

IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón pura*

Prólogo a la segunda edición [Conocimiento y moral]

[Lógica, matemáticas y física han encontrado el camino seguro de la ciencia]

Si la elaboración de los conocimientos pertenecientes al dominio de la razón lleva o no al camino seguro de una ciencia, es algo que pronto puede apreciarse por el resultado. Cuando, tras muchos preparativos y aprestos, la razón se queda estancada inmediatamente de llegar a su fin; o cuando, para alcanzarlo, se ve obligada a retroceder una y otra vez y a tomar otro camino; cuando, igualmente, no es posible poner de acuerdo a los distintos colaboradores sobre la manera de realizar el objetivo común; cuando esto ocurre se puede estar convencido de que semejante estudio está todavía muy lejos de haber encontrado el camino seguro de una ciencia: no es más que un andar a tientas. Y constituye un mérito de la razón averiguar dicho camino, dentro de lo posible, aun a costa de abandonar como inútil algo que se hallaba contenido en el fin adoptado anteriormente sin reflexión.

Que la lógica ha tomado este camino seguro desde los tiempos más antiguos es algo que puede inferirse del hecho de que no ha necesitado dar ningún paso atrás desde Aristóteles, salvo que se quieran considerar como correcciones la supresión de ciertas sutilezas innecesarias o la clarificación de lo expuesto, aspectos que afectan a la elegancia, más que a la certeza de la ciencia. Lo curioso de la lógica es que tampoco haya sido capaz, hasta hoy, de avanzar un solo paso. Según todas las apariencias se halla, pues, definitivamente concluida. En efecto, si algunos autores modernos han pensado ampliarla a base de introducir en ella capítulos, bien sea psicológicos, sobre las distintas facultades de conocimiento (imaginación, agudeza), bien sea metafísicos, sobre el origen del conocimiento o de los distintos tipos de certeza, de acuerdo con la diversidad de objetos (idealismo, escepticismo, etc.), bien sea antropológicos, sobre los prejuicios (sus causas y los remedios en contra), ello procede de la ignorancia de tales autores acerca del carácter peculiar de esa ciencia. Permitir que las ciencias se invadan mutuamente no es ampliarlas, sino desfigurarlas. Ahora bien, los límites de la lógica están señalados con plena exactitud por ser una ciencia que no hace más que exponer detalladamente y demostrar con rigor las reglas formales de todo pensamiento, sea este a priori o empírico, sea cual sea su comienzo o su objeto, sean los que sean los obstáculos, fortuitos o naturales, que encuentre en nuestro psiquismo.

La lógica está terminada porque es formal: el entendimiento opera con ella sin ninguna materia.*

El que la lógica haya tenido semejante éxito se debe únicamente a su limitación, que la habilita, y hasta la obliga, a abstraer de todos los objetos de conocimiento y de sus diferencias. En la lógica, el entendimiento no se ocupa más que de sí mismo y de su forma. Naturalmente, es mucho más difícil para la razón tomar el camino seguro de la ciencia cuando no simplemente tiene que tratar de sí misma, sino también de objetos. De ahí que la lógica, en cuanto propedéutica, constituya simplemente el vestíbulo, por así decirlo, de las ciencias y, aunque se presupone una lógica para enjuiciar los conocimientos concretos que se abordan, hay que buscar la adquisición de estos en las ciencias propia y objetivamente dichas.

Ahora bien, en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias, tiene que conocerse en ellas algo a priori, y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para determinar simplemente este último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para convertirlo en realidad. La primera relación constituye el conocimiento teórico de la razón; la segunda, el conocimiento práctico. De ambos conocimientos ha de exponerse primero por separado la parte pura –sea mucho o poco lo que contenga–, a saber, la parte en la que la razón determina su objeto enteramente a priori, y posteriormente lo que procede de otras fuentes, a fin de que no se confundan las dos cosas. En efecto, es ruinoso el negocio cuando se gastan ciegamente los ingresos sin poder distinguir después, cuando aquel no marcha, cuál es la cantidad de ingresos capaz de soportar el gasto y cuál es la cantidad en que hay que reducirlo.

El plan.

La matemática y la física son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus objetos a priori. La primera, de forma enteramente pura; la segunda, de forma al menos parcialmente pura, estando entonces sujeta tal determinación a otras fuentes de conocimiento distintas de la razón.

La primera de forma enteramente pura porque depende de las estructuras a priori de la sensibilidad, el espacio y el tiempo. La segunda sólo parcialmente porque trabaja con el fenómeno y la razón impone las categorías, y en ese sentido es a priori.

La matemática ha tomado el camino seguro de la ciencia desde los primeros tiempos a los que alcanza la historia de la razón humana, en el admirable pueblo griego. Pero no se piense que le ha sido tan fácil como a la lógica –en la que la razón únicamente se ocupa de sí misma– el hallar, o más bien, el abrir por sí misma ese camino real. Creo, por el contrario, que ha permanecido mucho tiempo andando a tientas (especialmente entre los egipcios) y que hay que atribuir tal cambio a una revolución llevada a cabo en un ensayo, por la idea feliz de un solo hombre. A partir de este ensayo, no se podía ya confundir la ruta a tomar, y el camino seguro de la ciencia quedaba trazado e iniciado para siempre y con alcance ilimitado. Ni la historia de la revolución del pensamiento, mucho más importante que el descubrimiento del conocido cabo de Buena Esperanza, ni la del afortunado que la realizó, se nos ha conservado. Sin embargo, la leyenda que nos transmite Diógenes Laercio –quien nombra al supuesto descubridor de los más pequeños elementos de las demostraciones geométricas y, según el juicio de la mayoría, no necesitados siquiera de prueba alguna– demuestra que el recuerdo del cambio sobrevenido al vislumbrarse este nuevo camino debió ser considerado por los matemáticos como muy importante y que, por ello mismo, se hizo inolvidable. Una nueva luz se abrió al primero (llámese Tales o como se quiera) que demostró el triángulo equilátero. En efecto, advirtió que no debía indagar lo que veía en la figura o

En matemáticas, las propiedades de las figuras se extraen a priori por medio de lo que se construye en conceptos previamente.

en el mero concepto de ella y, por así decirlo, leer, a partir de ahí, sus propiedades, sino extraer estas a priori por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en conceptos. Advirtió también que, para saber a priori algo con certeza, no debía añadir a la cosa sino lo que necesariamente se seguía de lo que él mismo, con arreglo a su concepto, había puesto en ella.

La ciencia natural tardó bastante más en encontrar la vía grande de la ciencia. Hace solo alrededor de un siglo y medio que la propuesta del ingenioso Bacon de Verulam en parte ocasionó el descubrimiento de la ciencia y en parte le dio más vigor, al estarse ya sobre la pista de la misma. Este descubrimiento puede muy bien ser explicado igualmente por una rápida revolución previa en el pensamiento. Solo me referiré aquí a la ciencia natural en la medida en que se basa en principios empíricos.

Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl transformó metales en cal y esta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y devolvérselo¹, entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón solo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo. De lo contrario, las observaciones fortuitas y realizadas sin un plan previo no van ligadas a ninguna ley necesaria, ley que, de todos modos, la razón busca y necesita. La razón debe abordar la naturaleza llevando en una mano los principios según los cuales solo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios. Aunque debe hacerlo para ser instruida por la naturaleza, no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como juez designado que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula. De modo que incluso la física solo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola. Únicamente de esta forma ha alcanzado la ciencia natural el camino seguro de la ciencia, después de tantos años de no haber sido más que un mero andar a tientas.

En la ciencia natural el científico impone las categorías como leyes del mismo modo que el juez obliga a responder a preguntas.

No se trata de escuchar a la naturaleza, sino de poner en forma de categorías las leyes en el fenómeno.

[Para que la metafísica encuentre también su camino seguro hay que cambiar el punto de vista: los objetos se rigen por el conocimiento] ¿Y qué ocurre con la metafísica?

La metafísica, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia. Y ello a pesar de ser más antigua que todas las demás y de que seguiría existiendo aunque estas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo. Efectivamente, en la metafísica la razón se atasca continuamente, incluso cuando, hallándose frente a leyes que la experiencia más ordinaria confirma, ella se empeña en conocerlas a priori. Incontables veces hay que volver atrás en la metafísica, ya que se advierte que el camino no conduce a donde se quiere ir. Por lo que toca a la unanimidad de lo que sus partidarios afirman, está aún tan lejos de ser un hecho, que más bien es un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera. No hay, pues, duda de que su modo de proceder ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, a base de simples conceptos.

¿A qué se debe entonces que la metafísica no haya encontrado todavía el camino seguro de la ciencia? ¿Es acaso imposible? ¿Por qué, pues, la naturaleza ha castigado nuestra razón con el afán incansable de perseguir este camino como una de sus cuestiones más importantes? Más todavía: ¿qué pocos motivos tenemos para confiar en la razón si, ante uno de los campos más importantes de nuestro anhelo de saber, no solo nos abandona, sino que nos entretiene con pretextos vanos y, al final, nos engaña! Quizá simplemente hemos errado dicho camino hasta hoy. Si es así, ¿qué indicios nos harán esperar que, en una renovada búsqueda, seremos más afortunados que otros que nos precedieron?

Me parece que los ejemplos de la matemática y de la ciencia natural, las cuales se han convertido en lo que son ahora gracias a una revolución repentinamente producida, son lo suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial de un cambio de método que tan buenos resultados ha proporcionado en ambas ciencias, así como también para imitarlas, al menos a título de ensayo, dentro de los que permite su analogía, en cuanto conocimientos de razón, con la metafísica. Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos. Sin embargo, 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. Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento a priori de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre estos antes de que nos sean dados. Ocurre aquí como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, 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 este mediante las mismas, puedo suponer una de estas dos cosas: o bien los conceptos por medio de los cuales efectúo esta determinación se rigen también por el objeto, y entonces

¹ No sigo exactamente el hilo de la historia del método experimental, cuyos comienzos siguen siendo mal conocidos. (Nota de Kant).

Los problemas a los que nos veíamos abocados se solucionan si pasamos a pensar que hay una reglas a priori del entendimiento que utilizan para conocer y a las que se conforman necesariamente los objetos de la experiencia y con los que concuerdan.

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 en seguida una explicación más fácil, dado que la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y este posee unas reglas que yo debo suponer en mí ya antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas a priori. Estas reglas se expresan en conceptos a priori a los que, por tanto, se conforman necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que deben concordar. Por lo que se refiere a los objetos que son meramente pensados por la razón –y, además, como necesarios–, pero que no pueden ser dados (al menos tal como la razón los piensa) en la experiencia, digamos que las tentativas para pensarlos (pues, desde luego, tiene que ser posible pensarlos) proporcionarán una magnífica piedra de toque de lo que consideramos el nuevo método del pensamiento, a saber, que solo conocemos a priori de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas². Los conceptos clásicos de la metafísica (Dios, alma y mundo) son una piedra de toque para mostrar esta teoría, porque en esos casos sólo conocemos de ellos aquello que ponemos nosotros a priori, ya que no nos son dados en la experiencia.

[Efecto negativo y efecto positivo de la Crítica de la razón pura en su uso teórico]

Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos a priori cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada. En efecto, según dicha transformación del pensamiento, se puede explicar muy bien la posibilidad de un conocimiento a priori y, más todavía, se pueden proporcionar pruebas satisfactorias a las leyes que sirven de base a priori de la naturaleza, entendida esta como compendio de los objetos de la experiencia. Ambas cosas eran imposibles en el tipo de procedimiento empleado hasta ahora. Sin embargo, de la deducción de nuestra capacidad de conocer a priori en la primera parte de la metafísica se sigue un resultado extraño y, al parecer, muy perjudicial para el objetivo entero de la misma, el objetivo del que se ocupa la segunda parte. Este resultado consiste en que, con dicha capacidad, jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible, cosa que constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia. Pero en ello mismo reside la prueba indirecta de la verdad del resultado de aquella primera apreciación de nuestro conocimiento racional a priori, a saber, que este solo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma. Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo incondicionado que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones. Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado no puede pensarse sin contradicción; por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por estas en cuanto cosas en sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, desaparece la contradicción. Si esto es así y si, por consiguiente, se descubre que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto nos son dadas), pero sí, en cambio, en las cosas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí, entonces se pone de manifiesto que lo que al comienzo admitíamos a título de ensayo se halla justificado³. Nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento a priori, aunque sólo desde un punto de vista práctico. Con este procedimiento, la razón especulativa siempre nos ha dejado, al menos, sitio para tal ampliación, aunque tuviera que ser vacío. Tenemos, pues, libertad para llenarlo. Estamos incluso invitados por la razón a hacerlo, si podemos, con sus datos prácticos⁴.

Esa tentativa de transformar el procedimiento hasta ahora empleado por la metafísica, efectuando en ella una completa revolución de acuerdo con el ejemplo de los geómetras y los físicos, constituye la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa. Es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma. Traza, sin embargo, el perfil entero de esta, tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articulación interna. Pues lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalment un sistema de metafísica. Por lo que toca a lo primero, en efecto, nada puede añadirse a los objetos, en el conocimiento a priori, fuera de lo que el sujeto pensante toma de sí mismo.

2 Este método, tomado del que usa el físico, consiste, pues, en buscar los elementos de la razón pura en lo que puede confirmarse o refutarse mediante un experimento. Ahora bien, para examinar las proposiciones de la razón pura, especialmente las que se aventuran más allá de todos los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus objetos (al modo de la física). Por consiguiente, tal experimento con conceptos y principios supuestos a priori solo será factible si podemos adoptar dos puntos de vista diferentes: por una parte, organizándolos de forma que tales objetos puedan ser considerados como objetos de los sentidos y de la razón, como objetos relativos a la experiencia; por otra, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia. Si descubrimos que, adoptando este doble punto de vista, se produce el acuerdo con el principio de la razón pura y que, en cambio, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma cuando adoptamos un solo punto de vista, entonces es el experimento el que decide si es correcta tal distinción. (Nota de Kant).

3 Tal experimento de la razón pura se parece bastante al que a veces efectúan los químicos bajo el nombre de ensayo de reducción y, de ordinario, bajo el nombre de procedimiento sintético. El análisis del metafísico separa el conocimiento puro a priori en dos elementos muy heterogéneos: el de las cosas en cuanto fenómenos y el de las cosas en sí mismas. Por su parte, la dialéctica los enlaza de nuevo, a fin de que estén en consonancia con la necesaria idea racional de lo incondicionado, y descubre que tal consonancia no se produce jamás sino a partir de dicha distinción, que es, por tanto, la verdadera. (Nota de Kant).

4 Las leyes centrales de los movimientos de los cuerpos celestes proporcionan así completa certeza a lo que Copérnico tomó, inicialmente, como simple hipótesis, y demostraron, a la vez, la fuerza invisible que liga la estructura del Universo (la atracción newtoniana). Esta atracción hubiera permanecido para siempre sin descubrir si Copérnico no se hubiese atrevido a buscar, de modo opuesto a los sentidos, pero verdadero, los movimientos observados, no en los objetos del cielo, sino en su espectador. Por mi parte, presento igualmente en este prólogo la transformación de este pensamiento –que es análoga a la hipótesis mencionada– expuesta en la crítica como mera hipótesis. No obstante, con el solo fin de destacar los primeros ensayos de dicha transformación, ensayos que son siempre hipotéticos, dicha hipótesis queda demostrada en el tratado mismo, no según su carácter de hipótesis, sino apodícticamente, partiendo de la naturaleza de nuestras representaciones de espacio y tiempo y de los conceptos elementales del entendimiento. (Nota de Kant).

Por lo que se refiere a lo segundo, la razón constituye, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad completamente separada, subsistente por sí misma, una unidad en la que, como ocurre en un cuerpo organizado, cada miembro trabaja en favor de todos los demás y estos, a su vez, en favor de los primeros; ningún principio puede tomarse con seguridad desde un único aspecto sin haber investigado, a la vez, su relación global con todo el uso puro de la razón. A este respecto, la metafísica tiene una suerte singular, no otorgada a ninguna de las otras ciencias racionales que se ocupan de objetos (pues la lógica solo estudia la forma del pensamiento en general). Esta suerte consiste en lo siguiente: si, mediante la presente crítica, la metafísica se inserta en el camino seguro de la ciencia, puede abarcar perfectamente todo el campo de los conocimientos que le pertenecen; con ello terminaría su obra y la dejaría, para uso de la posteridad, como patrimonio al que nada podría añadirse, ya que solo se ocupa de principios y de las limitaciones de su uso, limitaciones que vienen determinadas por esos mismos principios. Por consiguiente, está también obligada, como ciencia fundamental, a esa completud y de ella ha de poder decirse: *nil actum reputans, si quid superesset agendum*. [No da nada por hecho mientras quede algo para hacer].

Se preguntará, sin embargo, ¿qué clase de tesoro es este que pensamos legar a la posteridad con semejante metafísica depurada por la crítica, pero relegada, por ello mismo, a un estado de inercia? Si se echa una ligera ojeada a esta obra se puede quizá entender que su utilidad es solo negativa: nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Y, efectivamente, esta es su primera utilidad. Pero tal utilidad se hace inmediatamente positiva cuando se reconoce que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen, de hecho, una ampliación, sino que, examinados de cerca, tienen como resultado indefectible una reducción de nuestro uso de la razón, ya que tales principios amenazan realmente con extender de forma indiscriminada los límites de la sensibilidad, a la que de hecho pertenecen, e incluso con suprimir el uso puro (práctico) de la razón. De ahí que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, negativa, pero, a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con suprimirlo, sea realmente de tan positiva e importante utilidad. Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad. Aunque para esto la razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa, ha de estar asegurada contra la oposición de ésta última, a fin de no caer en contradicción consigo misma. Negar a esta labor de la crítica su utilidad positiva equivaldría a afirmar que la policía no presta un servicio positivo por limitarse su tarea primordial a impedir la violencia que los ciudadanos pueden temer unos de otros, a fin de que cada uno pueda dedicarse a sus asuntos en paz y seguridad. En la parte analítica de la crítica se demuestra: que el espacio y el tiempo son meras formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos; que tampoco poseemos conceptos del entendimiento ni, por tanto, elementos para conocer las cosas sino en la medida en que puede darse la intuición correspondiente a tales conceptos; que, en consecuencia, no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno.

[Nuevas perspectivas en la razón práctica]

De ello se deduce que todo posible conocimiento especulativo de la razón se halla limitado a los simples objetos de la experiencia. No obstante, hay que dejar siempre a salvo –y ello ha de tenerse en cuenta– que, aunque no podemos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, pensarlos⁵. De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara. Supongamos ahora que no se ha hecho la distinción, establecida como necesaria en nuestra crítica, entre cosas en cuanto objeto de experiencia y esas mismas cosas en cuanto cosas en sí. En este caso habría que aplicar a todas las cosas, en cuanto causas eficientes, el principio de causalidad y, consiguientemente, el mecanismo para determinarla. En consecuencia, no podríamos, sin incurrir en una evidente contradicción, decir de un mismo ser, por ejemplo del alma humana, que su voluntad es libre y que, a la vez, esa voluntad se halla sometida a la necesidad natural, es decir que no es libre.

En efecto, se habría empleado en ambas proposiciones la palabra «alma» exactamente en el mismo sentido, a saber, como cosa en general (como cosa en sí misma). Sin una crítica previa, no podía emplearse de otra forma. Pero si la crítica no se ha equivocado al enseñarnos a tomar el objeto en dos sentidos, a saber, como fenómeno y como cosa en sí; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es correcta y, por consiguiente, el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, es decir, en cuanto objetos de la experiencia, sin que le estén sometidas, en cambio, esas mismas cosas en el segundo sentido; si eso es así, entonces se considera la voluntad en su fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente conforme a las leyes naturales y, en tal sentido, como no libre, pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como algo perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como libre, sin que se dé por ello contradicción alguna. No puedo, es cierto, conocer mi alma desde este último punto de vista por medio de la razón especulativa (y menos todavía por medio de la observación empírica) ni puedo, por tanto, conocer la libertad como propiedad de un ser al que atribuyo efectos en el mundo sensible. No puedo hacerlo porque debería conocer dicho ser como determinado en su existencia y como no determinado en el tiempo (lo cual es imposible, al no poder apoyar mi concepto en ninguna intuición). Pero sí puedo, en cambio, concebir la libertad; es decir, su representación no encierra en sí contradicción ninguna si se admite nuestra distinción crítica entre los dos tipos de representación (sensible e intelectual) y la limitación que tal distinción implica en los conceptos puros del entendimiento, así como también, lógicamente, en los principios que de ellos derivan. Supongamos ahora que la moral presupone necesariamente la libertad (en el más estricto sentido) como propiedad

⁵ El conocimiento de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, pensar lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más. Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico. (Nota de Kant).

de nuestra voluntad, por introducir a priori, como datos de la razón, principios prácticos originarios que residen en ella y que serían absolutamente imposibles de no presuponerse la libertad. Supongamos también que la razón especulativa ha demostrado que la libertad no puede pensarse. En este caso, aquella suposición referente a la moral tiene que ceder necesariamente ante esta otra, cuyo opuesto encierra una evidente contradicción. Por consiguiente, la libertad y, con ella, la moralidad (puesto que lo contrario de esta no implica contradicción alguna, si no hemos supuesto de antemano la libertad) tendrían que abandonar su puesto en favor del mecanismo de la naturaleza. Ahora bien, la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable sin necesidad de examen más hondo y que, por consiguiente, no ponga obstáculos al mecanismo natural del mismo acto (considerado desde otro punto de vista). Teniendo en cuenta estos requisitos, tanto la doctrina de la moralidad como la de la naturaleza mantienen sus posiciones, cosa que no hubiera sido posible si la crítica no nos hubiese enseñado previamente nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas ni hubiera limitado nuestras posibilidades de conocimiento teórico a los simples fenómenos. Esta misma explicación sobre la positiva utilidad de los principios críticos de la razón pura puede ponerse de manifiesto respecto de los conceptos de Dios y de la naturaleza simple de nuestra alma. Sin embargo, no lo voy a hacer aquí por razones de brevedad. Ni siquiera puedo, pues, aceptar a Dios, la libertad y la inmortalidad en apoyo del necesario uso práctico de mi razón sin quitar, a la vez, a la razón especulativa su pretensión de conocimientos. Pues esta última tiene que servirse, para llegar a tales conocimientos, de unos principios que no abarcan realmente más que los objetos de experiencia posible. Por ello, cuando, a pesar de todo, se los aplica a algo que no puede ser objeto de experiencia, de hecho convierten ese algo en fenómeno y hacen así imposible toda extensión práctica de la razón pura. Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad. Aunque no es, pues, muy difícil llegar a la posteridad una metafísica sistemática, concebida de acuerdo con la crítica de la razón pura, sí constituye un regalo nada desdeñable. Repárese simplemente en la cultura de la razón avanzando sobre el camino seguro de la ciencia en general en comparación con su gratuito andar a tientas y con su irreflexivo vagabundeo cuando prescinde de la crítica. O bien obsérvese cómo emplea mejor el tiempo una juventud deseosa de saber, una juventud que recibe del dogmatismo ordinario tan numerosos y tempranos estímulos, sea para utilizar cómodamente sobre cosas de las que nada entiende y de las que nunca –ni ella ni nadie– entenderá nada, sea incluso para tratar de descubrir nuevos pensamientos y opiniones y para descuidar así el aprendizaje de las ciencias rigurosas. Pero considérese, sobre todo, el inapreciable interés que tiene el terminar para siempre, al modo socrático, es decir, poniendo claramente de manifiesto la ignorancia del adversario, con todas las objeciones a la moralidad y a la religión. Pues siempre ha habido y seguirá habiendo en el mundo alguna metafísica, pero con ella se encontrará también una dialéctica de la razón pura que le es natural. El primero y más importante asunto de la filosofía consiste, pues, en cortar, de una vez por todas, el perjudicial influjo de la metafísica taponando la fuente de los errores.

A pesar de esta importante modificación en el campo de las ciencias y de la pérdida que la razón especulativa ha de soportar en sus hasta ahora pretendidos dominios, queda en el mismo ventajoso estado en que estuvo siempre todo lo referente a los intereses humanos en general y a la utilidad que el mundo extrajo hasta hoy de las enseñanzas de la razón. La pérdida afecta solo al monopolio de las escuelas, no a los intereses de los hombres. Yo pregunto a los más inflexibles dogmáticos si, una vez abandonada la escuela, las demostraciones, sea de la pervivencia del alma tras la muerte a partir de la demostración de la simplicidad de la sustancia, sea de la libertad de la voluntad frente al mecanismo general por medio de las distinciones sutiles, pero impotentes, entre necesidad práctica subjetiva y objetiva, sea de la existencia de Dios desde el concepto de un ente realísimo (de la contingencia de lo mudable y de la necesidad de un primer motor), han sido alguna vez capaces de llegar al gran público y ejercer la menor influencia en sus convicciones. Si, por el contrario, en lo que se refiere a la pervivencia del alma, es únicamente la disposición natural, observable en cada hombre y consistente en la imposibilidad de que las cosas temporales (en cuanto insuficientes respecto las potencialidades del destino entero del hombre) le satisfagan plenamente, lo que ha producido la esperanza de una vida futura; si, por lo que atañe a la libertad, la conciencia de esta se debe solo a la clara exposición de las obligaciones en oposición a todas las exigencias de las inclinaciones; si, finalmente, en lo que afecta a la existencia de Dios, es solo el espléndido orden, la belleza y el cuidado que aparecen por doquier en la naturaleza lo que ha motivado la fe en un grande y sabio creador del mundo, convicciones las tres que se extienden entre la gente en cuanto basadas en motivos racionales; si todo ello es así, entonces estas posesiones no solo continuarán sin obstáculos, sino que aumentarán su crédito cuando las escuelas aprendan, en un punto que afecta a los intereses humanos en general, a no arrogarse un conocimiento más elevado y extenso que el tan fácilmente alcanzable por la gran mayoría (para nosotros digna del mayor respeto) y, consiguientemente, a limitarse a cultivar esas razones probatorias universalmente comprensibles y que, desde el punto de vista moral, son suficientes. La mencionada transformación solo se refiere, pues, a las arrogantes pretensiones de las escuelas que quisieran seguir siendo en este terreno (como lo son, con razón, en otros muchos) los exclusivos conocedores y guardadores de unas verdades de las que no comunican a la gente más que el uso, reservando para sí la clave: quod mecum nescit, solus vult scire videri. [Lo que ignora conmigo pretende aparentar saberlo él solo]. Se atiende, no obstante, a una pretensión más razonable del filósofo especulativo. Este sigue siendo el exclusivo depositario de una ciencia que es útil a la gente, aunque esta no lo sepa, a saber, la crítica de la razón. Esta crítica, en efecto, nunca puede convertirse en popular. Pero tampoco lo necesita. Pues del mismo modo que no penetran en la mente del pueblo los argumentos perfectamente trabados en favor de verdades útiles, tampoco llegan a ella las igualmente sutiles objeciones a dichos argumentos. Por el contrario, la escuela, así como toda persona que se eleve a la especulación, acude inevitablemente a los argumentos y a las objeciones. Por ello está obligada a prevenir, de una vez por todas, por medio de una rigurosa investigación de los derechos de la razón especulativa, el escándalo que estallará, tarde o temprano, entre el mismo pueblo, debido a las disputas sin crítica en las que se enredan fatalmente los metafísicos (y, en calidad de tales, también, finalmente, los clérigos) y que falsean sus propias doctrinas. Solo a través de la crítica es posible cortar las mismas raíces del materialismo, del fatalismo, del ateísmo, de la incredulidad librepensadora, del fanatismo y la superstición, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del idealismo y del escepticismo, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden llegar a las masas.

Si los gobiernos creen oportuno intervenir en los asuntos de los científicos, sería más adecuado a su sabia tutela, tanto respecto de las ciencias como respecto de los hombres, el favorecer la libertad de semejante crítica, único medio de establecer los productos de la razón sobre una base firme, que el apoyar el ridículo despotismo de unas escuelas que levantan un griterío sobre los peligros públicos cuando se rasgan las telarañas por ellas tejidas, a pesar de que la gente nunca les ha hecho caso y de que, por tanto, tampoco puede sentir su pérdida.

La crítica no se opone al procedimiento dogmático de la razón en el conocimiento puro de esta en cuanto ciencia (pues la ciencia debe ser siempre dogmática, es decir, debe demostrar con rigor a partir de principios a priori seguros), sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar con puros conocimientos conceptuales (los filosóficos) conformes a unos principios –tal como la razón los viene empleando desde hace mucho tiempo–, sin haber examinado el modo ni el derecho con que llega a ellos. El dogmatismo es, pues, el procedimiento dogmático de la razón pura sin previa crítica de su propia capacidad. Esta contraposición no quiere, pues, hablar en favor de la frivolidad charlatana bajo el nombre pretencioso de popularidad o incluso en favor del escepticismo, que despacha la metafísica en cuatro palabras. Al contrario, la crítica es la necesaria preparación previa para promover una metafísica rigurosa que, como ciencia, tiene que desarrollarse necesariamente de forma dogmática y, de acuerdo con el más estricto requisito, sistemática, es decir, conforme a la escuela (no popular). Dado que la metafísica se compromete a realizar su tarea enteramente a priori y, consiguientemente, a entera satisfacción de la razón especulativa, es imprescindible la exigencia mencionada en último lugar. Así, pues, para llevar a cabo el plan que la crítica impone, es decir, para el futuro sistema de metafísica, tenemos que seguir el que fue riguroso método del célebre Wolf, el más grande de los filósofos dogmáticos y el primero que dio un ejemplo (gracias al cual fue el promotor en Alemania del todavía no extinguido espíritu de rigor) de cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor en las demostraciones y la evitación de saltos atrevidos en las deducciones. Wolf estaba, por ello mismo, especialmente capacitado para situar la metafísica en ese estado de ciencia. Solo le faltó la idea de preparar previamente el terreno mediante una crítica del órgano, es decir, de la razón pura. Este defecto hay que atribuirlo al modo de pensar dogmático de su tiempo, más que a él mismo. Pero sobre tal modo de pensar, ni los filósofos de su época ni los de todas las anteriores tienen derecho a hacerse reproches mutuos. Quienes rechazan el método de Wolf y el proceder de la crítica de la razón pura a un tiempo no pueden intentar otra cosa que desentenderse de los grillos de la ciencia, convertir el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia.

Por lo que a esta segunda edición se refiere, no he dejado pasar la oportunidad, como es justo, de vencer, en lo posible, las dificultades y la oscuridad de las que hayan podido derivarse los malentendidos que algunos hombres agudos han encontrado al juzgar este libro, no sin culpa mía quizá. No he observado nada que cambiar en las proposiciones y en sus demostraciones, así como en la forma y la completud del plan. Ello se debe, por una parte, a que esta edición ha sido sometida a un prolijo examen antes de presentarla al público, y, por otra, al mismo carácter del asunto, es decir, a la naturaleza de una razón pura especulativa. Esta posee una auténtica estructura en la que todo es órgano, esto es, una estructura en la que el todo está al servicio de cada parte y cada parte al servicio del todo. Por consiguiente, la más pequeña debilidad, sea una falta (error) o un defecto, tiene que manifestarse ineludiblemente en el uso. Este sistema se mantendrá inmodificado, según espero, en el futuro. No es la vanidad la que me inspira tal confianza, sino simplemente la evidencia que ofrece el comprobar la igualdad de resultado, tanto si se parte de los elementos más pequeños para llegar al todo de la razón pura, como si se retrocede desde el todo (ya que también este está dado por sí mismo a través de la intención final en lo práctico) hacia cada parte. Pues el mero intento de modificar la parte más pequeña produce inmediatamente contradicciones, no solo en el sistema, sino en la razón humana en general. Ahora bien, queda mucho que hacer en la exposición. En la presente edición, he intentado introducir correcciones que remediaran el malentendido de la estética, especialmente el relativo al concepto de tiempo; la oscuridad en la deducción de los conceptos del entendimiento; la supuesta falta de evidencia suficiente en las pruebas de los principios del entendimiento puro y, finalmente, la falsa interpretación de los paralogismos introducidos en la psicología racional. Hasta aquí únicamente (es decir, solo hasta el final del primer capítulo de la dialéctica trascendental) se extienden mis modificaciones en el modo de exposición⁶. En efecto, el tiempo era demasiado corto y, por lo que

⁶ Solo llamaría adición en sentido propio, aunque únicamente en el modo de demostrar, a la efectuada en la página 273 con una nueva refutación del *idealismo* psicológico y con una rigurosa demostración (la única que creo posible) de la realidad objetiva de la intuición externa. Por muy inocente que se crea al idealismo respecto de los objetivos esenciales de la metafísica (de hecho no lo es), sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar solo por *fe* la existencia de las cosas exteriores a nosotros (a pesar de que de ellas extraemos todos el material para conocer, incluso para nuestro sentido interno) y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia. Dado que en las expresiones de la prueba se hallan, desde la línea tres a la seis, algunas oscuridades, ruego se modifique este período como sigue: «Pero ese algo permanente no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden hallarse en mí son representaciones y, como tales, ellas mismas necesitan un algo permanente distinto de ellas, en relación con lo cual pueda determinarse su cambio y, consiguientemente, mi existencia en el tiempo en que tales representaciones cambian.» Es probable que se diga contra esta demostración: solo tengo conciencia inmediata de lo que está en mí, es decir, de mi *representación* de las cosas externas. En consecuencia, queda todavía por resolver si hay o no fuera de mí algo que corresponda a dicha representación. Pero sí tengo conciencia, por la *experiencia* interna, de *mi existencia* en el tiempo (y, consiguientemente, de la determinabilidad de la misma en el tiempo). Lo cual, aunque es algo más que tener simplemente conciencia de mi representación, es idéntico a la *conciencia empírica de mi existencia*, la cual solo es determinable en relación con algo que se halle ligado a mi existencia, pero que *está fuera de mí*. Esta conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, idénticamente ligada a la conciencia de una relación con algo exterior a mí. Lo que une inseparablemente lo exterior con mi sentido interno es, pues, una experiencia y no una invención, es un sentido, no una imaginación. Pues el sentido externo es ya en sí mismo relación de la intuición con algo real fuera de mí, y su realidad descansa simplemente, a diferencia de lo que ocurre con la imaginación, en que el sentido se halla inseparablemente unido a la misma experiencia interna, como condición de posibilidad de esta última, cosa que sucede en este caso. Si en la representación «Yo soy», que acompaña todos mis juicios y actos de entendimiento, pudiera ligar a la conciencia intelectual de mi existencia una simultánea determinación de mi existencia mediante una *intuición intelectual*, no se requeriría necesariamente que esta tuviera conciencia de una relación con algo exterior a mí. Ahora bien, aunque dicha intuición intelectual es anterior, la intuición interna, única que puede determinar mi existencia, es sensible y se halla ligada a la condición de tiempo. Pero esta determinación y, por tanto, la misma experiencia interna, depende de algo permanente que no está en mí, de algo que, consiguientemente, está fuera de mí y con lo cual me tengo que considerar en relación. Así, pues, la realidad del *sentido* externo se halla necesariamente ligada a la del interno, si ha de ser posible la experiencia. Es decir, tengo una certeza tan segura de que existen fuera de mí cosas que se relacionan con mi sentido como de que yo mismo existo como determinado por el tiempo. Cuáles sean, en cambio,

se refiere al resto, no he hallado ningún malentendido de parte de los críticos competentes e imparciales. Aunque no puedo mencionar a estos elogiándolos como se merecen, reconocerán por sí mismos la atención que he prestado a sus observaciones en los pasajes revisados. De cara al lector, sin embargo, esta corrección ha traído consigo una pequeña pérdida que no podía evitarse sin hacer el libro demasiado voluminoso. Es decir, algunas cosas que, aun no siendo esenciales para la completud del conjunto, pueden ser echadas de menos por algunos lectores, dada su posible utilidad desde otro punto de vista, han tenido que ser suprimidas o abreviadas para dar cabida a una exposición que es ahora, según confío, más inteligible. Aunque, en el fondo, no he cambiado nada de lo que afecta a las proposiciones y a sus pruebas, el método de presentación se aparta a veces tanto del empleado en la edición anterior, que no ha sido posible desarrollarlo a base de interpolaciones. De todos modos, esta pequeña pérdida, que puede remediar cada uno por su cuenta consultando la primera edición, se verá compensada con creces, según espero, por una mayor claridad en esta nueva edición. Me ha complacido gratamente el observar, a través de diferentes escritos públicos (sea en la recensión de algunos libros, sea en tratados especiales), que no ha muerto en Alemania el espíritu de profundidad, sino que simplemente ha permanecido por breve tiempo acallado por el griterío de una moda con pretensiones de genialidad en su libertad de pensamiento. Igualmente me ha complacido el comprobar que los espinosos senderos de la crítica que conducen a una ciencia de la razón pura sistematizada –única ciencia duradera y, por ello mismo, muy necesaria– no han impedido que algunas cabezas claras y valientes llegaran a dominarla. Dejo a esos hombres meritorios, que de modo tan afortunado unen a su profundidad de conocimiento el talento de exponer con luminosidad (talento del que precisamente no sé si soy poseedor), la tarea de completar mi trabajo, que sigue teniendo quizá algunas deficiencias en lo que afecta a la exposición. Pues en este caso no hay peligro de ser refutado, pero sí de no ser entendido. Por mi parte, no puedo, de ahora en adelante, entrar en controversias, aunque tendré cuidadosamente en cuenta todas la insinuaciones, vengan de amigos o de adversarios, para utilizarlas, de acuerdo con esta propedéutica, en la futura elaboración del sistema. Dado que al realizar estos trabajos he entrado ya en edad bastante avanzada (cumpliré este mes 64 años), me veo obligado a ahorrar tiempo, si quiero terminar mi plan de suministrar la metafísica de la naturaleza, por una parte, y la de las costumbres, por otra, como prueba de la corrección tanto de la crítica de la razón especulativa como de la crítica de la razón práctica. Por ello tengo que confiar a los meritorios hombres que han hecho suya esta obra la aclaración de sus oscuridades –casi inevitables al comienzo– y la defensa de la misma como conjunto. Aunque todo discurso filosófico tiene puntos vulnerables (pues no es posible presentarlo tan acorazado como lo están las matemáticas), la estructura del sistema, considerada como unidad, no corre ningún peligro. Son pocos los que poseen la suficiente agilidad de espíritu para apreciar en su conjunto dicho sistema, cuando es nuevo, y son todavía menos los que están dispuestos a hacerlo porque toda innovación les parece inoportuna. Igualmente pueden descubrirse aparentes contradicciones en todo escrito, especialmente en el que se desarrolla como discurso libre, cuando se confrontan determinados pasajes desgajados de su contexto. A los ojos de quienes se dejan llevar por los juicios de otros, tales contradicciones proyectan sobre dicho escrito una luz desfavorable. Por el contrario, esas mismas contradicciones son muy fáciles de resolver para quien domina la idea en su conjunto. De todos modos, cuando una teoría tiene consistencia por sí misma, las acciones y reacciones que la amenazaban inicialmente con gran peligro vienen a convertirse, con los años, en medios para limar sus desigualdades e incluso para proporcionarle en poco tiempo la elegancia indispensable, siempre que haya personas imparciales, inteligentes y verdaderamente populares que se dediquen a ello.

Königsberg, abril de 1787

IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, 1997 (trad. de Pedro Ribas)

las intuiciones dadas a las que correspondan objetos reales fuera de mí, las intuiciones, por tanto, que pertenezcan al *sentido* externo, las que haya que atribuir a este último y no a la imaginación, es algo que ha de resolverse en cada caso de acuerdo con las reglas según las cuales distinguimos la experiencia en general (incluso la interna) de la imaginación. Para ello se presupone siempre la proposición de que se da realmente experiencia externa. Se puede objetar todavía que la representación de algo *permanente* en la existencia no es lo mismo que una *representación permanente*. Pues, aunque la primera puede ser muy transitoria y variable, como todas las representaciones que poseemos, incluidas las de la materia, se refiere a algo permanente, lo cual tiene, pues, que consistir en una cosa exterior y distinta de todas mis representaciones. La existencia de esa cosa exterior queda necesariamente incluida en la *determinación* de mi propia existencia y constituye con esta última una única experiencia, una experiencia que no se daría, ni siquiera internamente, si no fuera, a la vez (parcialmente) externa. Cómo sea esto posible no puede explicarse aquí más a fondo, al igual que no somos tampoco capaces de aclarar cómo pensamos lo permanente en el tiempo, de cuya coexistencia con lo mudable surge el concepto del cambio. (Nota de Kant).

1 | Contextualización de la *Crítica de la razón pura*

La segunda edición de la *Crítica de la razón pura* fue publicada en 1787 (la primera edición es de 1781). Con esta obra —a la que seguirán en rápida sucesión *Crítica de la razón práctica* (1788), *Crítica del juicio* (1790) y *Religión dentro de los límites de la razón* (1793), entre otras— inicia Kant su «período crítico» y abandona definitivamente el ámbito de la «filosofía dogmática», cuyas pretensiones ya había puesto en duda tras la lectura del filósofo empirista David Hume. En este prólogo, escrito seis años después de la primera edición y teniendo en cuenta, por lo tanto, la impresión que la obra había causado en el público, Kant recuerda la intención global que tuvo al escribirla y que tal vez quedó oculta por su revolucionaria novedad: «Tuve que **suprimir el saber para dejar sitio a la fe**», pues «el dogmatismo de la razón es la fuente de toda incredulidad».

Durante siglos, la **metafísica** se ocupó de ciertos objetos —Dios, Alma y Mundo— que parecían contener el secreto de nuestro destino. Aunque están más allá de toda experiencia posible, se confiaba plenamente en la capacidad de la razón para conocerlos. Esa confianza ciega en el poder de la razón es el «**dogmatismo**». Pero los resultados nunca se correspondieron con tan altas expectativas, así que Kant creyó llegado el momento de preguntarse seriamente si lo que pretendía la metafísica no sería el fruto de una arrogancia sin fundamento que ignora sus propias limitaciones. En la *Crítica de la razón pura*, de cuyo prólogo hablamos en este análisis, Kant trata de zanjar la cuestión investigando «las leyes eternas e invariables de la razón».

Kant descubre que en la elaboración del conocimiento intervienen necesaria y conjuntamente dos facultades: la **sensibilidad** y el **entendimiento**. La primera es la capacidad de ser afectado por los objetos (en forma de **sensación** o **impresión**); la segunda es la capacidad de conocerlos a través de **conceptos**. Ambas facultades tienen una **forma a priori** que resulta una condición sin la cual no sería posible el conocimiento, de manera que los objetos, «en cuanto conocidos» (**fenómenos**), tienen que someterse a las condiciones que impone el sujeto. Así, por una parte, vemos que las sensaciones solo son posibles en el **espacio** y el **tiempo**. No sabemos si las cosas, «cuando no las percibimos», están en el espacio y en el tiempo, pero sabemos que nosotros nunca podríamos ser afectados por ellas si no es bajo esa condición. Y como sin sensaciones no hay conocimiento, se trata de una condición **subjetiva** pero que tienen que cumplir todos los objetos «en cuanto conocidos». Por otra parte, se sabe que la mera afectación no constituye conocimiento. Se requiere, además, que el entendimiento lleve a cabo **juicios** que se refieran directa o indirectamente a la **multiplicidad** de las impresiones. Y en su **función de juzgar** el entendimiento utiliza contenidos que también pasan necesariamente a formar parte de la constitución de los objetos «en cuanto conocidos». Por ejemplo, en el juicio «si llueve, me mojo» se **presupone** que la lluvia es **causa** de mi mojadura, que, a su vez, es **efecto** de la lluvia. *Causa* y *efecto* no son conceptos de los que podamos tener impresiones, pero el entendimiento los introduce cada vez que hace un juicio de ese tipo. Kant descubre que hay 12 contenidos como los mencionados, que llama **conceptos puros** o **categorías**.

La **forma a priori** (espacio, tiempo y categorías) hace posible el conocimiento *a priori*, pero, como solo podemos conocer bajo esas condiciones, nos impide el acceso a las **cosas en sí mismas**. Este resultado obliga a la metafísica a renunciar a sus ilusiones, pero abre posibilidades insospechadas para la razón práctica.

Como dice el texto, en la razón práctica no se trata de determinar un objeto previamente dado, sino de «llevarlo a la existencia». Al tomar la decisión de hacer «X» hago que en el mundo ocurra «X». Kant llama **máxima** a una determinación subjetiva de la voluntad, e **imperativo** a una determinación que pretende validez para todo sujeto racional. Cuando el imperativo está sujeto a una **condición** lo llama **hipotético**. Al decir, por ejemplo, «si quieres aprobar, tienes que estudiar», formulo un **mandato** válido para todo sujeto racional... que quiera aprobar (esa es la condición). El imperativo hipotético tiene su fundamento en un objeto que queremos alcanzar, por lo tanto, en última instancia, su fundamento es también «lo que cada uno quiere». Y esa subjetividad no desaparece por el hecho cierto de que todos queremos la felicidad, pues al tratar de concretar lo que nos hace felices recaemos en la subjetividad.

Ahora bien, si la única manera de determinar nuestra conducta fuesen los imperativos hipotéticos, nos encontraríamos con dos consecuencias difíciles de admitir: a) Sería imposible fundamentar una moral universal; b) no podríamos concebirnos como libres, pues nadie decide lo que desea. Luego, como vemos, la posibilidad de una moral de validez universal está ligada a la posibilidad de la libertad. Kant descubre que nuestra razón práctica está *a priori* constituida por lo que llama **imperativo categórico**: un mandato cuyo fundamento no es que conduzca a un objeto previamente deseado, y precisamente por eso puede ser un **mandato incondicionado**. Su fórmula es: «Obra de tal modo que puedas querer que tu máxima se convierta en principio de una legislación universal».

El imperativo categórico es también la **ley moral**, cuyo único fundamento es la **posibilidad** de no estar determinados solo por el deseo. Pero tal posibilidad es la libertad, luego la libertad es el fundamento de la ley moral. La ley moral no es un imperativo que nos venga «de fuera» sino que ahí **la razón se da la ley a sí misma**, de donde se sigue que el hombre no está determinado solo por su naturaleza, sino que, **en cuanto ser racional** tiene un destino, de algún modo, «sobrenatural». Lo que hay en ese «más allá» no puede ser conocido, pero puede ser objeto de una fe racional, pues lejos de ser arbitrario se basa en la propia estructura de la razón (en su uso práctico).

2 | Análisis y comentario del texto

Conocimiento y moral

Lógica, matemáticas y física han encontrado el camino seguro de la ciencia

La **lógica** fue la primera disciplina en encontrar el camino seguro de la ciencia y según todos los indicios es ya un saber definitivo, pero su éxito se debe a que solo se ocupa de las **reglas formales del pensamiento**, sea cual sea su procedencia. Es más difícil,

obviamente, encontrar el camino seguro para **una ciencia que trate de objetos**, aunque, si ha de haber razón en ella —es decir, si la ciencia en cuestión no es una mera colección o agregado de datos empíricos— **tiene que conocer algo a priori** y tiene que ser posible **exponer por separado** esa parte en que la razón determina su objeto enteramente *a priori*. «La matemática y la física son los dos conocimientos teóricos de la razón que deben determinar sus *objetos a priori*». La matemática encontró pronto su camino al descubrir que no debía indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella, sino **extraer sus propiedades a priori** a partir de ciertos «pequeños elementos» simples y evidentes por sí mismos —*axiomas*—. También la física debe sus manifiestos progresos de la época al descubrimiento de que **la razón solo reconoce lo que ella misma produce**, y que, por lo tanto, no debe dejarse conducir por la naturaleza, sino que debe abordarla con un **plan trazado de antemano** y obligarla a responder a sus preguntas, como hicieron Galileo o Torricelli.

Para que la metafísica encuentre también su camino seguro hay que cambiar el punto de vista: los objetos se rigen por el conocimiento

Si la metafísica quiere dejar de «andar a tientas», tiene que guiarse por el ejemplo de la matemática y de la física y llevar a cabo una revolución similar. Se ha supuesto hasta ahora que el conocimiento debe regirse por los objetos, pero, si fuese así, sería imposible conocer algo antes de que el objeto nos sea dado. La única manera de entender la posibilidad del conocimiento *a priori* es «suponiendo que **los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento**». Eso significa que la misma experiencia de los objetos (el mero hecho de que nos afecten) no sería posible si no cumpliesen ciertas **reglas a priori que están en mí antes de que los objetos me sean dados** y cuyo número, función y consecuencias puedo **conocer de antemano**.

Efecto negativo y efecto positivo de la Crítica de la razón pura en su uso teórico

Como esas reglas *a priori* solo son válidas para posibles objetos de experiencia (**fenómenos**), al mismo tiempo que permiten explicar la posibilidad del conocimiento *a priori* y abren la posibilidad de una metafísica bien encaminada —cuyo perfil general y articulación interna traza la propia *Crítica de la razón pura*—, acaba con las ilusiones de la metafísica en lo que se refiere al conocimiento de Dios, Alma y Mundo. Pero este resultado «negativo», que ciertamente menoscaba la arrogancia de la razón en ese campo, tiene un **efecto positivo** para los verdaderos intereses de la humanidad, que pese a todo siguen ligados de algún modo a esos tres conceptos. En primer lugar, la *Crítica* muestra que Dios, Alma y Mundo son conceptos de **lo incondicionado** que la razón (en su uso teórico) necesita, aunque no pueda conocerlos. Más adelante muestra que si insiste en conocerlos cae en contradicciones insalvables, que desaparecen en cuanto la razón asume sus propios límites y renuncia a que sus **reglas a priori** valgan también para las cosas en sí mismas. Pero al desaparecer las contradicciones resulta que Dios, Alma y Mundo pueden ser **pensados**, lo que al menos deja abierta la posibilidad de considerarlos en un «lugar» diferente al conocimiento. Ese «lugar» será el uso práctico de la razón, que la *Crítica de la razón pura* kantiana libera por primera vez de su absoluta sumisión al uso teórico.

Nuevas perspectivas en la razón práctica

Antes de establecer la distinción entre **fenómeno** y **cosa en sí** era imposible pensar el alma humana como libre sin caer en una contradicción, pues al mismo tiempo hay que pensarla también como determinada por leyes causales necesarias. Pero a partir de la demostración de que **la causalidad solo se puede aplicar a los fenómenos**, desaparece el inconveniente de **considerar libre** al alma, pues, «en cuanto cosa en sí», **no está sometida a las reglas del entendimiento**. Ahora bien, que la libertad sea pensable permite por primera vez la fundamentación de una moral autónoma, pues esta introduce *a priori* **principios prácticos** —el imperativo categórico— que serían imposibles sin **presuponer** la libertad.

El «lugar» donde las **creencias** religiosas adquieren sentido será, entonces, la razón práctica: **la esperanza de una «vida futura»** nace de la conciencia de la imposibilidad de que las cosas temporales —como inadecuadas a nuestro destino completo— nos satisfagan plenamente; la **conciencia de la libertad** se debe a la clara exposición de las obligaciones en oposición a las exigencias de las inclinaciones; y la fe en un grande y sabio **creador del mundo** se basa en el espléndido orden, la belleza y el cuidado que aparecen por doquier en la naturaleza, todos ellos, dice Kant, motivos perfectamente racionales (en su uso práctico).

3 | Otros planteamientos filosóficos

El problema del conocimiento y la moral en la historia de la filosofía

Como dice el propio Kant, «se ha supuesto hasta ahora que el conocimiento debe regirse por los objetos». En efecto, los filósofos dieron siempre por supuesto que la realidad tiene un modo de ser fijo, estable e independiente de nosotros y que el conocimiento consiste en «captar» ese ser en sí mismo, a través de una facultad del alma que llamaron **entendimiento** o inteligencia. A partir de ese supuesto básico se producen variaciones. Algunos, como **Platón**, piensan que el papel de los sentidos es de mero iniciador del vuelo de la inteligencia hacia el mundo de las **ideas**, que están separadas de las cosas y listas para ser captadas en su interna trabazón. Otros, como **Aristóteles** —al que sigue santo Tomás—, piensan que la **esencia** está unida a lo sensible y que no puede ser entendida sin una previa separación (**abstracción**), lo que obliga a suponer dos tipos de entendimiento: agente y paciente. En la época moderna, **Descartes** comienza dudando de la existencia de una realidad independiente del pensamiento, pero luego recae en el supuesto tradicional, se asegura la **certeza** a través del **método** y recurre a **Dios** como garantía de la realidad independiente de sus pensamientos ciertos. El **empirismo** cuestiona la posibilidad del conocimiento al margen de la **experiencia**, preparando el

camino para la crítica kantiana. Finalmente, algunos filósofos posteriores, como **Hegel** o **Nietzsche**, reprocharán a Kant –por distintas razones– el mantenimiento de un concepto –la cosa en sí– que al mismo tiempo declara inalcanzable.

Por otra parte, Kant considera que todas las morales anteriores, en cuanto que solo prescriben los **medios** para alcanzar un **fin** previamente conocido –sea la felicidad, el placer o Dios–, se basan en **imperativos hipotéticos** y, por lo tanto, son **heterónomas** y dependientes de la razón teórica. Pero al imperativo categórico se le ha reprochado su falta de contenido (Hegel) y su absoluta dependencia del cristianismo (Nietzsche).



Vocabulario específico

a priori Anterior a, o independiente de, la experiencia. Universal y necesario.

fenómeno Objeto sometido a las condiciones de posibilidad del conocimiento.

intuición Presencia inmediata. Puede ser empírica (sensación) o pura (espacio/tiempo).

noúmeno Cosa en sí misma, al margen de las condiciones mencionadas.

razón práctica La razón en cuanto que se usa para decidir o determinar la voluntad.

razón teórica La razón en cuanto que se usa para conocer objetos.