria en sí, tiene el valor de un principio *apodíctico-práctico*.

Lo que sólo es posible mediante las fuerzas de algún ser racional, puede pensarse como propósito posible para alguna voluntad; por eso los principios de la acción, en cuanto que ésta es representada como necesaria para conseguir algún propósito posible realizable de ese modo, son en realidad en número infinito. Todas las ciencias tienen alguna parte práctica, que consiste en problemas que ponen algún fin como posible para nosotros y en imperativos que dicen cómo pueda conseguirse tal fin. Éstos pueden llamarse, en general, imperativos de la *habilidad*. No se trata de si el fin es racional y bueno, sino sólo de lo que hay que hacer para conseguirlo. Los preceptos que sigue el médico para curar perfectamente al hombre y los que sigue el envenenador para matarlo, seguramente son de igual valor, en cuanto que cada uno de ellos sirve para realizar cumplidamente su propósito. En la primera juventud nadie sabe qué fines podrán ofrecérsenos en la vida; por eso los padres tratan de que sus hijos aprendan *muchas cosas* y se cuidan de darles *habilidad* para el uso de los medios útiles a toda suerte de fines *cualesquiera*, pues no pueden determinar de ninguno de éstos que no ha de ser más tarde un propósito real del educando, siendo *posible* que alguna vez lo tenga por tal; y este cuidado es tan grande, que los padres olvidan por lo común de reformar y corregir el juicio de los niños sobre el valor de las cosas que pudieran proponerse como fines.

Hay, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales (en cuanto que les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo *pueden* tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad*. El imperativo hipotético que representa la necesidad práctica de la acción como medio para fomentar la felicidad es *asertórico*. No es lícito presentarlo como necesario sólo para un propósito incierto y meramente posible, sino para un propósito que podemos suponer de seguro y *a priori* en todo hombre, porque pertenece a su esencia. Ahora bien, la habilidad para elegir los medios conducentes al mayor posible bienestar propio, podemos llamarla *sagacidad*⁷ en sentido estricto. Así, pues, el imperativo que se refiere a la elección de los medios para la propia felicidad, esto es, al precepto de la sagacidad, es *hipotético*; la acción no es mandada en absoluto, sino como simple medio para otro propósito.



Por último, hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es *categorico*. No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere. Este imperativo puede llamarse el de la *moralidad*.

El querer según estas tres clases de principios distínguese también claramente por la *desigualdad* de la constricción de la voluntad. Para hacerla patente, creo yo que la denominación más acomodada, en el orden de esos principios, sería decir que son, ora *reglas* de la habilidad, ora *consejos* de la sagacidad, ora *mandatos* (leyes) de la moralidad. Pues sólo la ley lleva consigo el concepto de una necesidad *incondicionada* y objetiva, y, por tanto, universalmente válida, y los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación. El *consejo*, si bien encierra necesidad, es ésta válida sólo con la condición subjetiva contingente de que este o aquel hombre cuente tal o cual cosa entre las que pertenecen a su felicidad; en cambio, el imperativo categorico no es limitado por condición alguna y puede llamarse propiamente un mandato, por ser, como es, absoluta, aunque prácticamente necesario. Los primeros imperativos podrían también llamarse *técnicos* (pertenecientes al arte); los segundos, pragmáticos⁸ (a la ventura o dicha), y los terceros, morales (a la conducta libre en general, esto es, a las costumbres).

Y ahora se plantea la cuestión: ¿cómo son posibles todos esos imperativos? Esta pregunta no desea saber cómo pueda pensarse el cumplimiento de la acción que el imperativo ordena, sino cómo puede pensarse la constricción de la voluntad que el imperativo expresa en el problema. No hace falta explicar en especial cómo sea posible un imperativo de habilidad. El que quiere el fin, quiere también (en tanto que la razón tiene influjo decisivo sobre sus acciones) el medio indispensablemente necesario para alcanzarlo, si está en su poder. Esa proposición es, en lo que respecta al querer, analítica, pues en el querer un objeto como efecto mío está pensada ya mi causalidad como causa activa, es decir, el uso de los medios, y el imperativo saca ya el concepto de las acciones necesarias para tal fin del concepto de un querer ese fin (para determinar los medios mismos conducentes a un propósito hacen falta, sin duda, proposiciones sintéticas, pero que tocan, no al fundamento para hacer real el acto de la voluntad, sino al fundamento para hacer real el objeto). Que para dividir una línea en dos partes iguales, según un principio seguro, tengo que trazar desde sus extremos dos arcos de círculo, es cosa que la matemática enseña, sin duda por proposiciones sintéticas; pero una vez que sé que sólo mediante esa acción puede producirse el citado efecto, si quiero íntegro el efecto, quiero también la acción que es necesaria para él, y esto último sí que es una proposición analítica, pues es lo mismo representarme algo como efecto posible de cierta manera por mí y representarme a mí mismo como obrando de esa manera con respecto al tal efecto.

Los imperativos de la sagacidad coincidirían enteramente con los de la habilidad y serían, como éstos, analíticos, si fuera igualmente fácil dar un concepto determinado de la felicidad. Pues aquí como allí, diríase: el que quiere el fin, quiere también (de conformidad con la razón, necesariamente) los únicos medios que están para ello en su poder. Pero es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado que, aun



cuando todo hombre desea alcanzarla, nunca puede decir por modo fijo y acorde consigo mismo lo que propiamente quiere y desea. Y la causa de ello es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son empíricos, es decir, tienen que derivarse de la experiencia, y que, sin embargo para la idea de la felicidad se exige un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro. Ahora bien, es imposible que un ente, el más perspicaz posible y al mismo tiempo el más poderoso, sí es finito, se haga un concepto determinado de lo que propiamente quiere en este punto. ¿Quiere riqueza? ¡Cuántos cuidados, cuánta envidia, cuántas asechanzas no podrá atraerse con ella! ¿Quiere conocimiento y saber? Pero quizá esto no haga sino darle una visión más aguda, que le mostrará más terribles aún los males que están ahora ocultos para él y que no puede evitar, o impondrá a sus deseos, que ya bastante le dan que hacer, nuevas y más ardientes necesidades. ¿Quiere una larga vida? ¿Quién le asegura que no ha de ser una larga miseria? ¿Quiere al menos tener salud? Pero ¿no ha sucedido muchas veces que la flaqueza del cuerpo le ha evitado caer en excesos que hubiera cometido de tener una salud perfecta? Etc., etc. En suma: nadie es capaz de determinar, por un principio, con plena certeza, qué sea lo que le haría verdaderamente feliz, porque para tal determinación fuera indispensable tener omnisciencia. Así, pues, para ser feliz, no cabe obrar por principios determinados, sino sólo por consejos empíricos: por ejemplo, de dieta, de ahorro, de cortesía, de comedimiento, etc.; la experiencia enseña que estos consejos son los que mejor fomentan, por término medio, el bienestar. De donde resulta que los imperativos de la sagacidad hablando exactamente, no pueden mandar, esto es, exponer objetivamente ciertas acciones como *necesarias* prácticamente; hay que considerarlos más bien como consejos (*consilia*) que como mandatos (*praecepta*) de la razón. Así, el problema: «determinar con seguridad y universalidad qué acción fomente la felicidad de un ser racional», es totalmente insoluble. Por eso no es posible con respecto a ella un imperativo que mande en sentido estricto realizar lo que nos haga felices, porque la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa en meros fundamentos empíricos, de los cuales en vano se esperará que hayan de determinar una acción por la cual se alcance la totalidad de una serie, en realidad infinita, de consecuencias. Este imperativo de la sagacidad sería además -admitiendo que los medios para llegar a la felicidad pudieran indicarse con certeza- una proposición analítico-práctica, pues sólo se distingue del imperativo de la habilidad en que en éste el fin es sólo posible y en aquél el fin está dado; pero como ambas ordenan sólo los medios para aquello que se supone ser querido como fin, resulta que el imperativo que manda querer los medios a quien quiere el fin es en ambos casos analítico. Así, pues, con respecto a la posibilidad de tal imperativo, no hay dificultad alguna.

En cambio, el único problema que necesita solución es, sin duda alguna, el de cómo sea posible el imperativo de la *moralidad*, porque éste no es hipotético y, por tanto, la necesidad representada objetivamente no puede asentarse en ninguna suposición previa, como en los imperativos hipotéticos. Sólo que no debe perderse de vista que no existe *ejemplo alguno* y, por tanto, manera alguna de decidir empíricamente si hay semejante imperativo; precisa recelar siempre que todos los que parecen categóricos puedan ser ocultamente hipotéticos. Así, por ejemplo, cuando se dice: «no debes prometer falsamente», y se admite que la necesidad de tal omisión no es un mero consejo encaminado a evitar un mal mayor, como sería si se dijese: «no debes prometer



falsamente, no vayas a perder tu crédito al ser descubierto» sino que se afirma que una acción de esta especie tiene que considerarse como mala en sí misma, entonces es categórico el imperativo de la prohibición. Mas no se puede en ningún ejemplo mostrar con seguridad que la voluntad aquí se determina sin ningún otro motor y sólo por la ley, aunque así lo parezca, pues siempre es posible que en secreto tenga influjo sobre la voluntad el temor de la vergüenza, o acaso también el recelo oscuro de otros peligros. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa, por la experiencia, cuando ésta no nos enseña nada más sino que no percibimos la tal causa? De esta manera, empero, el llamado imperativo moral, que aparece como tal imperativo categórico e incondicionado, no sería en realidad sino un precepto pragmático, que nos hace atender a nuestro provecho y nos enseña solamente a tenerlo en cuenta.

Tendremos, pues, que inquirir enteramente *a priori* la posibilidad de un imperativo categórico, porque aquí no tenemos la ventaja de que la realidad del mismo nos sea dada en la experiencia y, por tanto, de que la posibilidad nos sea necesaria sólo para explicarlo y no para asentararlo. Mas provisionalmente hemos de comprender lo siguiente: que el imperativo categórico es el único que se expresa en ley práctica, y los demás imperativos pueden llamarse principios, pero no leyes de la voluntad; porque lo que es necesario hacer sólo como medio para conseguir un propósito cualquiera, puede considerarse en sí como contingente, y en todo momento podemos quedar libres del precepto con renunciar al propósito, mientras que el mandato incondicionado no deja a la voluntad ningún arbitrio como respecto al objeto y, por tanto, lleva en al aquella necesidad que exigimos siempre en la ley.

En segundo lugar, en este imperativo categórico, o ley de la moralidad, es muy grande también el fundamento de la dificultad -de penetrar y conocer la posibilidad del mismo-. Es una proposición sintético-práctica⁹ *a priori*, y puesto que el conocimiento de la posibilidad de esta especie de proposiciones fue ya muy difícil en la filosofía teórica, fácilmente se puede inferir que no lo habrá de ser menos en la práctica.

En este problema ensayaremos primero a ver si el mero concepto de un imperativo categórico no nos proporcionará acaso también la fórmula del mismo, que contenga la proposición que pueda ser un imperativo categórico, pues aun cuando ya sepamos cómo dice, todavía necesitaremos un esfuerzo especial y difícil para saber cómo sea posible este mandato absoluto, y ello lo dejaremos para el último capítulo.

Cuando pienso en general un imperativo hipotético, no sé de antemano lo que contendrá; no lo sé hasta que la condición me es dada. Pero si pienso un imperativo categórico, ya sé al punto lo que contiene, pues como el imperativo, aparte de la ley, no contiene más que la necesidad de la máxima¹⁰ de conformarse con esa ley, y la ley, empero, no contiene ninguna condición a que esté limitada, no queda, pues, nada más que la universalidad de una ley en general, a la que ha de conformarse la máxima de la acción, y esa conformidad es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario.

El imperativo categórico es, pues, único, y es como sigue: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torno ley universal.*



Ahora, si de este único imperativo pueden derivarse, como de su principio, todos los imperativos del deber, podremos -aun cuando dejemos sin decidir si eso que llamamos deber no será acaso un concepto vacío- al menos mostrar lo que pensamos al pensar el deber y lo que este concepto quiere decir.

La universalidad de la ley por la cual suceden efectos constituye lo que se llama naturaleza en su más amplio sentido (según la forma); esto es, la existencia de las cosas, en cuanto que está determinada por leyes universales. Resulta de aquí que el imperativo universal del deber puede formularse: *obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.*

Vamos ahora a enumerar algunos deberes, según la división corriente que se hace de ellos en deberes para con nosotros mismos y para con los demás hombres, deberes perfectos e imperfectos¹¹.

1.º Uno que, por una serie de desgracias lindantes con la desesperación, siente desapego de la vida, tiene aún bastante razón para preguntarse si no será contrario al deber para consigo mismo el quitarse la vida. Pruebe a ver si la máxima de su acción puede tornarse ley universal de la naturaleza. Su máxima, empero, es: hágame por egoísmo un principio de abreviar mi vida cuando ésta, en su largo plazo, me ofrezca más males que agrado. Trátase ahora de saber si tal principio del egoísmo puede ser una ley universal de la naturaleza. Pero pronto se ve que una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma, por la misma sensación cuya determinación es atizar el fomento de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza; por tanto, aquella máxima no puede realizarse como ley natural universal y, por consiguiente, contradice por completo al principio supremo de todo deber.

2.º Otro se ve apremiado por la necesidad a pedir dinero en préstamo. Bien sabe que no podrá pagar, pero sabe también que nadie le prestará nada como no prometa formalmente devolverlo en determinado tiempo. Siente deseos de hacer tal promesa, pero aún le queda conciencia bastante para preguntarse: ¿no está prohibido, no es contrario al deber salir de apuros de esta manera? Supongamos que decida, sin embargo, hacerlo. Su máxima de acción sería ésta: cuando me crea estar apurado de dinero, tomaré a préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca. Este principio del egoísmo o de la propia utilidad es quizá muy compatible con todo mi futuro bien estar. Pero la cuestión ahora es ésta: ¿es ello lícito? Transformo, pues, la exigencia del egoísmo en una ley universal y dispongo así la pregunta: ¿qué sucedería si mi máxima se tornase ley universal? En seguida veo que nunca puede valer como ley natural universal, ni convenir consigo misma, sino que siempre ha de ser contradictoria, pues la universalidad de una ley que diga que quien crea estar apurado puede prometer lo que se le ocurra proponiéndose no cumplirlo, haría imposible la promesa misma y el fin que con ella pueda obtenerse, pues nadie creería que recibe una promesa y todos se reirían de tales manifestaciones como de un vano engaño.

3.º Un tercero encuentra en sí cierto talento que, con la ayuda de alguna cultura, podría hacer de él un hombre útil en diferentes aspectos. Pero se encuentra en circunstancias cómodas y prefiere ir la caza de los placeres que esforzarse por ampliar y mejorar sus felices disposiciones naturales. Pero se pregunta si su máxima de dejar sin



cultivo sus dotes naturales se compadece, no sólo con su tendencia a la pereza, sino también con eso que se llama el deber. Y entonces ve que bien puede subsistir una naturaleza que se rija por tal ley universal, aunque el hombre -como hace el habitante del mar del Sur- deje que se enmohezcan sus talentos y entregue su vida a la ociosidad, al regocijo y a la reproducción; en una palabra, al goce; pero no puede *querer* que ésta sea una ley natural universal o que esté impresa en nosotros como tal por el instinto natural, pues como ser racional necesariamente quiere que se desenvuelvan todas las facultades en él, porque ellas le son dadas y le sirven para toda suerte de posibles propósitos.

4.º Una cuarta persona, a quien le va bien, ve a otras luchando contra grandes dificultades. Él podría ayudarles, pero piensa: ¿qué me importa? ¡Que cada cual sea lo feliz que el cielo o él mismo quiera hacerle: nada voy a quitarle, ni siquiera le tendré envidia; no tengo ganas de contribuir a su bienestar o a su ayuda en la necesidad! Ciertamente, si tal modo de pensar fuese una ley universal de la naturaleza, podría muy bien subsistir la raza humana, y, sin duda, mejor aún que charlando todos de compasión y benevolencia, ponderándola y aun ejerciéndola en ocasiones y, en cambio, engañando cuando pueden, traficando con el derecho de los hombres, o lesionándolo en otras maneras varias. Pero aun cuando es posible que aquella máxima se mantenga como ley natural universal, es, sin embargo, imposible *querer* que tal principio valga siempre y por doquiera como ley natural, pues una voluntad que así lo decidiera se contradiría a sí misma, ya que podrían suceder algunos casos en que necesitase del amor y compasión ajenos, y entonces, por la misma ley natural oriunda de su propia voluntad, veríase privado de toda esperanza de la ayuda que desea.



Kant. Texto 1

Si digo, por ejemplo “Todos los cuerpos son extensos”, tenemos un juicio analítico. En efecto, no tengo necesidad de ir más allá del concepto que ligo a “cuerpo” para encontrar la extensión como enlazada con él. Para hallar ese predicado, no necesito sino descomponer dicho concepto, es decir, adquirir conciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él (...). Por el contrario, si digo “Todos los cuerpos son pesados”, el predicado constituye algo completamente distinto de lo que pienso en el simple concepto de cuerpo en general. Consiguientemente, de la adición de semejante predicado surge un juicio sintético.

Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos. En efecto, sería absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, ya que para formularlo no tengo que salir de mi concepto. No me hace falta, pues, ningún testimonio de la experiencia. “Un cuerpo es extenso” es una proposición que se sostiene *a priori*, no un juicio de experiencia, pues ya antes de recurrir a la experiencia tengo en el concepto de cuerpo todos los requisitos exigidos por el juicio. Sólo de tal concepto puedo extraer el predicado, de acuerdo con el principio de contradicción, y, a la vez, sólo él me hace adquirir conciencia de la necesidad del juicio, necesidad que jamás me enseñaría la experiencia. Por el contrario, aunque no incluya el predicado “pesado” en el concepto de cuerpo en general, dicho concepto designa un objeto de experiencia mediante una parte de ella. A esta parte puedo añadir, pues, otras partes como pertenecientes a la experiencia anterior. Puedo reconocer de antemano el concepto cuerpo *analíticamente* mediante las propiedades de extensión, impenetrabilidad, figura, etc., todas las cuales son pensadas en dicho concepto. Pero ampliando ahora mi conocimiento y volviendo la mirada hacia la experiencia de la que había extraído el concepto de cuerpo, encuentro que el peso va siempre unido a las mencionadas propiedades y, consiguientemente, lo añado a tal concepto como predicado *sintético*. La posibilidad de la síntesis del predicado “pesado” con el concepto de cuerpo se basa, pues, en la experiencia (...).

En el caso de los juicios sintéticos *a priori*, nos falta esa ayuda enteramente. ¿En qué me apoyo y qué es lo que hace posible la síntesis si quiero ir más allá del concepto A para reconocer que otro concepto B se halla ligado al primero, puesto que en este caso no tengo la ventaja de acudir a la experiencia para verlo? Tomemos la proposición “Todo lo que sucede tiene una causa”. En el concepto “algo que sucede” pienso, desde luego, una existencia a la que precede un tiempo, etc., y de tal concepto pueden desprenderse juicios analíticos. Pero el concepto de causa se halla completamente fuera del concepto anterior e indica algo distinto de “lo que sucede”; no está pues contenido en esta última representación. ¿Cómo llego, por tanto, a decir de “lo que sucede” algo completamente distinto y a reconocer que el concepto de causa pertenece a “lo que sucede” (...) No puede ser la experiencia, pues el mencionado principio no sólo ha añadido la segunda representación a la primera aumentando su generalidad, sino incluso expresando necesidad, es decir, de forma totalmente *a priori* y a partir de meros conceptos. El objetivo final de nuestro conocimiento especulativo *a priori* se basa por entero en semejantes principios sintéticos o extensivos. Pues aunque los juicios analíticos son muy importantes y necesarios, solamente lo son con vistas a alcanzar la claridad de conceptos requerida para un síntesis amplia y segura, como corresponde a una adquisición realmente nueva.

E. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Introducción

CUESTIONES:

1. Explica el significado de los términos *experiencia* y *causa* en la teoría kantiana y/o en la doctrina de Hume. (2 puntos)
2. Explica brevemente el contenido del texto, recogiendo las características de los distintos tipos de juicios que se mencionan y, en especial, de los *juicios sintéticos a priori*. (3 puntos)
3. Relaciona el contenido del texto con la filosofía kantiana señalando el papel que, en opinión del autor, juega lo *a priori* y los *juicios sintéticos a priori* en el conocimiento científico y en la filosofía. (3 puntos)
4. Haz un esquema, mapa conceptual o cuadro sinóptico en que quede reflejada la estructura del texto, destacando las relaciones entre los distintos tipos de juicios que se mencionan. (2 puntos)



Kant. Texto 2

KANT: EL GIRO COPERNICANO

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe adecuarse a los objetos. Pero todos los intentos realizados bajo tal supuesto con vistas a establecer *a priori*, mediante conceptos, algo sobre dichos objetos –algo que ampliara nuestro conocimiento- desembocaban en el fracaso. Veamos, por lo tanto, si no progresaremos más en las tareas de la metafísica con la suposición inversa, a saber, que los objetos tienen que adecuarse a nuestro conocimiento. Esto, desde luego, concuerda mejor con la posibilidad que estamos buscando, a saber, la de un conocimiento *a priori* de los objetos que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados.

Ocurre aquí como en los primeros pensamientos de Copérnico. Éste, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo. En la metafísica se puede hacer el mismo ensayo en lo que atañe a la *intuición* de los objetos. Si la intuición tuviera que regirse por la naturaleza de los objetos, no veo cómo podría conocerse algo *a priori* sobre esa naturaleza. Si, en cambio, es el objeto (en cuanto objeto de los sentidos) el que se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, puedo representarme fácilmente tal posibilidad. Ahora bien, como no puedo pararme en estas intuiciones, si se las quiere convertir en conocimientos, sino que debo referirlas a algo como objeto suyo y determinar éste mediante las mismas, puedo suponer una de estas dos cosas: o bien los *conceptos* por medio de los cuales efectúa esta determinación se rigen también por el objeto, y entonces me encuentro, una vez más, con el mismo embarazo sobre la manera de saber de él algo *a priori*; o bien supongo que los objetos, o lo que es lo mismo, la *experiencia*, única fuente de su conocimiento (en cuanto objetos dados), se rige por tales conceptos. En este segundo caso veo enseguida una explicación más fácil, dado que la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que [...] se expresan en conceptos *a priori* a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia.

Kant, *Crítica de la razón pura*, BXVII-XVIII

CUESTIONES:

1. Explique brevemente el significado de las siguientes expresiones: “conocimiento a priori”, “metafísica”, “experiencia” y “conceptos a priori”. (2 puntos)
2. Desarrolle el contenido del texto siguiendo su estructura conceptual y argumentativa. (3 puntos)
3. Enmarque el contenido del texto en el contexto de la teoría del conocimiento kantiana o señale sus conexiones con el pensamiento racionalista y empirista. (3 puntos)
4. Haga un esquema, mapa conceptual o cuadro sinóptico en el que quede reflejada la estructura conceptual y argumentativa del texto. (2 puntos)



Kant. Texto 3

KANT: LOS JUICIOS SINTÉTICOS A PRIORI

Hume y Leibniz habían aceptado [...] que las proposiciones pueden dividirse exhaustivamente en dos clases. Por un lado, hay lo que a veces se denominan “verdades de razón” (que Kant llamó verdades analíticas) –las que, en un cierto sentido, son realmente verdaderas por definición, o verdaderas en virtud de los significados de sus términos. Ejemplos sencillos serían la proposición de que un cuadrado tiene cuatro lados o que una bicicleta tiene dos ruedas. Las proposiciones de ese tipo, dijeron, pueden ser conocidas *a priori*, esto es, independientemente de la experiencia, y son por cierto necesariamente verdaderas. Por otro lado, hay proposiciones substanciales, informativas, no triviales, que nos dicen algo que no está simplemente implícito en los términos que usamos; éstas, dijeron, son ciertamente substanciales e informativas pero no pueden ser necesarias. Son siempre proposiciones contingentes, pueden ser tanto verdaderas como falsas, y puede establecerse que son verdaderas o falsas solamente sobre la base de la experiencia, de la observación o de la experimentación. Pues bien, Hume dijo –y Kant pensó que tenía razón- que, *si eso era correcto*, la filosofía misma tenía un serio problema, porque por un lado no tenía pretensiones de ser una ciencia empírica basada en la observación y la experimentación, y por otro lado no quería conceder que todo lo que hacía es elaborar un conjunto de tautologías*, analizando los términos en los que hablamos y pensamos. Y la pregunta de Hume fue: ¿hay algo *distinto* que un filósofo pueda hacer, si no está haciendo ninguna de esas dos cosas?

[...] El punto de vista de Kant, sin embargo, era que esta creencia en una dicotomía** exhaustiva de las proposiciones era errónea. No tuvo duda alguna, de hecho, en que *debía* de ser errónea porque, aunque bien pudiera cuestionarse el derecho de los *filósofos* a presentar proposiciones que sean a la vez sintéticas y necesarias –no meramente analíticas pero tampoco contingentes-, él pensaba que proposiciones de ese tipo son el pan nuestro de cada día, por así decirlo, en las ciencias naturales y en las matemáticas. De modo que sean cuales fueren las dudas que se puedan tener acerca de la filosofía, hay ciertamente, pensó, proposiciones no dudadas de la ciencia y de la matemática que no son analíticas pero que no son tampoco empíricas y contingentes. [...] Las llamó “sintéticas *a priori*”.

Geoffrey Warnock, “Kant”, en B. Magee, *Los grandes filósofos*.

* Proposición cuyo predicado repite explícitamente lo ya expresado en el sujeto. ** División de algo en dos partes que se excluyen mutuamente.

CUESTIONES:

1. Explique brevemente el significado de las siguientes expresiones: “proposiciones analíticas”, “proposiciones sintéticas”, “proposiciones necesarias” y “proposiciones contingentes”. (2 puntos)
2. Desarrolle el contenido del texto siguiendo su estructura conceptual y argumentativa. (3 puntos)
3. Enmarque el contenido del pasaje en el contexto de la teoría del conocimiento de Kant y de su crítica al pensamiento racionalista y empirista anteriores. (3 puntos)
4. Haga un esquema, mapa conceptual o cuadro sinóptico en el que quede reflejada la estructura conceptual y argumentativa del texto. (2 puntos)



Kant. Texto 4

LA SOLUCIÓN DE KANT AL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO *A PRIORI*

La cuestión que Kant planteó en el comienzo de su filosofía, a saber, “¿Cómo es posible la matemática pura?”, es una cuestión interesante y difícil a la que toda filosofía que no sea puramente escéptica debe hallar alguna respuesta. [...]

El problema surge por el hecho de que ese conocimiento es general*, mientras que toda experiencia es particular. Parece extraño que seamos manifiestamente capaces de conocer por adelantado algunas verdades acerca de cosas particulares de las cuales no hemos tenido todavía experiencia; pero no se puede dudar fácilmente de que la lógica y la aritmética habrán de aplicarse a tales cosas. No sabemos quiénes serán los habitantes de Londres dentro de cien años; pero sabemos que, de ellos, dos cualesquiera y otros dos cualesquiera serán cuatro. Este manifiesto poder de anticipar hechos acerca de cosas de las que no tenemos experiencia es ciertamente sorprendente. La solución de Kant al problema, aunque no válida en mi opinión, es interesante. [...]

Lo que Kant mantuvo fue que en toda nuestra experiencia hay dos elementos a distinguir, uno debido al objeto (esto es, a lo que hemos llamado el “objeto físico”), y el otro debido a nuestra propia naturaleza. [...] Pero lo característico de Kant es el modo en que distribuyó las contribuciones de nosotros mismos y del objeto físico, respectivamente. Considera que el material bruto dado en la sensación –el color, la dureza, etc.– es debido al objeto, y que lo que nosotros aportamos es la ordenación en el espacio y el tiempo, y todas las relaciones entre datos de los sentidos que resultan de compararlos, o de considerar a uno la causa del otro, o de cualquier otra consideración. Su principal razón a favor de este punto de vista es que parece que tenemos conocimiento *a priori* respecto del espacio y del tiempo, y de la causalidad y de la comparación, pero no respecto del material bruto de la sensación. Podemos estar seguros, dice él, de que cualquier cosa de la que tengamos experiencia debe mostrar las características afirmadas de ella en nuestro conocimiento *a priori*, porque esas características son debidas a nuestra propia naturaleza, y por tanto nada puede caer bajo nuestra experiencia sin adquirir esas características.

Bertrand Russell, *Los problemas de la filosofía*.

* Se refiere Russell al problema de explicar nuestro conocimiento *a priori* de las verdades de la lógica y de la matemática.

CUESTIONES:

1. Explique brevemente el significado de las siguientes expresiones: “filosofía escéptica”, “experiencia”, “conocimiento *a priori*” y “causalidad”. (2 puntos)
2. Desarrolle el contenido del texto indicando las principales partes de que consta. (3 puntos)
3. Enmarque el pasaje en el contexto de la teoría del conocimiento de Kant y de su crítica del racionalismo de Leibniz y del empirismo de Hume. (3 puntos)
4. Haga un esquema, mapa conceptual o cuadro sinóptico en el que quede reflejada la estructura conceptual y argumentativa del texto. (2 puntos)



Kant. Texto 5

KANT EXPONE LA CONCEPCIÓN DE LA CAUSALIDAD DE HUME QUE LO DESPERTÓ DEL “SUEÑO DOGMÁTICO”

Desde el nacimiento de la Metafísica, hasta donde llega su historia, no ha sucedido ningún acontecimiento que, en relación con la suerte de esta ciencia, haya podido ser más decisivo que el ataque que le dirigió David Hume...

Hume partía de una concepción particular, pero sólida, de la Metafísica, a saber, la conexión de la causa y el efecto..., e invitaba a la razón, que pretendía haberla engendrado en su seno, a declararle con qué derecho cree que puede existir algo de tal naturaleza que, una vez supuesto, haga necesario suponer otra cosa; pues esto es lo que se sobreentiende en la noción de causa. Prueba Hume, de un modo irrefutable, que es completamente imposible para la razón pensar, *a priori* y con nociones puras, una conexión, puesto que esto supone necesidad; pues no es, en modo alguno, concebible que, porque algo exista, deba alguna otra cosa existir también necesariamente, ni tampoco cómo la noción de un enlace puede producirse *a priori*. De aquí concluye que la razón se engaña completamente en ese concepto, que, aunque lo tiene falsamente por su propio hijo, no es otra cosa que un bastardo de la fantasía, la cual, fecundada por la experiencia, ha comprendido tales representaciones bajo las leyes de la asociación y ha substituido una necesidad subjetiva, esto es, una costumbre que ahí nace, por una necesidad objetiva que nace del conocimiento. De aquí concluye...: no hay Metafísica alguna ni tampoco puede haberla.

[...] La cuestión no era si la noción de causa es justa, útil e indispensable en relación a todo el conocimiento natural, pues esto jamás se le había ocurrido dudarle a Hume, sino si ha sido concebida por la razón *a priori* y, en cierto modo, como una verdad interior independiente de toda experiencia... Se trataba del origen de la noción, no del carácter indispensable de la misma en el uso.

[...] Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fue sencillamente la que... interrumpió mi sueño dogmático.

Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Prefacio

CUESTIONES:

1. Explique brevemente el significado de los términos “Metafísica”, “razón”, “*a priori*” y “leyes de asociación”. (2 puntos)
2. Desarrolle el contenido del texto siguiendo su estructura conceptual y argumentativa. (3 puntos)
3. Enmarque el contenido del texto en el contexto del análisis de la causalidad de Hume y póngalo brevemente en conexión con la crítica que le hace Kant y con la noción kantiana de causa-efecto como categoría (concepto puro del entendimiento). (3 puntos)
4. Presente la estructura conceptual y argumentativa del texto mediante un esquema, mapa conceptual u otra fórmula alternativa. (2 puntos)



Kant. Texto 6

KANT CONTRA HUME: CAUSALIDAD Y SUCESIÓN TEMPORAL

La explicación de la causalidad que da Hume merece, y ha recibido, un intenso escrutinio filosófico. Kant atacó la idea de que pudiera usarse la sucesión temporal para definirla; más bien, hacemos uso de nociones causales para determinar la secuencia temporal... La respuesta de Kant a Hume aparece en... una sección [de la primera *Crítica*]... titulada "Analogías de la Experiencia"...

La segunda analogía se basa en una observación simple cuya significación Kant fue el primer filósofo que vio. Si estoy inmóvil y miro un barco que desciende por un río, tengo una sucesión de vistas diferentes: primero del barco más arriba en la corriente del río, después de él más abajo en, etcétera. Pero, igualmente, si miro una casa, habrá una cierta sucesión en mis experiencias: primero, quizás, miro el tejado, después los pisos altos y los bajos, y finalmente el sótano. ¿Qué es lo que distingue entre una sucesión de fenómenos meramente subjetiva (las diversas visiones de la casa) y una observación objetiva de un cambio (el movimiento del barco corriente abajo)? En uno de los casos, pero no en el otro, me sería posible invertir a voluntad el orden de las percepciones. Pero no hay base para hacer esa distinción excepto alguna regularidad causal necesaria.

Esto muestra que hay algo profundamente erróneo en la idea de Hume de que percibimos primero la sucesión temporal entre sucesos y luego pasamos a considerar a uno la causa y al otro el efecto. Las cosas son a la inversa: sin relaciones entre causa y efecto no podemos establecer un orden en el tiempo. Incluso si pudiéramos, continúa Kant, la mera sucesión temporal es insuficiente para dar cuenta de la causalidad, porque la causa y el efecto pueden ser simultáneos. Agustín había dicho hace mucho tiempo que un pie causa una huella de pisada, no a la inversa, y Kant se hace eco de él diciendo que una bola puesta sobre un cojín relleno hace un hueco tan pronto como se la pone, y sin embargo la bola es la causa y el hueco es el efecto. Sabemos esto porque toda bola así hace un abombamiento, pero no todo hueco así contiene una bola.

Anthony Kenny, *The Rise of Modern Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2006)

CUESTIONES

1. Explique brevemente el significado de las expresiones "nociones causales", "experiencias" y "regularidad causal necesaria", así como del par de expresiones contrastadas "sucesión de fenómenos meramente subjetiva" / "observación objetiva de un cambio". (2 puntos)
2. Desarrolle el contenido del texto siguiendo su estructura conceptual y argumentativa. (3 puntos)
3. Enmarque el contenido del pasaje en el contexto del análisis de la causalidad de Hume, de su crítica en Kant y de la noción kantiana de causa/efecto como categoría (concepto puro del entendimiento). (3 puntos)
4. Mediante un esquema, diagrama, mapa conceptual, u otra fórmula alternativa, ponga de manifiesto la estructura conceptual y argumental del texto. (2 puntos)