

# Inmanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* Introducción

Traducción de Manuel G. Morente  
<http://www.cervantesvirtual.com>

Libera los Libros

|  |                   |
|--|-------------------|
| <a href="#">I.- De la distinción del conocimiento puro y el empírico.....</a>  | <a href="#">1</a> |
| <a href="#">II.- Estamos en posesión de ciertos conocimientos a priori y aun el entendimiento común no está nunca sin conocimientos de esa clase.....</a>    | <a href="#">2</a> |
| <a href="#">III.- La filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos a priori.....</a> | <a href="#">3</a> |
| <a href="#">IV.- De la distinción de los juicios analíticos y sintéticos.....</a>  | <a href="#">4</a> |
| <a href="#">V.- En todas las ciencias teóricas de la razón están contenidos juicios sintéticos a priori como principios.....</a>                             | <a href="#">6</a> |
| <a href="#">VI.- Problema general de la razón pura.....</a>  | <a href="#">7</a> |
| <a href="#">VII.- Idea y división de una ciencia particular, bajo el nombre de crítica de la razón pura.....</a>   | <a href="#">9</a> |

## I.-De la distinción del conocimiento puro y el empírico

No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de objetos que hieren nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos, o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia? Según el tiempo, pues, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella.

Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia, no por eso originase todo él *en* la experiencia. Pues bien podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer (con ocasión tan sólo de las impresiones sensibles) proporciona por sí misma, sin que distingamos este añadido de aquella materia fundamental hasta que un largo ejercicio nos ha hecho atentos a ello y hábiles en separar ambas cosas.

Es pues por lo menos una cuestión que necesita de una detenida investigación y que no ha de resolverse enseguida a primera vista, la de si hay un conocimiento semejante, independiente de la experiencia y aún de toda impresión de los sentidos. Esos *conocimientos* llámense *a priori* y distínganse de los *empíricos*, que tienen sus fuentes *a posteriori*, a saber, en la experiencia.

Aquella expresión, empero, no es bastante determinada para señalar adecuadamente el sentido todo de la cuestión propuesta. Pues hay algunos conocimientos derivados de fuentes de experiencia, de los que suele decirse que nosotros somos *a priori* partícipes o capaces, de ellos, porque no los derivamos inmediatamente de la experiencia, sino de una regla universal, la cual, sin embargo, hemos sacado de la experiencia. Así, de uno que socavare el fundamento de su casa, diríase que pudo saber *a priori* que la casa se vendría abajo, es decir, que no necesitaba esperar la experiencia de su caída real. Mas totalmente *a priori* no podía saberlo. Pues tenía que saber de antemano por experiencia que los cuerpos son pesados y por tanto que cuando se les quita el sostén, caen.

En lo que sigue, pues, entenderemos por conocimientos *a priori* no los que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino *absolutamente* de toda experiencia. A estos opónense los conocimientos empíricos o sea los que no son posibles más que *a posteriori*, es decir por experiencia. De entre los conocimientos *a priori* llámense *puros* aquellos en los cuales no se mezcla nada empírico. Así por ejemplo, la proposición: todo cambio tiene su causa, es una proposición *a priori*, mas no es pura, porque el cambio es un concepto que no puede ser sacado más que de la experiencia.

## II.-Estamos en posesión de ciertos conocimientos *a priori* y aun el entendimiento común no está nunca sin conocimientos de esa clase.

Trátase aquí de buscar una característica por la que podamos distinguir un conocimiento puro de uno empírico. Ciertamente es que la experiencia nos enseña que algo está constituido de este u otro modo, pero no que ello no pueda ser de otra manera. Así pues, *primero*: si se encuentra una proposición que sea pensada al mismo tiempo con su necesidad, es entonces un juicio *a priori*; si además no está derivada de ninguna otra que no sea a su vez verdadera como proposición necesaria, es entonces absolutamente *a priori*. *Segundo*: la experiencia no da jamás a sus juicios universalidad verdadera o estricta, sino sólo admitida y comparativa (por inducción), de tal modo que se debe propiamente decir: en lo que hasta ahora hemos percibido no se encuentra excepción alguna a esta o aquella regla. Así pues si un juicio es pensado con estricta universalidad, de suerte que no se permita como posible ninguna excepción, entonces no es derivado de la experiencia, sino absolutamente *a priori*. La universalidad empírica es pues sólo un arbitrario aumento de la validez: que, de valer para la mayoría de los casos, pasa a valer para todos ellos, por ejemplo en la proposición: todos los cuerpos son pesados. Pero en cambio cuando un juicio tiene universalidad estricta, ésta señala una fuente particular de conocimiento para aquel juicio, una facultad del conocimiento *a priori*. Necesidad y universalidad estrictas son pues, señales seguras de un conocimiento *a priori* y están inseparablemente unidas. Mas como, en el uso, es a veces más fácil mostrar la contingencia que la limitación empírica de los juicios, o a veces también es más claro mostrar la universalidad ilimitada, atribuida por nosotros a un juicio, que su necesidad, es de aconsejar el uso separado de ambos criterios, cada uno de los cuales por sí es infalible.

Es fácil mostrar ahora que hay realmente en el conocimiento humano juicios necesarios y universales, en el más estricto sentido, juicios por tanto puros *a priori*. Si se quiere un ejemplo sacado de las ciencias, no hay más que fijarse en todas las proposiciones de la matemática. Si se quiere un ejemplo del uso más ordinario del entendimiento, puede servir la proposición: todo cambio tiene que tener una causa. Y aun en este último ejemplo, encierra el concepto de causa tan manifiestamente el concepto de necesidad del enlace con un efecto y de universalidad estricta de la regla, que se perdería completamente, si se le quisiera derivar, como hizo *Hume*, de una conjunción frecuente entre lo que ocurre y lo que precede y de una costumbre nacida de ahí (por tanto de una necesidad meramente subjetiva) de enlazar representaciones. Y también, sin necesidad de semejantes ejemplos para demostrar la realidad de principios puros *a priori* en nuestro conocimiento, podría mostrarse lo indispensable que son éstos para la posibilidad de la experiencia misma y por tanto exponerlos *a priori*. Pues ¿de dónde iba a sacar la experiencia su certeza si todas las reglas, por las cuales progresa, fueran empíricas y por ende contingentes? Por eso no se puede fácilmente dar a éstas el valor de primeros principios. Podemos empero contentarnos aquí con haber expuesto el uso puro de nuestra facultad de conocer, como un hecho, con todas sus señales. Pero no sólo en juicios, sino también en conceptos muéstrase que algunos tienen un origen *a priori*. Prescindid poco a poco, en el concepto que la experiencia os da de un cuerpo, de todo lo que es en él empírico: color, dureza o blandura, peso, impenetrabilidad; siempre queda el espacio que aquel cuerpo (que ahora ha desaparecido por completo) ocupaba; de este no podéis prescindir. De igual modo, si en vuestro concepto empírico de todo objeto, corporal o incorporeal, prescindís de todas las propiedades que os enseña la experiencia, no podréis sin embargo suprimirle aquella por la cual lo pensáis como substancia o como adherente a una substancia (aunque este concepto encierra más determinación que el de un objeto en general). Así pues, tenéis que confesar, empujados por la necesidad con que se os impone ese concepto, que tiene un lugar en vuestra facultad de conocer *a priori*.

---

<sup>1</sup> En la primera edición la introducción se divide tan sólo en dos partes: I. Idea de la Filosofía trascendental y II División de la Filosofía trascendental. Todo lo que hasta ahora va escrito es original de la segunda edición y en su lugar dice la primera tan sólo lo que sigue:

«La experiencia es sin duda el primer producto que elabora nuestro entendimiento, con la materia bruta de las percepciones sensibles. Precisamente por eso es la primera enseñanza y, en el progreso, se muestra tan inagotable en

### III.-La filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extensión de todos los conocimientos *a priori*

Pero hay algo más importante aún que lo antes dicho, y es que ciertos conocimientos abandonan incluso el campo de todas las experiencias posibles y, mediante conceptos para los cuales no puede ser dado en la experiencia ningún objeto correspondiente, parece que amplifican la extensión de nuestros juicios por encima de todos los límites de la experiencia.

Y precisamente en estos últimos conocimientos, que se salen del mundo de los sentidos y en donde la experiencia no puede proporcionar ni hilo conductor ni rectificación alguna, es donde están las investigaciones de nuestra razón, que nosotros consideramos, por su importancia, como mucho más excelentes y sublimes en su intención última que todo lo que el entendimiento puede aprender en el campo de los fenómenos. Y aún en ellas nos atrevemos a todo, corriendo el peligro de errar, antes que abandonar investigaciones tan importantes por motivo de duda o por menosprecio e indiferencia. [Estos problemas inevitables de la razón pura son *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad*. La ciencia empero, cuyo último propósito, con todos sus armamentos, se endereza sólo a la solución de esos problemas, llámase *metafísica*, cuyo proceder, al comenzar, es dogmático, es decir, que sin previo examen de la capacidad o incapacidad de la razón para una empresa tan grande, emprende confiada su realización]<sup>2</sup>

Ahora bien, parece natural que tan pronto como se ha abandonado el campo de la experiencia, no se levante un edificio con conocimientos que se poseen sin saber de donde y sobre el crédito de principios, cuyo origen no se conoce, sin antes haber asegurado, por medio de cuidadosas investigaciones, la fundamentación de dicho edificio; y que, por lo tanto se habrá lanzado hace tiempo la cuestión de cómo el entendimiento puede llegar a todos esos conocimientos *a priori*, y qué extensión, validez y valor pueden tener. Nada, en realidad, es más natural, si por *natural* se entiende lo que debiera ocurrir equitativa y racionalmente. Mas si se entiende lo que ocurre de costumbre, entonces nada más natural y más comprensible que el que esa investigación no se haya hecho en tanto tiempo. Pues una parte de esos conocimientos, los matemáticos, está de antiguo en posesión de la certidumbre y da de ese modo una esperanza favorable para los otros, aunque éstos sean de una naturaleza totalmente distinta. Además, cuando se ha salido del círculo de la experiencia, hay seguridad de que no ha de venir la experiencia a refutarnos. El encanto que nos produce ampliar nuestros conocimientos es tan grande, que no nos detiene en nuestra marcha más que el tropiezo con una contradicción clara. Ésta, empero, puede evitarse; basta con hacer cuidadosamente las invenciones, que no por eso dejan de ser invenciones. La matemática nos da un brillante ejemplo de cuán lejos podemos ir en el conocimiento *a priori*, independientemente de la experiencia. Ahora bien ella se ocupa, es cierto, sólo de objetos y conocimientos que se pueden exponer en la intuición. Pero esta circunstancia pasa fácilmente desapercibida, porque esa intuición puede ella misma ser dada *a priori* y por tanto se distingue a penas de un mero concepto puro. Arrebatado por una prueba semejante del poder de la razón, el afán de acrecentar nuestro

---

nuevas enseñanzas, que la encadenada vida de todas las futuras producciones de nuevos conocimientos, que puedan juntarse en ese suelo, no tendrá nunca falta. Sin embargo no es ni con mucho el único campo en donde se deja limitar nuestro entendimiento. Nos dice, es cierto, lo que existe, pero no que ello tiene necesariamente que ser así y no de otro modo. Precisamente por eso no nos da verdadera universalidad y la razón, tan deseosa de esa especie de conocimientos, se ve más excitada que satisfecha por ella. Ahora bien, esos conocimientos universales que tienen al mismo tiempo el carácter de interior necesidad, han de ser independientes de la experiencia, claros y ciertos por sí mismos; por eso se les llama conocimientos *a priori*. Por el contrario lo que sólo de la experiencia está tomado, es conocido, como se dice, solo *a posteriori* o empíricamente.»

Ahora bien, muéstrase en esto algo muy notable y es que con nuestras experiencias mismas se mezclan conocimientos que han de tener su origen *a priori* y que quizá no sirven más que para dar conexión a nuestras representaciones de los sentidos. Pues aunque se suprima en éstas todo lo que pertenece a los sentidos, quedan sin embargo ciertos conceptos originarios y juicios producidos por éstos, que tienen que haber nacido enteramente *a priori*, independientemente de la experiencia, porque hacen que se pueda decir o al menos que se crea poder decir de los objetos que aparecen a los sentidos, más de lo que la mera experiencia enseñaría, y hacen que algunas afirmaciones encierren verdadera universalidad y estricta necesidad, calidades que el conocimiento verdaderamente empírico no nos puede proporcionar.»

A partir de aquí sigue la primera edición como la segunda, pero sin los subtítulos, ni las divisiones. (N. del T.)

<sup>2</sup> Las frases entre [ ] no están en la 1ª. edición. (N. del T.)

conocimiento no ve límites. La paloma ligera que hiende en su libre vuelo los aires, percibiendo su resistencia, podría forjarse la representación de que volaría mucho mejor en el vacío. De igual modo abandonó Platón el mundo sensible, porque éste pone al entendimiento estrechas limitaciones<sup>3</sup> y se arriesgó más allá, en el espacio vacío del entendimiento puro, llevado por las alas de las ideas. No notó que no ganaba camino alguno con sus esfuerzos; pues no tenía, por decirlo así, ningún apoyo, ninguna base sobre que hacer fuerzas y en que poder emplearlas para poner el entendimiento en movimiento. Es un destino habitual de la razón humana en la especulación, el acabar cuanto antes su edificio y sólo después investigar si el fundamento del mismo está bien afirmado. Pero entonces se buscan toda clase de pretextos para quedar contentos de su solidez o incluso para excusarse de hacer esa prueba tardía y peligrosa. Mas lo que nos libra de todo cuidado y de toda sospecha durante la construcción y nos promete una aparente solidez es lo siguiente. Una gran parte, quizá la mayor parte de la labor de nuestra razón, consiste en análisis de los conceptos que ya tenemos de los objetos. Ella nos proporciona una multitud de conocimientos que, aunque no son más que aclaraciones o explicaciones de lo que ya estaba pensado en nuestros conceptos (aunque sólo de un modo confuso), son apreciados sin embargo, al menos según la forma, al igual que conocimientos nuevos, aunque, por la materia o el contenido, no amplían, sino sólo dilucidan los conceptos que tenemos. Ahora bien, como ese proceder nos da un verdadero conocimiento *a priori*, que tiene un progreso seguro y útil, la razón sin notarlo ella misma, introduce subrepticamente por debajo de esa engañosa ilusión, afirmaciones de muy otra especie, añadiendo, y esto *a priori*, a conceptos dados otros enteramente extraños, sin que se sepa cómo llega a hacerlo y sin dejar que venga ni siquiera a las mentes semejante pregunta. Por eso quiero al comenzar, tratar enseguida de la distinción de esas dos especies de conocimiento.

#### IV.-De la distinción de los juicios analíticos y sintéticos

En todos los juicios en donde se piensa la relación de un sujeto con el predicado (refiriéndome sólo a los afirmativos, pues la aplicación a los negativos es luego fácil), es esa relación posible de dos maneras. O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido (ocultamente) en ese concepto A; o bien B está enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo. En el primer caso llamo el juicio *analítico*; en el otro *sintético*. Los juicios analíticos (los afirmativos) son pues aquellos en los cuales el enlace del predicado con el sujeto es pensado mediante identidad. Aquéllos, empero, en que este enlace es pensado sin identidad, deben llamarse juicios sintéticos. Los primeros pudieran también llamarse *juicios de explicación*, los segundos *juicios de ampliación*, porque aquéllos no añaden nada con el predicado al concepto del sujeto, sino que lo dividen tan sólo, por medio de análisis, en sus conceptos-partes, pensados ya (aunque confusamente) en él; los últimos en cambio añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él y no hubiera podido sacarse por análisis alguno. Por ejemplo, si yo digo: todos los cuerpos son extensos, es éste un juicio analítico. Pues no he de salir fuera del concepto que uno al cuerpo<sup>4</sup>, para hallar la extensión como enlazada con él, sino que tan sólo tengo que analizar aquel concepto, es decir, tomar conciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él, para encontrar en esa multiplicidad dicho predicado; es pues un juicio analítico. En cambio si yo digo: todos los cuerpos son pesados, entonces el predicado es algo enteramente distinto de lo que pienso en el mero concepto de un cuerpo en general. La adición de un predicado semejante da pues un juicio sintético.

Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos. Sería efectivamente absurdo fundamentar en la experiencia un juicio analítico, pues no he de salir de mi concepto para formular el juicio y no necesito para ello, por lo tanto, testimonio alguno de la experiencia. La proposición: un cuerpo es extenso, es una proposición que subsiste *a priori* y no es juicio alguno de experiencia. Pues antes de ir a la experiencia, tengo ya en el concepto todas las condiciones para

---

<sup>3</sup> En el lugar de «estrechas limitaciones», decía la 1ª. edición «numerosos obstáculos».

<sup>4</sup> En la primera edición decía: «a la palabra cuerpo».

mi juicio, y del concepto puedo sacar el predicado por medio del principio de contradicción, pudiendo asimismo tomar conciencia al mismo tiempo, de la necesidad del juicio, cosa que la experiencia no podría enseñarme. En cambio, aunque yo no incluya en el concepto de un cuerpo en general el predicado de la pesantez, aquel concepto sin embargo señala un objeto de la experiencia<sup>5</sup> por medio de una parte de la misma, a la cual puedo yo añadir aún otras partes de esa misma experiencia como pertenecientes a la primera. Puedo conocer antes *analíticamente* el concepto de cuerpo, mediante los caracteres de la extensión, de la impenetrabilidad, de la figura, etc... que todos son pensados en ese concepto. Ahora bien, si amplifico mi conocimiento y me vuelvo hacia la experiencia, de donde había separado ese concepto de cuerpo, encuentro, unida siempre con los anteriores caracteres, también la pesantez, y la añado, pues, como predicado, *sintéticamente* a aquel concepto. Es pues en la experiencia en donde se funda la posibilidad de la síntesis del predicado de la pesantez con el concepto de cuerpo, porque ambos conceptos, aun cuando el uno no está contenido en el otro, sin embargo, como partes de un todo (a saber, la experiencia que es ella misma una unión sintética de las intuiciones) pertenecen uno a otro, si bien sólo por modo contingente<sup>6</sup>.

Pero en los juicios sintéticos *a priori* falta enteramente esa ayuda. Si he de salir del concepto A para conocer otro B, como enlazado con él, ¿en qué me apoyo? ¿Mediante qué es posible la síntesis, ya que aquí no tengo la ventaja de volverme hacia el campo de la experiencia para buscarlo? Tómese esta proposición: todo lo que sucede tiene una causa. En el concepto de algo que sucede pienso ciertamente una existencia, antes de la cual precede un tiempo, etc..., y de aquí pueden sacarse juicios analíticos. Pero el concepto de una causa [está enteramente fuera de aquel concepto y]<sup>7</sup> me ofrece algo distinto del concepto de lo que sucede y no está por tanto contenido en esta última representación. ¿Cómo llego a decir de lo que sucede en general algo enteramente distinto y a conocer como perteneciente a ello [y hasta necesariamente]<sup>8</sup> el concepto de causa, aún cuando no se halle contenido en ello? ¿Cuál es aquí la incógnita x, sobre la cual se apoya el entendimiento cuando cree encontrar fuera del concepto A un predicado B extraño a aquel concepto y lo considera, sin embargo, enlazado con él? La experiencia no puede ser, porque el principio citado añade esta segunda representación a la primera, no sólo con más universalidad de la que la experiencia puede proporcionar, sino también con la expresión de la necesidad y, por tanto, enteramente *a priori* y por meros conceptos. Ahora bien, en semejantes principios sintéticos, es decir, de amplificación, descansa todo el propósito último de nuestro conocimiento especulativo *a priori*; pues los analíticos, si bien altamente importantes y necesarios, lo son tan sólo para alcanzar aquella claridad de los conceptos, que se exige para una síntesis segura y extensa, que sea una adquisición verdaderamente nueva.

---

<sup>5</sup> En la primera edición decía «señala la completa experiencia»...

<sup>6</sup> En lugar de este trozo que comienza: «Los juicios de experiencia, como tales, etc...» dice la primera edición como sigue: «Ahora bien, resulta de esto claramente, 1º. que por medio de los juicios analíticos nuestro conocimiento no es ampliado, sino el concepto, que ya tengo, es analizado y hecho comprensible para mí mismo; 2º. que en los juicios sintéticos tengo que tener, además del concepto del sujeto, algo distinto (x) en donde se apoye el entendimiento para conocer, como perteneciente a aquel concepto, algo que no está en él.

En los juicios empíricos o de experiencia no hay para esto dificultad alguna. Pues esa (x) es la experiencia completa del objeto, que yo pienso mediante un concepto A, el cual no constituye más que una parte de esa experiencia. Pues aunque yo no incluya en el concepto de un cuerpo en general el predicado de la pesantez, aquel concepto sin embargo señala la experiencia completa por medio de una parte de la misma, a la cual por tanto puedo yo añadir aún otras partes de esa misma experiencia como pertenecientes a la primera. Puedo conocer antes analíticamente el concepto de cuerpo mediante los caracteres de la extensión de la impenetrabilidad, de la figura, etc... que todos son pensados en ese concepto. Ahora bien, si amplifico mi conocimiento y me vuelvo hacia la experiencia, de donde había separado ese concepto de cuerpo, encuentro, unida siempre con los anteriores caracteres, también la pesantez. La experiencia es pues aquella x que está fuera del concepto A y en la cual se funda la posibilidad de la síntesis del predicado de la pesantez B con el concepto A.»

<sup>7</sup> Las palabras entre [ ] fueron añadidas por Kant en la 2ª. edición.

<sup>8</sup> Las palabras entre [ ] fueron añadidas por Kant en la 2ª. edición.

## V.-En todas las ciencias teóricas de la razón están contenidos juicios sintéticos *a priori* como principios.<sup>9</sup>

1°. *Los juicios matemáticos son todos ellos sintéticos.*- Esta proposición parece haber escapado hasta ahora a los analíticos de la razón humana y hasta hallarse en directa oposición a todas sus sospechas, aunque es cierta irrefutablemente y muy importante en sus consecuencias. Pues habiendo encontrado que las conclusiones de los matemáticos se hacen todas según el principio de contradicción (cosa que exige la naturaleza de toda certeza apodíctica), persuadiéronse de que también los principios eran conocidos por el principio de contradicción; en lo cual anduvieron errados, pues una proposición sintética, si bien puede ser conocida por medio del principio de contradicción, no lo es nunca en sí misma, sino sólo presuponiendo otra proposición sintética de la cual pueda ser deducida.

Hay que notar, ante todo, que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios *a priori* y no empíricos, pues llevan consigo necesidad, la cual no puede ser derivada de la experiencia. Mas si no se quiere admitir esto, ¡muy bien!, entonces limito mi proposición a la *matemática pura*, cuyo concepto lleva ya consigo el contener no un conocimiento empírico, sino tan sólo un conocimiento puro *a priori*.

Podría pensarse al principio que la proposición:  $7 + 5 = 12$ , es una proposición meramente analítica, que se sigue del concepto de una suma de siete y de cinco, según el principio de contradicción. Pero, cuando se considera más de cerca, se encuentra que el concepto de la suma de 7 y 5 no encierra nada más que la reunión de ambos números en uno sólo, con lo cual no se piensa de ningún modo cuál sea ese número único que comprende los otros dos. El concepto de doce no es, en modo alguno, pensado ya en el pensamiento de aquella reunión de siete y cinco, y por mucho que analice mi concepto de una suma semejante posible, no encontraré en él el número doce. Hay que salir de esos conceptos, ayudándose con la intuición que corresponde a uno de ellos, por ejemplo, los cinco dedos o bien (como *Segner* en su *Aritmética*) cinco puntos, y así poco a poco añadir las unidades del cinco, dado en la intuición, al concepto del siete. Pues tomo primero el número 7 y, ayudándome como intuición de los dedos de mi mano para el concepto del 5, añado las unidades, que antes había recogido para constituir el número 5, poco a poco al número 7, siguiendo mi imagen, y así veo surgir el número 12. Que 5 ha de añadirse a 7, es cierto que lo he pensado en el concepto de una suma  $= 7 + 5$ ; pero no que esa suma sea igual al número 12. La proposición aritmética es, por tanto, siempre sintética y de esto se convence uno con tanta mayor claridad cuanto mayores son los números que se toman, pues entonces se advierte claramente que por muchas vueltas que le demos a nuestros conceptos, no podemos nunca encontrar la suma por medio del mero análisis de nuestros conceptos y sin ayuda de la intuición.

De igual modo, ningún principio de la geometría pura es analítico. Que la línea recta es la más corta entre dos puntos, es una proposición sintética. Pues mi concepto de *recta* no encierra nada de magnitud, sino sólo una cualidad. El concepto de lo más corto es enteramente añadido y no puede sacarse, por medio de ningún análisis, del concepto de línea recta; la intuición tiene pues que venir aquí a ayudarnos y por medio de ella tan sólo es posible la síntesis.

Algunos pocos principios, que los géometras presuponen, son ciertamente analíticos y descansan en el principio de contradicción; pero, como las proposiciones idénticas, tampoco sirven más que

---

<sup>9</sup> Este párrafo V y el siguiente VI, fueron añadidos por Kant en la 2ª. edición. En su lugar leíase, como tránsito a lo que es el párrafo VII de la 2ª. edición, las líneas que siguen: «Hay pues aquí un cierto misterio escondido\* cuyo descubrimiento tan sólo puede hacer seguro y digno de confianza el progreso en el ilimitado campo del conocimiento puro del entendimiento; es a saber, descubrir, con la universalidad apropiada, el *fundamento de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori*, penetrar las condiciones que hacen posible cada uno de sus modos y reseñar todo ese conocimiento (que constituye su propia especie) en un sistema según sus originales fuentes, divisiones, extensión y límites, no por medio de una línea borrosa, sino determinándolo enteramente y de un modo suficiente para cualquier uso. Basta, por ahora, con lo dicho acerca de los caracteres peculiares que los juicios sintéticos tienen en sí.

Si se le hubiera ocurrido a uno de los antiguos aún sólo proponer esta cuestión, hubiera ella por sí sola ofrecido una poderosa resistencia a todos los sistemas de la razón pura, hasta nuestros días, y ahorrado tantos vanos intentos que han sido ciegamente comprendidos sin saber de qué se trataba propiamente.

como cadena del método y no como principios, por ejemplo,  $a = a$ , el todo es igual a sí mismo, o bien  $(a + b) > a$ , el todo es mayor que la parte. Y aun estos mismos, aunque valen según meros conceptos, no son admitidos en la matemática más que porque pueden ser expuestos en la intuición.

Lo que comúnmente nos hace creer aquí que el predicado de esos juicios apodícticos está ya en nuestro concepto y que el juicio es, por tanto, analítico, es tan sólo la ambigüedad de la expresión. Tenemos efectivamente que pensar, en un concepto dado, un cierto predicado, y esa necesidad yace ya en los conceptos. Mas la cuestión no es qué *debemos* pensar en el concepto dado, sino qué es lo que *pensamos realmente* en él, aunque obscuramente; y entonces se muestra que el predicado pende de aquel concepto necesariamente, es cierto, pero no como pensado en el concepto mismo, sino por medio de una intuición, que tiene que añadirse al concepto.

2°. *La ciencia de la naturaleza (Physica) contiene juicios sintéticos a priori como principios.*- Quiero adelantar tan sólo un par de proposiciones como ejemplos: que en todas las transformaciones del mundo corporal la cantidad de materia permanece inalterada, o que en toda comunicación del movimiento tienen que ser siempre iguales la acción y la reacción. En ambas, no sólo la necesidad y por ende el origen *a priori* está claro, sino que se ve claramente también que son proposiciones sintéticas. Pues en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo la presencia de la materia en el espacio, llenándolo. Así, pues, salgo realmente del concepto de materia, para pensar *a priori* unido a él, algo que no pensaba en él. La proposición no es, por tanto, analítica, sino sintética y, sin embargo, pensada *a priori*. Así también en las demás proposiciones, que constituyen la parte pura de la física.

3°. *En la metafísica*, aun no considerándola más que como una ciencia sólo ensayada hasta ahora, pero indispensable, sin embargo, por la naturaleza de la razón humana, *deben estar contenidos conocimientos sintéticos a priori*. No se trata en ella de analizar solamente y explicar así analíticamente los conceptos que nos hacemos *a priori* de ciertas cosas, sino que queremos ampliar nuestro conocimiento *a priori*, para lo cual tenemos que servirnos de principios tales que añadan al concepto dado algo que no estaba contenido en él, saliendo de él por medio de juicios sintéticos *a priori*, y llegando tan lejos, que la experiencia misma no puede seguirnos. Ejemplo, la proposición: el mundo tiene que tener un primer comienzo. Y otras más. Y así la *metafísica* consiste, al menos *según su fin*, en proposiciones sintéticas *a priori*.

## VI.-Problema general de la razón pura

Mucho se gana ya cuando se logra reducir a la fórmula de un solo problema una multitud de investigaciones. Pues de ese modo no solo se facilita el propio trabajo, determinándolo con exactitud, sino también el juicio de cualquier otra persona, que quiera examinar si hemos cumplido o no nuestro propósito. Pues bien, el problema propio de la razón pura está encerrado en la pregunta: *¿Cómo son posibles juicios sintéticos a priori?*

Si la metafísica hasta ahora ha permanecido en un estado tan vacilante de inseguridad y contradicciones, es porque el pensamiento no se planteó este problema, ni aun quizá siquiera la diferencia entre los juicios analíticos y los sintéticos. Ahora bien, la metafísica se mantendrá en pie o se derrumbará, según la solución que se le dé a este *problema* o que se demuestre que la posibilidad de que quiere obtener explicación, no tiene en realidad lugar. *David Hume*, que entre todos los filósofos fue el que más se acercó a este problema, aunque sin pensarlo, ni con mucho, con suficiente determinación y en su universalidad, sino quedándose en la proposición sintética del enlace del efecto con su causa (*principium causalitatis*), creyó haber demostrado que semejante proposición es enteramente imposible *a priori* y, según sus conclusiones, todo lo que llamamos metafísica vendría a ser una mera ilusión de supuesto conocimiento racional de lo que en realidad sólo de la experiencia está sacado y ha recibido por el hábito la apariencia de la necesidad. Jamás hubiera caído en semejante afirmación, destructora de toda filosofía pura, si hubiese tenido ante los ojos nuestro problema en su universalidad; pues entonces hubiera visto que, según su argumento, tampoco podría haber matemática pura, porque ésta encierra seguramente

proposiciones sintéticas *a priori*; y de hacer esta afirmación le hubiera guardado su buen entendimiento.

En la solución del anterior problema está al mismo tiempo comprendida la posibilidad del uso puro de la razón en la fundación y desarrollo de todas las ciencias que encierran un conocimiento *a priori* teórico de los objetos, es decir, la contestación a estas preguntas:

*¿Cómo es posible la matemática pura?*

*¿Cómo es posible la física pura?*

Como estas ciencias están realmente dadas, puede preguntarse sobre ellas: *¿cómo* son posibles? Pues *que* tienen que ser posibles queda demostrado por su realidad<sup>10</sup>. Pero en lo que se refiere a la *metafísica*, su marcha, hasta ahora defectuosa, puede hacer dudar a cualquiera, con razón, de su posibilidad; porque, además, no se puede decir de ninguna de las presentadas hasta ahora que, en lo que toca a su fin esencial, se halle realmente dada ante nosotros.

Ahora bien; esa *especie de conocimiento* ha de considerarse también como dada en cierto sentido, y la metafísica es real, si bien no como ciencia, como disposición natural al menos (*metaphysica naturalis*).

Pues la razón humana va irresistiblemente, sin que a ello la mueva la mera vanidad de saber mucho, impulsada por necesidad propia, a cuestiones tales que no pueden ser contestadas por ningún uso empírico de la razón, ni por principios sacados de la experiencia; y así realmente, por cuanto la razón en los hombres se extiende hasta la especulación, ha habido siempre alguna metafísica y la habrá siempre. Acerca de ésta se plantea pues la cuestión: *¿Cómo es posible la metafísica, en el sentido de una disposición natural?*, es decir, *¿cómo* las preguntas que se hace la razón pura a sí misma y a las que se siente impulsada, por propia necesidad, a contestar de la mejor manera que pueda, surgen de la naturaleza de la razón humana universal?

Mas como en todos los ensayos hechos hasta ahora para contestar a esas preguntas naturales (v. g. si el mundo tiene un comienzo o existe desde toda eternidad, etc.), se han encontrado siempre contradicciones inevitables, no podemos atenernos a la mera disposición natural a la metafísica, es decir, a la facultad pura misma de la razón, de donde siempre nace alguna metafísica (sea cual sea), sino que ha de ser posible llegar sobre ello a alguna certidumbre o sobre el saber o sobre el no saber de los objetos, es decir, a una decisión sobre los objetos de sus preguntas o sobre la capacidad e incapacidad de la razón de juzgar acerca de esos objetos. Así pues, o bien a extender con confianza nuestra razón pura, o bien a ponerle determinadas y seguras limitaciones. Esta última pregunta, emanada del problema universal anterior, sería con razón la siguiente: *¿cómo es posible la metafísica como ciencia?*

La crítica de la razón conduce pues, en último término, necesariamente a la ciencia; el uso dogmático de la misma, sin crítica, conduce, en cambio, a afirmaciones que carecen de fundamento, frente a las cuales se pueden oponer otras igualmente ilusorias y, por tanto, al *escepticismo*.

Tampoco puede esta ciencia ser de una longitud grande, descorazonadora, porque no tiene que tratar de los objetos de la razón, cuya multiplicidad es infinita, sino sólo de sí misma, de problemas que nacen en su seno y que le son propuestos no por la naturaleza de las cosas que son distintas de ella, sino por su propia naturaleza; pues entonces, habiendo primero conocido completamente su propia facultad, en consideración de los objetos que puedan presentársele en la experiencia, tiene que serle fácil determinar completa y seguramente la extensión y los límites de su uso, cuando se ensaya más allá de todos los límites de la experiencia.

---

<sup>10</sup> Esto último podría ponerse en duda con respecto a la física pura. Pero no hay más que ver las diferentes proposiciones que se hallan al comienzo de la física propiamente dicha (la empírica), como las de la permanencia de la misma cantidad de materia, las de la inercia, las de la igualdad de la acción y de la reacción, etc., para convencerse pronto de que constituyen una *physicam puram (rationalem)* que bien merece, como ciencia propia, ser expuesta separadamente, en toda su extensión, mucha o poca.

Se puede pues y se debe considerar como no acaecidos todos los intentos hechos hasta ahora para llevar a cabo *dogmáticamente* una metafísica. Pues lo que en unos u otros haya de analítico, es decir, mera descomposición de los conceptos que residen *a priori* en nuestra razón, no es el fin de la metafísica, sino solamente un preparativo para la metafísica propiamente dicha, o sea para extender el conocimiento *a priori* sintéticamente; y eso no sirve para ello, pues no muestra más que lo que se halla contenido en esos conceptos, pero no cómo nosotros llegamos *a priori* a esos conceptos para luego poder determinar también su uso valedero en consideración de los objetos de todo conocimiento en general. No hace falta tampoco mucha abnegación para sacrificar todas esas pretensiones, pues las contradicciones innegables y, en el uso dogmático, inevitables también, de la razón consigo misma, han despojado ya desde hace tiempo a la metafísica de su autoridad. Más perseverancia hará falta para no dejarse vencer interiormente por la dificultad, y exteriormente por la resistencia, que se oponen a fomentar, por medio de un tratamiento enteramente opuesto al usado hasta ahora, la pujanza, por fin saludable y fructífera, de una ciencia imprescindible para la razón humana, ciencia cuyas ramas pueden podarse pero cuya raíz no puede cortarse nunca.

## VII.-Idea y división de una ciencia particular, bajo el nombre de crítica de la razón pura

De todo esto se deduce la idea de una ciencia particular que puede llamarse *crítica de la razón pura*<sup>11</sup>. Pues razón es la facultad que proporciona los *principios* del conocimiento *a priori*. Por eso es razón pura aquella que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori*. Un *organon* de la razón pura sería un conjunto de los principios según los cuales todos los conocimientos puros *a priori* pueden ser adquiridos y realmente establecidos. La detenida aplicación de un *organon* semejante nos proporcionaría un sistema de la razón pura. Mas como éste es muy solicitado y sin embargo no sabemos aún si aquí también es posible en general una ampliación de nuestro conocimiento y en qué casos lo es, resulta que no podemos considerar una ciencia del mero juicio de la razón pura, sus fuentes y límites, más que como la *propedéutica* para el sistema de la razón pura. Ésta no debería llamarse *doctrina* sino sólo *crítica* de la razón pura y su utilidad sería realmente solo negativa [en consideración de la especulación]<sup>12</sup> y serviría no para la ampliación sino sólo para la depuración de nuestra razón, y la guardaría de los errores; en lo cual se habría ganado ya mucho. Llamo *transcendental* todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*<sup>13</sup>. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *Filosofía transcendental*. Ésta empero es a su vez demasiado para el comienzo. Pues como una ciencia semejante debe contener por completo no sólo el conocimiento analítico sino también el sintético *a priori*, resulta demasiado extensa en cuanto se refiere a nuestro propósito, ya que no podemos llevar el análisis sino hasta el punto en que nos es absolutamente necesario, para penetrar en toda su extensión los principios de la síntesis *a priori*, que es solamente de lo que tenemos que tratar. Esta investigación, que no podemos propiamente llamar doctrina, sino sólo crítica transcendental, porque tiene como propósito no la ampliación de los conocimientos, sino solo la rectificación de los mismos, y debe proporcionar la piedra de toque del valor o no valor de todos los conocimientos *a priori*, es lo que aquí nos ocupa ahora. Una crítica semejante es según eso una preparación, en lo posible, para un *organon* y, si éste no resulta bien, por lo menos, para un canon, según el cual en todo caso podría ser expuesto en adelante, tanto analítica como sintéticamente, el sistema completo de la filosofía de la razón pura, consista éste en una ampliación o en una limitación de su conocimiento. Y esto es posible; más aún: puede decirse que un sistema semejante no ha de tener una extensión muy

---

<sup>11</sup> El título de este párrafo no existe en la primera edición. Ésta dice, en lugar de la primera frase, como sigue: «De todo esto se deduce la idea de una ciencia particular que puede servir para la crítica de la razón pura. Todo conocimiento que no está mezclado con nada extraño se llama *puro*. Particularmente empero llámase absolutamente puro un conocimiento en donde no se mezcla absolutamente ninguna experiencia o sensación; ese conocimiento por tanto es posible enteramente *a priori*. Ahora bien razón es la facultad que»... etc... como en la 2ª. edición.

<sup>12</sup> Las palabras entre [ ] fueron añadidas en la 2ª. edic.

<sup>13</sup> La primera edición decía: «no tanto de objetos, como de nuestros conceptos *a priori* de objetos en general.

grande, y que cabe esperar terminarlo completamente. En efecto, de antemano podemos colegirlo, porque aquí constituye el objeto no la naturaleza de las cosas, que es inagotable, sino el entendimiento que juzga sobre la naturaleza de las cosas, y aún este a su vez sólo en consideración de sus conocimientos *a priori*, cuya provisión no puede permanecer oculta para nosotros, ya que no podemos buscarla fuera, y, según toda probabilidad es bastante pequeña para poder ser enteramente recogida, juzgada en su valor o no valor y reducida a una exacta apreciación. [Menos aún podrá esperarse aquí una crítica de los libros y sistemas de la razón pura, sino solamente la de la facultad pura misma de la razón. Sólo sobre la base de una crítica semejante, encuéntrase una piedra de toque segura para apreciar el contenido filosófico de las obras antiguas y modernas en esa especialidad; de lo contrario el historiador y juez sin autoridad falla su juicio sobre las afirmaciones infundadas de los demás, por medio de las suyas que no tienen tampoco mejor base]<sup>14</sup>.

La filosofía trascendental es la idea de una ciencia<sup>15</sup> para la cual la crítica de la razón pura debe bosquejar todo el plano, de un modo arquitectónico, es decir por principios, con garantía completa de la integridad y certeza de todas las partes que constituyen ese edificio. [Ella es el sistema de todos los principios de la razón pura]<sup>16</sup>. El que la crítica no se llame Filosofía trascendental, obedece tan sólo a que para ser un sistema completo debía contener también un detallado análisis de todo el conocimiento humano *a priori*. Es cierto que nuestra crítica debe desde luego presentar una enumeración completa de todos los conceptos madres, que constituyen el referido conocimiento puro. Mas es justo que se abstenga del detallado análisis de esos conceptos mismos, como también de la recensión completa de los que de ellos se derivan; porque por una parte ese análisis no sería adecuado a nuestro fin, ya que no tiene las dificultades que se hallan en la síntesis, para la cual propiamente está hecha toda la crítica, y por otra parte porque sería contrario a la unidad del plan cargar con la responsabilidad de que fueran completos ese análisis y esa derivación, pudiéndose dispensar de ellos por lo que respecta a su propósito. Esa integridad del análisis como de la derivación, que habrían de hacerse sobre los conceptos *a priori* que luego se han de proporcionar, puede en cambio completarse fácilmente, una vez que esos conceptos estén ya en nuestro poder, como amplios principios de la síntesis y nada falte de lo que toca a ese propósito esencial.

A la crítica de la razón pura pertenece según eso todo lo que constituye la filosofía trascendental, y es la idea completa de la filosofía trascendental, pero no esta ciencia misma; porque la crítica no adelanta en el análisis más que lo necesario para el completo juicio del conocimiento sintético *a priori*.

El principal cuidado que hay que tener en la división de una ciencia semejante, es que no debe entrar en ella ningún concepto que contenga algo empírico, esto es: que el conocimiento *a priori* sea enteramente puro. Por eso aunque los principios supremos de la moralidad y los conceptos fundamentales de la misma son conocimientos *a priori*, no pertenecen sin embargo a la filosofía trascendental; porque si bien no ponen como fundamento de sus preceptos los conceptos de placer y dolor, de apetitos e inclinaciones, etc... todos de origen empírico, sin embargo, con el concepto del deber, que como obstáculo debe ser superado o, como excitante, no debe convertirse en motivo, tienen necesariamente que introducirlos en la construcción del sistema de la moralidad pura<sup>17</sup>. Por eso la filosofía trascendental es una filosofía de la razón pura, meramente especulativa. Pues todo lo práctico, por cuanto encierra motivos, se refiere a sentimientos, los cuales pertenecen a las fuentes empíricas del conocimiento.

---

<sup>14</sup> Toda esta última frase entre [ ] fue añadida en la 2ª. edición. Ahora comienza aquí lo que en la 1ª. edición era el 2º. párrafo. (N. del T.)

<sup>15</sup> La primera edición decía: «...trascendental es aquí sólo una idea para la cual»...

<sup>16</sup> La frase entre [ ] fue añadida en la 2ª. edición.

<sup>17</sup> La primera edición dice solamente: «...porque los conceptos del placer y dolor, de los apetitos e inclinaciones, del albedrío, etc... todos de origen empírico, deben ser presupuestos en ellos».

Ahora bien, si desde el punto de vista universal de un sistema en general se quiere hacer la división de esa ciencia, entonces ésta que ahora exponemos debe contener primero una *doctrina elemental*, y segundo una *metodología* de la razón pura. Cada una de estas partes principales tendría sus divisiones, cuyos fundamentos sin embargo no se pueden exponer aún. Como introducción o recuerdo previo parece que sólo es necesario lo siguiente: que hay dos ramas del conocimiento humano, que quizá se originen en una raíz común, pero desconocida para nosotros, y son a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por medio de la primera nos son *dados* objetos; por medio de la segunda son los objetos *pensados*. Ahora bien, por cuanto la sensibilidad debe contener representaciones *a priori*, que constituyan la condición bajo la cual nos son dados objetos, pertenecerá a la Filosofía trascendental. La doctrina trascendental de los sentidos correspondería a la primera parte de la ciencia de los elementos, porque las condiciones bajo las cuales tan sólo son dados los objetos del conocimiento humano, preceden a las condiciones bajo las cuales los mismos son pensados.