

TEXTOS DE KANT PARA COMENTAR

TEXTO 1: La Crítica de la razón pura

“Kant habla de una revolución copernicana del pensamiento. ¿Qué sentido tiene tal revolución?”

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* nos dice que algunas disciplinas (las matemáticas y la física) han encontrado el camino de la ciencia. La metafísica, en cambio, no ha logrado descubrir ese camino. “Y ello - escribe Kant - a pesar de ser más antigua que todas las demás y de que seguiría existiendo aunque éstas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo”. Dado que la metafísica trata de las cuestiones “más importantes de nuestro anhelo de saber”, sería de sumo interés, el averiguar a qué se deben sus fracasos. ¿Por qué no intentar seguir el camino de las ciencias en que el conocimiento avanza sobre un terreno firme y no el sendero por el que se ha movido la metafísica? Los incesantes fracasos de ésta la han convertido en un mero tejer y destejer, en un “andar a tientas” (*Heruntappen*). La revolución copernicana que propone Kant es la de suponer que, en vez de ser nuestra facultad cognoscitiva la que se rige por la naturaleza del objeto, es éste el que se rige por aquélla. En palabras de Kant: el nuevo método partirá de la premisa de que “sólo conocemos de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”. De esta forma será posible conocer algo *a priori* sobre la naturaleza del objeto, tal como hacen las mencionadas ciencias que han encontrado el camino firme. El problema consiste, pues, en ver cuáles son las condiciones de posibilidad del conocimiento *a priori*.

¿Qué es el conocimiento *a priori*? Según Kant, es el “absolutamente independiente de toda experiencia”. Las proposiciones matemáticas poseen este carácter. La universalidad y la necesidad son propiedades distintivas del mismo. Frente a este conocimiento está el empírico o *a posteriori*, que nunca es ni estrictamente universal - es simplemente una generalización inductiva - ni estrictamente necesario - su negación no implica contradicción - . Kant afirma que no sólo hay juicios *a priori*, sino también conceptos *a priori* (por ejemplo, el de sustancia).

Ahora bien, ¿cuál es el alcance de nuestro conocimiento *a priori*? El poseer conocimientos independientes de la experiencia ¿significa acaso que podemos construir una ciencia desentendiéndonos totalmente de lo empírico? Aquí distingue Kant los juicios sintéticos y los analíticos. Estos últimos son aquellos en los que el predicado explica lo ya implícitamente contenido en el sujeto. “Un día lluvioso es un día húmedo” sería un juicio analítico, ya que, por una parte, el predicado “húmedo” no añade nada nuevo al sujeto “día lluvioso” y, por otra, si negáramos tal predicado a ese sujeto incurriríamos en una contradicción. Por eso dice Kant que los juicios analíticos son simplemente explicativos; es decir, no hacen progresar nuestro conocimiento, sino que se limitan a explicitarlo.

Los juicios sintéticos añaden, en cambio, algo que no estaba contenido en el sujeto. “Un día lluvioso es un día frío” es un juicio de este tipo, ya que el predicado “frío” no se halla incluido en el sujeto. La verdad de este juicio no depende, pues, del principio de contradicción, sino de la experiencia, la cual puede ofrecernos un día lluvioso frío o un día lluvioso que no sea frío. Todos los juicios empíricos son sintéticos, es decir, amplían el contenido del sujeto. Pero, como ya hemos dicho, carecen de universalidad y de necesidad en sentido estricto. Si la síntesis o adición

se justifica siempre por la experiencia no habrá, por tanto, posibilidad de proposiciones que extiendan nuestro conocimiento y sean, a la vez, universales y necesarias. Es decir, si todos los juicios sintéticos son *a posteriori* no salimos de la esfera de lo contingente y particular (o, a lo más, de una universalidad relativa).

Tomemos ahora la proposición “Todo lo que sucede posee una causa”. No es un juicio analítico, teniendo en cuenta lo dicho sobre esta clase de juicios. Tampoco es un juicio justificable por la experiencia, dada su universalidad y su necesidad. Es, por tanto, un juicio sintético *a priori*. Con esto hemos llegado al núcleo del planteamiento kantiano y, a la vez, a lo más problemático de este planteamiento. Pero, dado que no pretendo ahora sino exponer a Kant desde Kant mismo, sigamos el desarrollo. El concepto de juicio sintético *a priori* es la base sobre la que se produce la revolución kantiana, ya que es en él, o desde él, donde las estructuras cognoscitivas construyen el objeto. En otras palabras, el acto intelectual, de ese juicio representa la síntesis mediante la cual el sujeto cognoscente organiza la naturaleza, es decir, establece las leyes de ésta. Aquí se ha visto la gran contradicción de Kant en el sentido de que no se habría decidido con claridad ni por el idealismo ni por el realismo, sino que habría oscilado entre las dos direcciones, acentuando en un lado lo que negaba en otro. En efecto, habría afirmado, por una parte, que la naturaleza determina el entendimiento pero, a la vez, habría sostenido que el entendimiento determina la naturaleza. Esta interpretación, iniciada por Schopenhauer y propagada por Kuno Fischer, enlaza con las teorías que han interpretado la *Crítica de la razón pura* como un agregado de materiales que Kant jamás habría llegado a unificar (Adickes, Vaihinger, N. K. Smith). Pero a tal interpretación se opone la que, partiendo de un análisis de la coherencia interna de la obra, afirma su consistencia y su unidad (H. J. Patón, F. Grayeff).”

Pedro Ribas, Introducción a la *Crítica de la razón pura*, Immanuel Kant, Taurus, Pensamiento, 2005 (prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas)

TEXTO 2: Distinción entre el conocimiento puro y el empírico

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

Esta es la ocasión de dar una señal por la que podamos distinguir el conocimiento puro del empírico. La experiencia nos muestra que una cosa es de tal o cual maneja; pero no nos dice que no pueda ser de otro modo. Digamos, pues, primero: si se halla una proposición que tiene que ser pensada con carácter de necesidad, esa proposición es un juicio *a priori*. Si además no es derivada y sólo se concibe como valiendo por sí misma, como necesaria, es entonces absolutamente *a priori*. Segunda, la experiencia no da nunca juicios con una universalidad verdadera y estricta, sino con una generalidad supuesta y comparativa (por la inducción), lo que propiamente quiere decir que no se ha observado hasta ahora una excepción a determinadas leyes. Un juicio, pues, pensado con estricta universalidad, es decir, que no admite excepción alguna, no se deriva de la experiencia y tiene valor absoluto *a priori*.

La necesidad y la precisa universalidad son los caracteres, evidentes de un conocimiento *a priori*, y están indisolublemente unidos.

Es bien fácil mostrar que realmente hay en el conocimiento humanos juicios de un valor necesario y en la más estricta significación universales; por consiguiente, juicios puros *a priori*. Si se quiere un ejemplo tomado de las ciencias mismas, no hay más que reparar en las proposiciones metafísicas. Si se quiere otro, tomado del uso común del entendimiento, puede mostrarse la proposición “todo cambio exige causa”.

También se podría, sin emplear esos ejemplos, probar la realidad de principios puros *a priori* en nuestros conocimientos, por su misma necesidad para la posibilidad de la experiencia, siendo por lo tanto una demostración *a priori*. Porque, ¿dónde tomaría la experiencia su certidumbre si todas las reglas que empleara fueran siempre empíricas y contingentes? Así, las que tienen ese carácter son difícilmente aceptadas como primeros principios. Bástanos haber manifestado aquí el uso puro de nuestra facultad de conocer de una manera efectiva y los caracteres que lo son propios. Pero no es sólo en los juicios, sino también en los conceptos donde se encuentra un origen *a priori*. Quitad del concepto experimental de un cuerpo todo lo que tiene de empírico, a saber: color, dureza o blandura, pesadez, penetrabilidad, y siempre queda el espacio que ocupa ese cuerpo (el cual ha desaparecido) y que no podéis destruir. Cuando separáis de alguno de los conceptos empíricos de un objeto, corpóreo o no, todas las propiedades que la experiencia enseña, no podéis, sin embargo, privarle de aquélla, mediante la cual le pensáis como sustancia o como dependiente de ella (aunque este concepto de sustancia contiene más determinación que el de un objeto en general). Debéis, pues, reconocer, convencidos por la necesidad con que este concepto se os impone, que existe *a priori* en nuestra facultad de conocer.” *Crítica de la razón pura*. Traducción J. Rovira Armengol, Losada; t. I, págs. 149-150, Buenos Aires, 1973.

TEXTO 3: Intuición y pensamiento

“Nuestro conocimiento emana de dos fuentes principales del espíritu: la primera consiste en la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda en la facultad de conocer un objeto por medio de esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos). Por la primera nos es dado un objeto, por la segunda es *pensado* en relación con esta representación (como pura determinación del espíritu). Constituye, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento por conceptos sin la correspondiente intuición o por intuiciones sin conceptos. Ambos son o puros o empíricos si en ellos se contiene una sensación (que supone la presencia real del objeto); puros, si en la representación no se mezcla sensación alguna. Puede llamarse a la sensación la materia del conocimiento sensible. La intuición pura, por tanto, contiene únicamente la forma por la que es percibida alguna cosa y el concepto puro la forma del pensamiento de un objeto en general. Solamente las intuiciones y conceptos puros son posibles *a priori*; los empíricos, sólo *a posteriori*.

Si llamamos *sensibilidad* a la capacidad que tiene nuestro espíritu de recibir representaciones (receptividad) en tanto que es afectado de una manera cualquiera, por lo contrario, se llamará Entendimiento, la facultad que tenemos de producir nosotros mismos representaciones o la espontaneidad del conocimiento. Por la índole de nuestra naturaleza, la intuición no puede ser más que sensible, de tal suerte, que

sólo contiene la manera como somos afectados por los objetos. El *Entendimiento*, al contrario, es la facultad de pensar el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra. Sin sensibilidad, no nos serían dados los objetos y sin el entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenido, son vacíos; intuiciones sin conceptos, son ciegas. De aquí, que sea tan importante y necesario sensibilizar los conceptos (es decir, darles un objeto en la intuición), como hacer inteligibles las intuiciones (someterlas a conceptos). Estas dos facultades o capacidades no pueden trocar sus funciones. El entendimiento no puede percibir y los sentidos no pueden pensar cosa alguna. Solamente cuando se unen, resulta el conocimiento. Lejos de confundir sus funciones, importa separarlas y distinguir las cuidadosamente. En semejante distinción, se halla la base para distinguir también la ciencia de las reglas de la sensibilidad en general, es decir, la Estética, de la ciencia de las leyes del Entendimiento en general, es decir, de la Lógica.” *Crítica de la razón pura*. Traducción J. Rovira Armengol, Losada; t. I, pag.201, Buenos Aires, 1973.

TEXTO 4: De la distinción entre fenómenos y noumenos:

En este tercer capítulo de la 2ª edición de la "Crítica de la razón pura" se refiere Kant a la distinción de los objetos en fenómenos y noumenos, consecuencia de las investigaciones desarrolladas en la Estética y la Analítica trascendentales. El uso puro de las categorías, es decir, al margen de toda referencia a la experiencia posible, queda desprovisto de valor cognoscitivo. La pretensión de la razón pura de conocer lo que son las cosas "en sí mismas" (como noumenos) queda desprovista de justificación, pudiendo alcanzarse sólo un conocimiento de ellas tal como se presentan en la experiencia posible (como fenómenos).

Crítica de la razón pura Doctrina trascendental del juicio (Analítica de los principios)

CAPÍTULO III

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

Ya hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y observado atentamente cada parte del mismo; y no sólo lo hemos hecho así, sino que además hemos medido el terreno y fijado en él su puesto a cada cosa. Ese territorio empero es una isla, a la cual la naturaleza misma ha asignado límites invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador), rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras y engañan sin cesar con renovadas esperanzas al marino, ansioso de descubrimientos, precipitándolo en locas empresas, que nunca puede ni abandonar ni llevar a buen término. Pero antes de aventurarnos en ese mar, para reconocerlo en toda su extensión y asegurarnos de si hay alguna esperanza que tener, bueno será que demos una última ojeada al mapa de la tierra que vamos a abandonar.

Preguntemonos, pues, primero, si no podríamos contentarnos en todo caso con lo que esa tierra contiene, o aun si acaso no tendremos por fuerza que hacerlo, por no haber en ninguna otra parte suelo para construir. Veamos luego con qué títulos poseemos esa tierra y podemos mantenernos seguros en ella contra pretensiones enemigas. Estas cuestiones han sido ya suficientemente contestadas en el curso de la analítica; pero una revista sucinta de sus soluciones, puede robustecer la convicción, reuniendo en un solo punto los diversos momentos en que fueron expuestas.

Hemos visto que todo cuanto el entendimiento saca de sí mismo, sin requerirlo de la experiencia, lo tiene sin embargo para el uso de la experiencia y no para ningún otro. Los principios del entendimiento puro, ya sean a priori constitutivos (como los matemáticos) ya meramente regulativos (como los dinámicos), no contienen nada más que, por decirlo así, el puro esquema para la experiencia posible; pues esta toma su unidad sólo de la unidad sintética que el entendimiento proporciona originariamente y de suyo a la síntesis de la imaginación, con referencia a la apercepción; y en esa unidad deben los fenómenos, como data para una posible experiencia, estar ya a priori en relación y concordancia.

Ahora bien, aunque esas reglas del entendimiento no sólo son verdaderas a priori, sino fuente de toda verdad, es decir, de la concordancia de nuestro conocimiento con los objetos, porque contienen el fundamento de la posibilidad de la experiencia, como conjunto de todo conocimiento en donde pueden ser dados objetos, sin embargo, no nos parece bastante limitarnos a enunciar lo verdadero y quisiéramos también lo que apetecemos saber. Si, pues, por medio de esta investigación crítica no aprendemos más que lo que, en el uso meramente empírico del entendimiento y sin tan sutil examen, hubiésemos espontáneamente ejercitado, parece que la ventaja que de ella se saca no vale el gasto y la preparación.

Puede, es verdad, replicarse que no hay prurito más perjudicial al aumento de nuestro conocimiento, que el de querer saber su utilidad de antemano, antes de sumirse en las investigaciones y aun de poder forjarse el menor concepto de esa utilidad, aunque la tuviéramos ante los ojos. Pero hay una ventaja que puede comprender y al mismo tiempo apreciar el más refractario y díscolo discípulo de esta investigación transcendental, y es: que el entendimiento, ocupado exclusivamente en su empleo empírico, y sin reflexionar sobre las fuentes de su propio conocimiento, puede sin duda ir muy bien adelante; pero una cosa no puede llevar a cabo, y es determinarse así mismo los límites de su uso y saber qué es lo que está dentro o fuera de su esfera; pues para esto exígense las investigaciones profundas que hemos realizado.

Y si no puede distinguir si ciertas cuestiones están o no en su horizonte, no estará nunca seguro de sus aspiraciones y de su posesión, sino que deberá estar preparado para toda suerte de vergonzosas rectificaciones, si se sale continuamente de los límites de su esfera (como ello es inevitable) y se extravía en ilusiones y falacias.

Así pues, el entendimiento no puede hacer de todos sus principios a priori y aun de todos sus conceptos más que un uso empírico y nunca transcendental; esta es una proposición que, una vez conocida y admitida con convicción, tiene consecuencias importantes. El uso transcendental de un concepto, en cualquier principio, consiste en referirlo a las cosas en general y en sí mismas. El uso empírico consiste en referirlo sólo a fenómenos, es decir, a objetos de una experiencia posible. Y nunca puede tener lugar otro uso que este último, como se ve fácilmente por lo que sigue: para todo concepto se requiere primero la forma lógica de un concepto (del pensar) en general, y segundo, la posibilidad de darle un objeto, al cual se refiera.

Sin esto último, el concepto carece de sentido y está totalmente vacío de contenido, aun cuando pueda tener la función lógica de hacer un concepto con unos datos cualesquiera. Ahora bien, el objeto no puede ser dado, a un concepto más que en la intuición; y si bien una intuición pura es posible a priori antes del objeto, esta misma no puede recibir su objeto, es decir, la validez objetiva, si no es por medio de la intuición empírica, cuya mera forma es. Así, todos los conceptos y, con éstos, todos los principios, por muy a priori que sean, se refieren, sin embargo, a intuiciones empíricas, es decir, a datos, para la experiencia posible.

Sin esto, carecen de toda validez objetiva y son un mero juego, ora de la imaginación, ora del entendimiento, cada uno con sus respectivas representaciones. Tómense, por ejemplo, conceptos de la matemática, y en sus intuiciones puras primero: el espacio tiene tres dimensiones; entre dos puntos no puede haber más que una recta, etc... Aun cuando todos estos principios y la representación del objeto de que trata esa ciencia, son producidos en el espíritu totalmente a priori, no significarían sin embargo nada, si no pudiéramos exponer su significación siempre en fenómenos (objetos empíricos). Por eso se exige hacer sensible un concepto separado, es decir, exponer en la intuición el objeto que le corresponde, porque, sin esto, el concepto permanecería (como se dice) sin sentido, es decir, sin significación. La matemática cumple esta exigencia por medio de la construcción de la figura, que es un fenómeno presente a los sentidos (aunque producido a priori).

El concepto de magnitud busca también, en esa ciencia, su sustento y sentido en el número; y éste, en los dedos, en las bolas del tablero o las rayas y puntos que se ponen ante los ojos. El concepto permanece producido a priori y, con él, todos los principios sintéticos o fórmulas de esos conceptos; pero el uso de los mismos y la referencia a supuestos objetos no puede en último término buscarse más que en la experiencia, cuya posibilidad (según la forma) contienen a priori aquellos.

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

El concepto de magnitud en general no puede definirse, como no sea diciendo que es la determinación de una cosa, determinación que nos permite pensar cuántas veces en dicha cosa

está contenida la unidad. Pero ese "cuántas veces" está fundado en la repetición sucesiva y, por lo tanto, en el tiempo y en la síntesis (de lo homogéneo) en el tiempo. La realidad sólo puede definirse por oposición a la negación, pensando un tiempo (como conjunto de todo ser) que o está lleno de esa realidad o está vacío. Si prescindo de la permanencia (que es una existencia en todo tiempo), nada me queda entonces para el concepto de substancia más que la representación lógica del sujeto, la cual creo realizar representándome algo que sólo como sujeto (sin ser predicado de nada) pueda tener lugar.

Pero no sólo no conozco condición alguna bajo la cual esta preferencia lógica convenga a cosa alguna, sino que nada queda que hacer con ella, ni hay la menor consecuencia que sacar, porque por medio de ella no se determina objeto alguno del uso de ese concepto y por tanto no se sabe si significa algo. Del concepto de causa (si prescindo del tiempo, en el cual algo sigue a algo, según una regla) nada encontraría en la categoría pura, sino que hay algo de lo cual puede inferirse la existencia de otra cosa; y así no sólo no se podría distinguir uno de otro el efecto y la causa, sino que -ya que ese "poder inferir" exige a veces condiciones de las cuales nada sé- resultaría que el concepto no tendría determinación alguna acerca de cómo conviene a algún objeto.

El supuesto principio: "Todo lo contingente tiene una causa" se presenta sin duda con cierta gravedad, como si en sí mismo llevara su dignidad. Pero yo pregunto: ¿qué entendéis por contingente? Vosotros respondéis: aquello cuyo no-ser es posible. Y entonces yo digo que desearía vivamente saber en qué conocéis esa posibilidad del no-ser, si en la serie de los fenómenos no os representáis una sucesión y en ésta una existencia que sigue (o precede) al no-ser, por lo tanto, un cambio; porque decir que el no-ser de una cosa no se contradice a sí mismo, es apelar torpemente a una condición lógica que, si bien es necesaria para el concepto, no es ni con mucho suficiente para la posibilidad real.

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

De aquí se sigue indudablemente que los conceptos puros del entendimiento no pueden nunca ser de uso transcendental, sino siempre sólo empírico y que los principios del entendimiento puro no pueden ser referidos más que -en relación con las condiciones universales de una experiencia posible- a los objetos de los sentidos, pero nunca a cosas en general (sin tener en cuenta el modo como podamos intuirlos).

La Analítica transcendental tiene pues este resultado importante: que el entendimiento a priori nunca puede hacer más que anticipar la forma de una experiencia posible en general; y, como lo que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, nunca puede saltar por encima de las barreras de la sensibilidad, dentro de las cuales tan sólo nos son dados objetos. Sus principios son sólo principios de la exposición de los fenómenos y el orgulloso nombre de Ontología, que se jacta de dar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de cosas en general (por ejemplo el principio de causalidad) debe dejar el puesto al más humilde título de simple analítica del entendimiento puro.

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

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

nunca trascendental, más allá del campo de la experiencia posible, no puede haber ningún principio sintético a priori.

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

Hay aquí, sin embargo, en el fundamento, una ilusión difícil de evitar. Las categorías, según su origen, no se fundan en sensibilidad, como las formas de la intuición, espacio y tiempo; parecen, por lo tanto, permitir una aplicación ampliada más allá de todos los objetos de los sentidos. Pero, por su parte, las categorías no son más que formas del pensamiento, que no contienen más que la facultad lógica de reunir en una conciencia a priori lo múltiplemente dado en la intuición. Así es que, cuando se les retira la única para nosotros posible intuición, tienen todavía menos significación que aquellas formas sensibles puras, por medio de las cuales, al menos, es dado un objeto; mientras que un modo de enlace de lo múltiple, propio de nuestro entendimiento, no significa nada, si no le sobreviene aquella intuición, única en que puede darse este múltiple.

Sin embargo, cuando a ciertos objetos, como fenómenos, les damos el nombre de entes sensibles (phaenomena) distinguiendo entre nuestro modo de intuirlos y su constitución en sí mismos, ya en nuestro concepto va implícito el colocar, por decirlo así, frente a ellos, o bien esos mismos objetos refiriéndonos a su constitución en sí mismos (aunque esta no la intuimos en ellos) o bien otras cosas posibles que no son objetos de nuestros sentidos, poniéndolas frente a ellos, como objetos pensados sólo por el entendimiento; y los llamamos entes inteligibles (noumena). Pero ahora se pregunta ¿no pueden nuestros conceptos puros del entendimiento tener una significación con relación a estos últimos y ser un modo de conocerlos?

Desde el principio, empero, se advierte aquí una ambigüedad que puede ocasionar un grave malentendido; y es que el entendimiento, cuando llama en cierto sentido, mero fenómeno a un objeto, se forja al mismo tiempo, fuera de ese sentido, una representación de un objeto en sí mismo y por ende se figura poder también obtener un concepto de este objeto; pero el entendimiento no tiene de suyo más conceptos que las categorías, y entonces se figura que el objeto, en su última significación, debe poder ser pensado, al menos, por esos conceptos puros del entendimiento; por donde es engañosamente conducido a considerar que el concepto totalmente indeterminado de un ente inteligible, el cual no es más que un algo en general, fuera de nuestra sensibilidad, es un concepto determinado de un ente que, por medio del entendimiento, podríamos conocer de alguna manera.

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

La teoría de la sensibilidad es al mismo tiempo la de los noumenos en sentido negativo, es decir, la de cosas que el entendimiento debe pensar sin la relación con nuestro modo de intuir, y por tanto no sólo como fenómenos, sino como cosas en sí mismas; acerca de las cuales empero, en esta separación, el entendimiento concibe, al mismo tiempo, que no puede hacer ningún uso de sus categorías, en este modo de considerar las cosas, porque las categorías no tienen significación más que respecto a la unidad de las intuiciones en el espacio y el tiempo, y ellas pueden determinar a priori precisamente esa unidad por conceptos universales de enlace merced tan sólo a la mera idealidad del espacio y del tiempo.

Donde esa unidad de tiempo no puede encontrarse, en el noumeno por tanto, cesa por completo todo uso y aun toda significación de las categorías; pues la posibilidad misma de las cosas, que deben corresponder a las categorías, no puede comprenderse; por lo cual no puedo hacer más que remitirme a lo que he expuesto al principio de la observación general al capítulo anterior.

Ahora bien, la posibilidad de una cosa no puede demostrarse nunca por la no contradicción de un concepto de ella, sino sólo garantizando este concepto por medio de una intuición correspondiente. Si pues, quisiéramos aplicar las categorías a objetos que no son considerados como fenómenos, deberíamos poner a su base otra intuición que no la sensible y, entonces, sería el objeto un noumeno en sentido positivo.

Pero como una intuición semejante, intuición intelectual, está absolutamente fuera de nuestra facultad de conocer, resulta que el uso de las categorías no puede en modo alguno rebasar los límites de los objetos de la experiencia; a los entes sensibles corresponden ciertamente entes inteligibles, y aun puede haber entes inteligibles con los cuales nuestra facultad sensible de intuir no tenga ninguna relación; pero nuestros conceptos del entendimiento, como meras formas del pensamiento, para nuestra intuición sensible, no alcanzan a esos entes; lo que llamamos noumeno debe, pues, como tal, ser entendido sólo en sentido negativo.

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

Llamo problemático un concepto que no encierra contradicción y que, como limitación de conceptos dados, está en conexión con otros conocimientos; pero su realidad objetiva no puede ser de ningún modo conocida. El concepto de un noumeno, es decir, de una cosa que no debe ser pensada como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí misma (sólo por un entendimiento puro) no es contradictorio; pues no se puede afirmar de la sensibilidad que sea la única especie posible de intuición. Además ese concepto es necesario para no extender la intuición sensible a las cosas en sí mismas y por tanto para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible (pues lo demás, a que no alcanza aquella, llámase precisamente noumeno, para hacer ver así que esos conocimientos no pueden extender su esfera sobre todo lo que el entendimiento piensa).

Pero en último término no es posible comprender la posibilidad de esos noumenos y lo que se extiende fuera de la esfera de los fenómenos es (para nosotros) vacío, es decir: tenemos un entendimiento que problemáticamente se extiende a más que los fenómenos, pero no tenemos ninguna intuición, ni siquiera el concepto de una intuición posible, por medio de la cual, fuera del campo de la sensibilidad, pudieran dárseos objetos y pudiera el entendimiento ser usado asertóricamente más allá de la sensibilidad.

El concepto de noumeno es pues sólo un concepto-límite, para poner coto a la pretensión de la sensibilidad; tiene por tanto sólo un uso negativo. Pero, sin embargo, no es fingido caprichosamente, sino que está en conexión con la limitación de la sensibilidad, sin poder, sin embargo, asentar nada positivo fuera de la extensión de la misma.

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

Si se prescinde de los sentidos ¿cómo hacer comprender que nuestras categorías (que serían los únicos conceptos restantes para los noumenos) significan aún algo, puesto que para su referencia a algún objeto tiene que darse algo más que la mera unidad del pensamiento, tiene que darse una intuición posible a la cual puedan ser aplicadas las categorías? El concepto de noumeno, tomado meramente como problemático, sigue siendo sin embargo no sólo admisible sino hasta inevitable, como concepto que pone limitaciones a la sensibilidad. Pero entonces no es un objeto particular inteligible para nuestro entendimiento; sino que un entendimiento, al cual perteneciese ese objeto, sería él mismo un problema, el problema de cómo conoce su objeto no discursivamente por categorías, sino intuitivamente en una intuición no sensible. De la posibilidad de tal entendimiento no podemos hacernos la menor representación.

Nuestro entendimiento recibe pues de esa manera una ampliación negativa, es decir, no es limitado por la sensibilidad, sino que más bien limita la sensibilidad, dando el nombre de noumenos a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos). Pero enseguida también se pone él mismo límites, los de no conocer esos noumenos por medio de las categorías y por tanto, de pensarlos tan sólo bajo el nombre de un algo desconocido.

Encuentro, empero, en los escritos de los modernos, un uso completamente distinto de las expresiones mundus sensibilis e intelligibilis, un uso que se aparta totalmente del sentido que les daban los antiguos. No hay en este uso ciertamente ninguna dificultad, pero tampoco se encuentra otra cosa que un vano trueque de palabras. Según ese uso nuevo algunos se han complacido en llamar mundo sensible al conjunto de los fenómenos, en cuanto es intuido, y mundo inteligible (o del

entendimiento) al mismo en cuanto la conexión de los fenómenos es pensada según leyes universales del entendimiento. La astronomía teórica que trata de la mera observación del cielo estrellado, representaría el primer mundo (el sensible); la astronomía contemplativa, en cambio, (por ejemplo explicada según el sistema copernicano del mundo o según las leyes de la gravitación de Newton) representaría el segundo, a saber, un mundo inteligible. Pero semejante retorcimiento de las palabras es un simple recurso de sofista para dar de lado a una cuestión difícil, rebajando su sentido a la conveniencia propia.

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

Así, pues, cuando decimos: los sentidos nos representan los objetos como aparecen, pero el entendimiento nos los representa como son, esto último, hay que tomarlo, no en sentido transcendental, sino meramente empírico, es decir: nos los representa como deben ser representados en calidad de objetos de la experiencia, en universal conexión de los fenómenos y no según lo que puedan ser fuera de la relación con la experiencia posible y, por consiguiente, con los sentidos en general y, por tanto, como objetos del entendimiento puro. Pues eso nos será siempre desconocido y hasta nos será desconocido también si semejante conocimiento transcendental (extraordinario) es posible, al menos como un conocimiento que está bajo nuestras categorías ordinarias.

El entendimiento y la sensibilidad no pueden, en nosotros, determinar objetos, más que enlazados uno a otra. Si los separamos, tenemos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones; en ambos casos, empero, representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado.

Si alguien tiene aún dudas, después de todas estas explicaciones, y vacila en renunciar al uso meramente transcendental de las categorías, haga un ensayo de ellas en alguna afirmación sintética. Pues una afirmación analítica no conduce al entendimiento más allá y, estando éste ocupado sólo con lo que ya en el concepto está pensado, deja sin decidir si el concepto en sí mismo tiene referencia a objetos o sólo significa la unidad del pensamiento en general (que hace por completo abstracción del modo como un objeto pueda ser dado); le basta saber lo que hay en el concepto; no le importa a qué se refiera el concepto mismo. Ensaye, pues, con algún principio sintético y supuesto transcendental, como v. g.: "Todo lo que existe, existe como substancia o como determinación pertinente a la misma" o "Todo lo contingente existe como efecto de otra cosa, a saber: su causa", etcétera, etc. Y yo pregunto: ¿de dónde va a tomar esas proposiciones sintéticas, si los conceptos no han de valer con referencia a la experiencia posible, sino a las cosas en sí mismas (noúmenos)? ¿Dónde está aquí el tercer término que se exige siempre en una proposición sintética, para enlazar en ella unos con otros conceptos que no tienen ningún parentesco lógico (analítico)? Nunca demostrará su proposición y, lo que es más aún, nunca podrá justificar la posibilidad de semejante afirmación pura, si no tiene en cuenta el uso empírico del entendimiento y, por ende, si no renuncia enteramente al juicio puro, al juicio no unido a nada sensible. Así, pues, el concepto de objetos puros, meramente inteligibles, está totalmente vacío de todo principio de aplicación, porque no se puede imaginar ningún modo como esos objetos puros debieran ser dados y el pensamiento problemático (que, sin embargo, deja un lugar para esos objetos) sirve sólo a modo de espacio vacío, para limitar los principios empíricos, sin contener en sí ni señalar ningún otro objeto del conocimiento, fuera de la esfera de estos principios empíricos.

Según la versión de la *Crítica de la razón pura* de Manuel García Morente, reeditada en Madrid, por la editorial Tecnos, en 2002.