

SOBRE LA NITIDEZ DE LOS PRINCIPIOS DE LA TEOLOGIA NATURAL Y LA MORAL

IMMANUEL KANT

NOTA DEL TRADUCTOR. Se da aquí una versión española del ensayo que Kant presentó al concurso abierto por la Real Academia de Berlín para el premio de 1763. El tema de concurso, propuesto por el profesor Sulzer, fue aprobado en la sesión del 28 de mayo de 1761. El 4 de junio se aprobó la redacción final del mismo, sometida por el secretario. El 23 de junio de 1761 en el N° 75 del periódico *Berlinische Nachrichten von Staats- und Gelehrten-Sachen* se publicó el siguiente anuncio:

"La clase de filosofía especulativa propone ahora la siguiente cuestión para el año 1763:

Se quiere saber si las verdades metafísicas en general, y en especial los primeros principios de la teología natural y de la moral admiten una demostración tan clara como las verdades geométricas, y si no la admiten, cuál es la índole propia de su certeza, qué grado puede alcanzar dicha certeza y si ese grado basta para convencer plenamente.

Se invita a trabajar sobre esta cuestión a las personas doctas de todos los países, excepto los miembros ordinarios de la Academia. El premio consistente en una medalla conmemorativa de oro de *cincuenta ducados de peso*, se otorgará a quien *a juicio de la Academia* haya realizado un trabajo mejor. Los ensayos escritos en limpio y de manera legible deben enviarse al secretario perpetuo *de la Academia*, el señor profesor Formey; se da plazo para recibirlos hasta el 1° de enero de 1763; después de esa fecha, no se recibirá absolutamente ninguno, cualesquiera que sean las excusas que se ofrezcan por la demora. Se ruega a los autores no dar su nombre, sino sólo

elegir una divisa y adjuntar una hoja sellada en la que pueda leerse, junto a la divisa, el nombre y el domicilio del autor.

El juicio de la Academia se dará a conocer en sesión pública el 21 de mayo de 1763".

La "nota final" que cierra el ensayo atestigua que Kant lo redactó cuando el plazo estaba próximo a vencerse. Sabemos por una carta de Kant al secretario Formey que éste acusó recibo del manuscrito el 31 de diciembre de 1762.

En el acta de la sesión del 28 de mayo de 1763 se señala que los sufragios se dividieron casi parejamente entre el ensayo de Kant y uno de Mendelssohn. Al fin se acordó dar el premio a éste, pero con la condición de que se declarara en la sesión pública que el ensayo de Kant "en approachait autant qu'il était possible et méritait les plus grandes éloges". Este veredicto se anunció en la sesión pública del 2 de junio. El 21 de junio de 1763 informa el citado periódico berlinés:

"La Real Academia de Bellas Artes y Ciencias ha hecho público el siguiente programa:

Habiendo la clase de filosofía abierto hace dos años un concurso sobre la cuestión:...[se transcribe el texto citado arriba] ha ocurrido que en la sesión pública de la Academia del 2 de junio del presente año dicha Academia declara que en su sesión del 31 de mayo había conferido el premio a cierta obra, y al abrirse la hoja sellada se comprobó que el autor de esta obra era el hábil judío de este lugar, *Moisés, hijo de Mendel [der geschickte hiesige Jude, Moses, Mendels Sohn]*; la Academia declaro a la vez que la memoria en alemán que lleva como divisa

Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
Sunt, per quae possis caetera cognoscere tute

es casi igual [*beynahe gleich*] al escrito del docto judío que obtuvo el premio".

La obra de Kant se publicó junto con la de Mendelssohn en el volumen titulado:

Dissertation qui a remporté le prix proposé par l'académie Royale des sciences et belles-lettres de Prusse, sur la nature, les espèces, et les degrés de l'évidence avec les pièces qui ont concouru. Berlin chez Haude et Spener, Libraires du Roi et de l'Académie. MDCCLXIV.

El título de la obra en alemán es el siguiente:

Untersuchung Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl; Akademie dar Wissenschaften Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat.

Nuestra traducción se basa en el texto editado por Kurd Lasswitz e incluido en el tomo II, pp.273-301 de la edición de las Obras de Kant publicada por la Real Academia Prusiana (ahora Academia Alemana) en nuestro siglo. Se anotan entre corchetes las páginas de esta edición. Los datos históricos presentados arriba proceden de la nota de Paul Menzer en las pp.492-495 de ese tomo.

El mayor interés de escrito reside, a mi modo de ver, en que Kant aborda en él algunos de los problemas decisivos de su filosofía madura – la diferencia entre matemáticas y metafísica, la fuente del conocimiento metafísico y el fundamento de la moral – y esboza soluciones para ellos que se apartan de las familiares en su época pero también difieren de las propuestas por él más tarde. Especial interés han despertado en nuestro tiempo las consideraciones que Kant hace aquí sobre la índole del conocimiento matemático: muy alejadas de su doctrina posterior sobre este tema, anticipan en cambio ciertas concepciones contemporáneas. (Sobre esto puede consultarse E. W. Beth, "Ueber Lockes 'Allgemeines Dreieck'", *Kantstudien*, 48 (1956/ 57) 361-380; también, E.W. Beth, *Foundations of Mathematics*, Amsterdam: North-Holland, 1959, pp. 41-47.)

Con excepción de la única nota de Kant, que lleva el número 38, todas las notas al pie de página son mías. En ellas se usan las siguientes abreviaturas:

Ak.=edición académica de las obras de Kant; KrV=crítica de la razón pura (A: primera edición; B: segunda edición); MK=R. Torretti, *Manuel Kant*, Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1967.

*Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
sunt, per quae possis cognoscere caetera tute*¹

Introducción

[275]La cuestión planteada es de tal índole que, si se la resuelve apropiadamente, la filosofía superior adquirirá con ello una figura bien determinada. Si se establece el método para alcanzar la mayor certeza posible en este género de conocimientos, y se comprende bien la naturaleza de esta convicción, entonces, en lugar de la eterna inestabilidad de las opiniones y las sectas, una prescripción metódica invariable unirá a los pensadores en empeños concordantes; al modo como el método de Newton en la ciencia natural transformó el libertinaje de las hipótesis físicas en un proceder seguro conforme a la experiencia y a la geometría.² Pero ¿qué método [*Lehrart*] ha de seguir esta disertación misma, en la cual deben señalarse a la metafísica su verdadero grado de certeza y los caminos que a él conducen? Si ella a su vez es metafísica, su juicio es tan inseguro como ha sido hasta ahora la ciencia que espera obtener de ella alguna estabilidad y firmeza, y todo está perdido. Haré pues que todo el contenido de mi disertación sean asertos empíricos seguros³ y consecuencias deducidas inmediatamente de ellos. No me confiaré a las doctrinas de los filósofos, cuya inseguridad justamente da ocasión a la tarea presente, ni buscaré apoyo en definiciones, que tan a menudo engañan. El método de que me valga será

¹ "Estos pocos indicios bastan a una mente sagaz; por ellos puedes conocer el resto con seguridad". Lucrecio, *De rerum natura*, I, 403-4.

² Cf. el comienzo del prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B vii -xv).

³ *Sichere Erfahrungssätze*. No podemos atribuir a este último vocablo el sentido preciso que Kant le da en los *Prolegómenos* a la palabra *Erfahrungsurteile* (juicios de experiencia). Véase el presente texto más adelante, p.286 de la edición académica y mis comentarios a ese pasaje en MK, pp. 117 -8.

sencillo y cauteloso. Aquello que todavía pudiera parecer inseguro se utilizará sólo en las explicaciones, pero no en las demostraciones.

MEDITACION PRIMERA

Comparación general del modo como se llega a la certeza en los conocimientos matemáticos y en los filosóficos

1. *La matemática llega sintéticamente a todas sus definiciones; la filosofía, empero, analíticamente.*

[276] A cualquier concepto universal se puede llegar de dos maneras, o bien por *enlace arbitrario* de los conceptos, o bien por *abstracción* [*Absonderung*] de la representación cognitiva [*Erkenntnis*] que el análisis ha hecho nítida. La matemática concibe siempre sus definiciones de la primera manera. Uno se representa arbitrariamente, por ejemplo, cuatro rectas, que encierran una superficie plana, de tal modo que los lados opuestos no sean paralelos, y uno la llama un trapecio.⁴ El concepto que defino no está dado antes de la definición sino que surge en virtud de ella. Un cono podrá significar, fuera de la matemática, lo que se quiera; pero en la matemática surge de la representación

⁴ *Trapezium*. Proclo (c. 410-485) en su *Comentario al libro I de los Elementos de Euclides* nos trasmite una clasificación de los cuadriláteros que atribuye a Posidonio (135.-1? a.C.): hay dos clases principales, *paralelógramos* y *no-paralelógramos*, dividida esta última en dos especies, *trapecios* y *trapezoides*; los *paralelógrámos* tienen ambos pares de lados opuestos respectivamente paralelos; los *trapecios* un par sí y el otro no; los *trapezoides*, ningún par de lados paralelos (Proclo. ed. Friedlein, pp. 169-171). La clasificación de Posidonio se enseña hasta el día de hoy en las clases de geometría elemental. Euclides, en la definición 22 del libro I, da otra clasificación diferente, en la cual no utiliza la noción de paralelismo, porque, como observa Proclo, no la ha introducido aún (aparece en la definición 23; agreguemos que Euclides sabía muy bien que se trataba de una noción cargada de dificultades). En la terminología de Euclides la clase de los *trapecios* (*trapezia*) de hecho coincide con la de los no-paralelógramos de la clasificación familiar. Llama la atención, pues, que Kant en este pasaje denomine *trapecio* a los *trapezoides* de la terminología habitual, que no son más que una parte de los *trapecios* de Euclides.

arbitraria de un triángulo rectángulo que rota en torno a uno de sus lados.⁵ La definición surge aquí y en todos los otros casos obviamente por una *síntesis*.

Muy distinto es el caso de las definiciones de la filosofía [*Weltweisheit*]. Aquí el concepto de una cosa está dado ya, pero de modo confuso o insuficientemente determinado. Tengo que analizarlo, comparar en toda suerte de situaciones los caracteres abstraídos con el concepto dado y hacer determinada y minuciosa a esta idea abstracta. Cualquiera posee, por ejemplo, un concepto de tiempo; se trata de definirlo.[277]Tengo que examinar esta idea bajo toda clase de respectos, para descubrir mediante el análisis caracteres suyos, enlazar diversos caracteres abstraídos para ver si dan un concepto satisfactorio y compararlos entre ellos, para ver si uno incluye en parte al otro. Si yo pretendiera llegar sintéticamente a una definición del tiempo ¡qué feliz casualidad tendría que intervenir para que este concepto coincidiera con aquél que expresa cabalmente la idea que no es dada!

Con todo, se dirá, los filósofos definen a veces también sintéticamente y los matemáticos analíticamente. Por ejemplo, cuando el filósofo se representa arbitrariamente una sustancia dotada de razón y la llama espíritu. Respondo, empero, que estas determinaciones del significado de una palabra no son nunca definiciones filosóficas; si ha de llamárselas definiciones, son sólo gramaticales. Pues no se requiere filosofía para decir qué nombre quiero asignar a un concepto arbitrario. Leibniz se figuró una sustancia simple que no tenía sino representaciones oscuras y la llamó una *mónada dormida*. No ha *definido* [*erklärt*] a esta mónada, sino que la ha *inventado* [*erdacht*]; pues el concepto de la misma no le había sido dado, sino que fue creado por él. Los matemáticos, por su parte, han definido a veces analíticamente, lo admito, pero ello siempre ha sido un error. Así, Wolff consideró con mirada filosófica la semejanza en la geometría, para subsumir el concepto

⁵ Kant reproduce aquí la definición de cono de Euclides (*Elementos*, libro XI, definición 18). Según esta definición, sólo hay conos rectos, esto es, tales que la perpendicular bajada desde el vértice a la base pasa por el centro de ésta. El concepto matemático usual de cono es más amplio. Procede de Apolonio de Perga (262-190 a.C.), quien en su clásico tratado sobre las secciones cónicas define una superficie cónica como una superficie generada por una recta infinita que pasa por un punto P y por una circunferencia K que no está en el mismo plano que P, cuando la recta se mueve tocando constantemente a P y a K hasta retornar a su posición inicial; cono se llama el cuerpo limitado por el círculo de perímetro K y la parte de la superficie cónica comprendida entre P y K (Apolonio, libro I, definición 1).

geométrico bajo el concepto general.⁶ Pero siempre habría podido prescindir de esto; pues si me represento figuras en que los ángulos que forman las líneas del perímetro son respectivamente iguales y en que los lados adyacentes a esos ángulos son proporcionales, siempre cabe considerar esto como la definición de la semejanza de las figuras, y así con, las demás semejanzas de los espacios. Al geómetra le tiene sin cuidado la definición universal de la semejanza. Es una suerte para la matemática que, cuando el geómetra, como ocurre a veces, en cumplimiento de una obligación mal entendida, se ocupa con tales definiciones analíticas, de hecho no deduce de ellas nada o sus consecuencias inmediatas constituyen en el fondo la definición matemática. Si no fuese así, esta ciencia estaría expuesta a la misma desgraciada discordia que la filosofía.

El matemático se ocupa con conceptos que a menudo admiten una definición filosófica; como, por ejemplo, el concepto de [278] espacio en general. Pero acepta este concepto como *dado*, según su clara representación común. A veces recibe definiciones filosóficas de otras ciencias, especialmente en la matemática aplicada, por ejemplo, la definición de fluido.⁷ Sólo que en tales casos, la definición no surge en la matemática, sino que es sólo utilizada en ella. Es la tarea de la filosofía analizar y hacer minuciosos y precisos, conceptos que son dados de un modo confuso; la de la matemática, en cambio, es enlazar y comparar conceptos dados de magnitudes, que son claros y seguros, para ver qué se puede inferir de ellos.

2. *En sus soluciones, demostraciones e inferencias la matemática considera lo universal bajo los signos en concreto; la filosofía, lo universal mediante los signos en abstracto.*

Como aquí tratamos nuestros asertos sólo como consecuencias inmediatas de experiencias, me remito, en relación con el presente tema, *en primer lugar* a la aritmética, tanto la general, que trata de las cantidades indeterminadas, como aquélla que trata de los

⁶ Wolff, *Elementa matheseos universa*, Halle 1717, 1, p. 96 (tomo esta referencia de Ak., II, 495).

⁷ Arquímedes, al menos, no juzgó necesario proceder así. En su tratado de los cuerpos flotantes toma el concepto de fluido como un concepto primitivo, caracterizado por los postulados. Véase *The Works of Archimedes* edited ...by T. L. Heath, New York: Dover, 1953, p. 253.

números y que determina la proporción de las cantidades con la unidad. En ambas se proponen en primer término, en vez de las cosas mismas, los signos respectivos, con las designaciones especiales de su incremento y disminución, sus proporciones, etc., y luego se opera con estos signos según reglas fáciles y seguras, trasponiendo, combinando o sustrayendo, o introduciendo otros múltiples cambios; en todo este proceso se deja completamente de pensar en las propias cosas designadas, hasta que, finalmente, se descifra el significado de la derivación simbólica en la conclusión.⁸ *En segundo lugar*, en la geometría, para conocer, por ejemplo, las propiedades de todos los círculos, se dibuja uno, en el cual, en lugar de todas las líneas posibles que se cortan dentro de él, se trazan dos. Se demuestran entonces las proporciones de éstas y se considera en ella sen concreto la regla universal de las proporciones de las líneas que se intersectan en todos los círculos.⁹

Comparado con esto, el proceder de la filosofía es completamente distinto. Los signos del discurso filosófico no son nunca más que palabras, que ni exhiben en su composición los conceptos parciales de que consta la idea entera a que la palabra apunta [279], ni son aptas para consignar en sus combinaciones las relaciones entre los pensamientos filosóficos. Por esto, en este género de conocimientos, cada vez que se reflexiona hay que tener presente [*vor Augen*] a la cosa misma, y uno se ve compelido a representarse lo universal en abstracto, sin que pueda aprovecharse del importante alivio que viene de manejar signos particulares en lugar de los conceptos generales de las cosas mismas. Cuando el geómetra, por ejemplo, quiere demostrar que el espacio es infinitamente divisible, toma una recta perpendicular a dos paralelas y traza desde un punto de una de estas paralelas otras rectas que cortan a la primera.¹⁰ Conoce, en este símbolo, con máxima certeza que la división debe proseguir sin término. En cambio, cuando el filósofo quiere probar, por ejemplo, que todo cuerpo está formado de sustancias simples, tendrá que

⁸ Véase en KrV, A 717/B 745 la descripción de lo que Kant allí llama *construcción simbólica* de un concepto.

⁹ Kant se refiere a la proposición 35 del libro III de los *Elementos* de Euclides: Si en un círculo dos rectas se cortan, el rectángulo contenido por los segmentos de una es igual al rectángulo contenido por los segmentos de la otra. En otras palabras, si las cuerdas AB y CD de un círculo K se cortan en E, $AE \cdot EB = CE \cdot ED$. Kant cita esta proposición en un pasaje importante de los *Prolegómenos* (§ 38, Ak. IV, 320).

¹⁰ Kant alude aquí a una demostración de la divisibilidad del espacio que aparece en muchos textos de la época y que él mismo da en su *Monadología Physica* (Ak, I, 478). Aparece expuesta en español en MK, pp. 106-108.

asegurarse primero de que el cuerpo en general es un todo formado de sustancias; de que la combinación es para las sustancias un estado contingente, sin el cual pueden sin embargo existir; que, por esto, toda combinación en un cuerpo puede eliminarse en el pensamiento, pero de suerte que las sustancias de que está formado existan; y que, puesto que lo que queda de algo compuesto cuando se elimina toda combinación es simple, el cuerpo, por lo tanto, está formado de sustancias simples.¹¹ Aquí no pueden expresarse los pensamientos y sus relaciones ni figuras ni signos visibles; tampoco cabe reemplazarla consideración abstracta por una trasposición de los signos según reglas, en forma de sustituir la representación de las cosas mismas por la más clara y fácil de los signos, sino que lo universal tiene que ser considerado en abstracto.

3. *En la matemática hay sólo unos pocos conceptos inanalizables y proposiciones indemostrables¹² en la filosofía, empero, infinitos.*

Los conceptos de cantidad en general, de unidad, multitud, espacio, etc., son inanalizables al menos en la matemática, esto es, su análisis y definición no corresponde a esta ciencia. Sé muy bien que muchos geómetras¹³ confunden los límites de las ciencias y a ratos quieren filosofar en la ciencia de la cantidad, por lo cual intentan definir este tipo de

¹¹ Este argumento aparece ya en la *Monadologia physica* (Ak, I, 477). Véase MK, p. 108. El presente pasaje y el "ejemplo del único método seguro de la metafísica" ofrecido más adelante, atestiguan la persistente preocupación de Kant con el problema de la divisibilidad infinita del espacio. Sobre este tema, puede consultarse la bellísima monografía de Heinz Heimsoeth, *Atom. Seele, Monade - Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1960.

¹² Leo *unerweisliche* con Ak., en vez de *unermessliche*.

¹³ *Messkünstler*. Traduzco *Messkunst* como *geometría*; pero es igualmente lícito traducir *matemática*. Por ejemplo, en KrV, A 762/B 754, en el curso de la célebre comparación entre el método matemático y el método filosófico, Kant escribe "dass Messkunst und Philosophie zwei ganz verschiedene Dinge sein, ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten", Es razonable traducir: "que la matemática y la filosofía son dos cosas enteramente diversas, aunque se tienden la mano en la ciencia natural".

¹⁴ Tal es el caso de las definiciones de punto, línea, recta, superficie y plano que da Euclides al comienzo de *Elementos* (libro 1, definiciones 1, 2, 4, 5, 7.).

conceptos, aunque la definición en tal caso no tiene ninguna consecuencia matemática.¹⁴ Pero es [280] seguro que todo concepto es inanalizable relativamente a una disciplina, si no necesita ser definido en ella, aunque puede o no serlo en otro lugar. Y he dicho que hay sólo pocos de estos conceptos en la matemática. Voy incluso más lejos y sostengo que propiamente no puede haber en ella ninguno, en el sentido siguiente: que su definición por análisis conceptual pertenezca al conocimiento matemático, en el supuesto de que ella sea posible. Pues la matemática nunca define por análisis un concepto dado, sino por síntesis arbitraria un objeto, cuyo concepto viene a ser posible sólo por esta vía.

Si se compara con esto a la filosofía ¿qué diferencia salta a la vista? En todas sus disciplinas y especialmente en la metafísica, todo análisis que sea posible es también necesario, pues tanto la nitidez del conocimiento como la posibilidad de inferencias seguras depende de ello. Pero vemos enseguida que es inevitable llegar en el análisis a conceptos inanalizables, ya sea por sí mismos o para nosotros y que habrá muchísimos conceptos así, ya que es imposible que conocimientos universales de una variedad tan grande se compongan a partir de sólo unos pocos conceptos fundamentales. Por esto, muchos casi no se pueden analizar, por ejemplo, el concepto de una *representación*, o los de *estar uno junto al otro* [*neben einander*] o ser uno tras otro [*nach einander sein*]; otros sólo en parte, como los conceptos de *espacio*, de *tiempo*, de los diversos *sentimientos* del alma humana, el sentimiento de lo *sublime*, de lo *bello*, de lo *repulsivo*, etc., sin cuyo exacto conocimiento y análisis no se conocen satisfactoriamente los impulsos de nuestra naturaleza; en el caso de los cuales, sin embargo, un observador acucioso percibe que el análisis dista mucho de ser adecuado. Reconozco que las definiciones de *placer* y *displacer* [*Lust und Unlust*], de *apetito* y *repugnancia*, y otros innumerables por el estilo nunca han sido suministradas con análisis suficientes, y no me admiro de su inanalizabilidad. Pues tratándose de conceptos de tan diversa naturaleza tiene que haber en su base conceptos elementales diferentes. El error, en que han incurrido algunos, de tratar a todas estas representaciones cognitivas como si se dejasen analizar en unos pocos conceptos simples es similar a aquél en que cayeron los antiguos fisiólogos, [al sostener] que toda la materia de la naturaleza consta de los llamados cuatro elementos, una idea que una observación mejor ha permitido superar.

[281] Además, en la matemática sirven de fundamento sólo unas pocas proposiciones indemostrables, que, aunque admitiesen una demostración en otro lugar, en

esta ciencia de las considera, con todo, como inmediatamente ciertas. *El todo es igual a la suma de las partes; por dos puntos pasa una sola recta*, etc. Los matemáticos acostumbran establecer tales principios a la cabeza de sus disciplinas, para que uno se dé cuenta de que sólo se presuponen como verdaderas proposiciones tan evidentes como éstas y que todo lo demás se demuestra rigurosamente.

Comparando con ello a la filosofía y en especial a la metafísica, me gustaría ver consignadas en un cuadro las proposiciones indemostrables que sirven de fundamento a estas disciplinas a lo largo de toda su extensión. Ese cuadro constituiría un plano inabarcable [*unermesslich*],¹⁵ pero en la búsqueda de estas verdades fundamentales indemostrables¹⁶ consiste la principal ocupación de la filosofía superior, y estos descubrimientos no acabarán nunca mientras este género de conocimiento se siga ampliando. Pues en cualquier objeto aquellos caracteres que el entendimiento percibe en él primero e inmediatamente son los datos para otras tantas proposiciones indemostrables, que luego constituyen la base a partir de la cual pueden inventarse las definiciones. Antes de que me disponga a definir qué es el espacio, percibo claramente que, al serme dado este concepto, tengo que buscar ante todo mediante el análisis los caracteres que se piensan primero e inmediatamente en él. Advierto pues que en él hay mucho fuera lo uno de lo otro [*das darin vieles ausserhalb einander sei*]; que esta multitud no son substancias, pues no quiero conocer las cosas en el espacio, sino el espacio mismo; que el espacio puede tener sólo tres dimensiones, etc. Tales proposiciones se dejan explicar, al considerárselas en concreto para conocerlas intuitivamente; pero jamás de las puede demostrar. Pues ¿a partir de qué se las demostraría, si constituyen los primeros y más simples pensamientos que puedo tener de mi objeto cuando comienzo a pensarlo? En la matemática, las definiciones son el primer pensamiento que puedo tener, de la cosa definida, por cuanto mi concepto del objeto viene a surgir sólo gracias a la definición, y por esto es enteramente absurdo considerarla como demostrable. En la filosofía, donde el concepto de la cosa que debo definir me es dado, aquello que se percibe en él primero e inmediatamente debe [282] servir

¹⁵ En *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* (1762) Kant expone ideas similares, concluyendo que “el conocimiento humano está lleno de tales juicios indemostrables”. Véase Ak, II, 60s. (versión española en *Diálogos*, VIII, 19 (1970), p.21).

¹⁶ Leo con Ak. *unerweislichen*, en vez de *unermesslichen*.

para un juicio básico [*Grundurteil*] indemostrable. Como aún no poseo un concepto nítido completo de la cosa, sino que empiezo a buscarlo, ese juicio no puede demostrarse a partir de este concepto, sino que sirve más bien para generar su nítido conocimiento y definición. Deberé tener pues juicios básicos primordiales antes de toda definición filosófica de las cosas, y cabe incurrir aquí sólo en un error, a saber, que tome por una característica originaria lo que es todavía una derivada. En la meditación siguiente se expondrán cosas que pondrán esto fuera de toda duda.

4. *El objeto de la matemática es fácil y simple; el de la filosofía, empero, difícil y complicado.*

Como el objeto de la matemática es la cantidad¹⁷ y en la consideración de ésta sólo se atiende a cuántas veces algo está dado [*gesetzt*],^{17a} es obvio que este conocimiento debe

¹⁷ Kant adopta aquí la definición de la matemática como ciencia de la cantidad, familiar en su tiempo. Ya Leibniz sabía que ella era indebidamente estrecha; véase, por ejemplo *Initia rerum mathematicarum metaphysica* en Gerhardt, *Die mathematischen Schriften von G.W. Leibniz*, tomo VII, pp. 17.29. (versión española en *Diálogos*, IX, 24 (1973) 131-149). Kant persiste en esta concepción tradicional todavía en la disertación de 1770 §12; Ak, II, 397). En la *Critica de la razón pura* escribe: "Quienes han pretendido distinguir a la filosofía de la matemática diciendo que aquélla tiene por objeto sólo a la *qualidad*, esta en cambio sólo a la *cantidad*, han confundido el efecto con la causa. La forma de los conocimientos matemáticos es la causa de que estos sólo puedan referirse a magnitudes [*Quanta*]. Pues sólo un concepto de magnitudes [*Größen*] se deja construir, esto es, exhibir a priori en la intuición. Las cualidades sólo se pueden presentar en una intuición empírica". (KrV, A 714s/B 743s). Kant mantiene, pues, aparentemente la vieja concepción de la matemática, aunque no como definición, sino como consecuencia de la índole misma de esta ciencia. Sin embargo, pocas líneas más adelante agrega: "Por lo demás la filosofía también trata de magnitudes, como la matemática, por ejemplo, de la totalidad, de la infinitud, etc. La matemática se ocupa también con la diferencia entre las líneas y superficies, como espacios de diversa cualidad, y con la continuidad de la extensión, como una cualidad suya". (KrV, A 715/B 743). Esta observación muestra que Kant se había dado cuenta también de la estrechez de la concepción de la matemática como ciencia de la cantidad. Sin embargo, como muestra el pasaje precedente, no parece haber acabado de abandonarla. En la *Lógica*, redactada por Jäsche sobre la base de sus apuntes de clase y publicada en 1800, leemos que el distingo tradicional entre filosofía y matemáticas arriba citado es falso, pues "la filosofía se refiere a todo, y por ende también a las magnitudes [*Quanta*] y la matemática en parte también se refiere a todo, en cuanto todo tiene una magnitud

basarse en unas pocas enseñanzas básicas muy claras de la ciencia general de la cantidad (que propiamente es la aritmética general). Se ve surgir también allí, a partir de unos pocos conceptos básicos simples, el incremento y disminución de las cantidades, su descomposición en factores iguales en la teoría de sus raíces. Unos pocos conceptos fundamentales del espacio hacen posible la aplicación a la geometría de este conocimiento general de la cantidad. Para persuadirse de lo dicho basta sólo cotejar por ejemplo la facilidad con que se capta un objeto aritmético que abarca una enorme multiplicidad dentro de sí, con la dificultad mucho mayor de comprender una idea filosófica, en la que se busca conocer muy poco. La proporción de un *trillón* con la unidad se entiende con toda nitidez, mientras que los filósofos no han logrado hacer comprensible hasta ahora el concepto de la *libertad* a partir de sus unidades, esto es los conceptos simples y conocidos que lo componen. Vale decir: de las cualidades que constituyen el objeto propio de la filosofía,¹⁸ existe una variedad infinita, cuya distinción demanda un gran esfuerzo; así mismo, es mucho más difícil resolver mediante el análisis representaciones cognitivas complicadas que enlazar mediante la síntesis representaciones cognitivas simples dadas, y por esta vía

[Gröse]", (Ak, IX, 23). Es claro que Kant implica aquí que el tema característico de las matemáticas es la cantidad, aunque combate la idea de definirla por esta característica.

17ª La idea de que en la consideración matemática de la cantidad se atiende sólo "a cuántas veces algo está dado" resulta singularmente primitiva en un ensayo redactado veintidós siglos después de que los pitagóricos descubrieron la existencia de magnitudes inconmensurables. Esta representación arcaica persiste en la *Crítica de la razón pura*, donde se dice que "el número... es una representación que capta la adición sucesiva de uno a uno homogéneo" —esto es, se entiende número en la acepción de *número natural*— y se agrega inmediatamente: "El número no es pues otra cosa que la unidad de la síntesis de la múltiple de una intuición homogénea en general, en virtud de que genero el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición". (KrV, A 142s./B 182). Esta conclusión es absurda, si el tiempo, como opina Kant, es un continuo.

¹⁸ Véase la nota 17.

¹⁹ En el prefacio a los *Prolegómenos* define Kant la misión de la filosofía crítica en términos similares: "Mi intención es convencer a quienes hallan que vale la pena ocuparse con la metafísica, de que es ineludiblemente necesario dejar de lado ese trabajo, reputar inexistente a todo lo realizado hasta ahora y sobre todo plantear primero la pregunta: 'Es posible a caso, en general, algo así como la metafísica'". (Ak, IV, 255). En el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* caracteriza a esta obra como un "tratado del método", cuya misión consiste transformar el procedimiento seguido hasta aquí por la metafísica, efectuando en ella una revolución cabal, según el ejemplo de los geométricos e investigadores de la naturaleza (KrV, B xxii).

derivar consecuencias. Sé que muchos hallan muy fácil a la filosofía, comparada con la matemática superior. Pero estos [283] llaman filosofía a todo lo que aparece en los libros que llevan este título. La diferencia se revela en el resultado. Los conocimientos filosóficos en su mayoría la suerte de las opiniones y son como los meteoros, cuyo brillo nada permite anticipar sobre su duración. Desaparecen, pero la matemática queda. La metafísica es sin duda el más difícil de los conocimientos [*Einsichten*] humanos; sólo que hasta ahora jamás se ha escrito una. La tarea propuesta por la Academia muestra que hay motivo para averiguar primero el camino por el cual se ha de emprender su búsqueda.¹⁹

MEDITACION SEGUNDA

El único método para alcanzarla máxima certeza posible en la metafísica

La metafísica no es otra cosa que una filosofía acerca de los primeros fundamentos de nuestro conocimiento; por lo tanto, lo que se ha dicho en la meditación anterior sobre el conocimiento matemático comparado con la filosofía, vale también con respecto a la metafísica. Hemos advertido entre ambas ciencias diferencias notorias y esenciales en [la índole]del conocimiento, en vista de las cuales cabe decir, con el obispo Warburton,²⁰ que nada ha sido más perjudicial a la filosofía que la matemática, quiero decir, la imitación de ésta en el método de pensar, donde es imposible utilizarla, pues en lo que toca a la *aplicación* de la matemática en aquellas partes de la filosofía donde se atiende al conocimiento de las cantidades, ello es algo enteramente distinto y la utilidad que puede prestar es enorme.²¹

²⁰ William Warburton nace en Newark en 1698, muere en Gloucester en 1779. Kant se refiere a la obra *Hrn Wilhelm Warburtons critische Abhandlung van dem Erdbeben und Feuerflammen etc.* Aus dem Englischen übersetzt. Gotha 1755, pp. 17 y ss. (Tomo estas informaciones de Ak, II, 495).

²¹ Kant se refiere probablemente a la filosofía natural. Poco después de entregar el presente escrito a la Academia berlinesa, Kant publicó un importante *Ensayo de introducir en la filosofía el concepto de las cantidades negativas* (Ak., II, 165-204), que presenta una novedosa manera de aplicar nociones matemáticas en la filosofía.

En la matemática, principio con la definición de mi objeto, por ejemplo, un triángulo, un círculo, etc.; en la metafísica jamás debo principiar con ello, y es tan errado decir que la definición es aquí lo primero que conozco de las cosas, que más bien casi siempre es lo último. Mientras en la matemática no tengo ningún concepto de mi objeto hasta que la definición lo da, en la metafísica tengo un concepto que ya me ha sido dado, aunque confusamente, y debo buscar el concepto nítido, minucioso y determinado correspondiente. ¿Cómo, entonces, voy a principiar por él? Agustín decía: bien sé lo que es el tiempo, pero si, alguien me lo pregunta, no lo sé.²² [284] Aquí tienen que ocurrir muchos actos de desarrollo de ideas oscuras, de comparación, subordinación y delimitación, y me atrevo a sostener que, si bien se han hecho muchas aseveraciones verdaderas y agudas acerca del tiempo, sin embargo, nunca se ha dado una definición real del mismo; pues, en lo que toca a la definición nominal, de poco o nada nos sirve, ya que también sin ella se entiende el vocablo suficientemente bien como para no confundirlo. Si poseyésemos tantas definiciones correctas como aparecen en los libros bajo este nombre, ¿con qué seguridad no podríamos hacer inferencias y deducir conclusiones a partir de ellas! Pero la experiencia enseña lo contrario.

En la filosofía y especialmente en la metafísica podemos a menudo conocer mucho con nitidez y certeza acerca de un objeto y derivar de ella conclusiones seguras antes de que se posea la definición del mismo, incluso en el caso en que uno ni siquiera se proponga darla. Pues de cada cosa pueden resultarme inmediatamente evidentes [*unmittelbar gewiss*] diversos predicados, aunque no conozca tantos como para dar el concepto minuciosamente determinado de la cosa, esto es, la definición.²³ Aunque no llegue nunca a definir lo que es un *apetito* [*Begierde*], podré aseverar con certeza que cada apetito presupone una

²² San Agustín, *Confessiones*, libro XI, cap. XIV: "Quid ergo est tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico, scire me".

²³ En la *Lógica*, §105, leemos: "No todos los conceptos *pueden* definirse, pero tampoco *es licito* definirlos todos. Hay aproximaciones a la definición de ciertos conceptos, tales como las *exposiciones* (*Erörterungen; expositiones*)... *Exponer* un concepto consiste en representarse sucesivamente sus características, en la medida en que han sido halladas por el análisis". (Ak, IX, 142s.). *Exposición* llama Kant al análisis de nuestras representaciones del espacio y el tiempo en la Estética trascendental de la *Crítica de la razón pura*; al introducirlo, dice: "Llamo *exposición* a la representación nítida (aunque no exhaustiva) de lo que pertenece a un concepto". (KrV, B 38; véase asimismo A 729/B 757).

representación de lo apetecido, que esta representación constituye una previsión del futuro, que a ella está asociado el sentimiento de placer, etc. Cualquiera percibe todo esto continuamente en la conciencia inmediata del apetito. Comparando tales observaciones podría uno quizás al cabo llegar a la definición de apetito.²⁴ Pero mientras se pueda, aun sin ella, deducir lo que se busca de algunas características inmediatamente evidentes de la misma cosa, es innecesario aventurarse en una empresa tan resbaladiza. En la matemática, como es sabido, la situación es enteramente distinta.

En la matemática, el significado de los signos es seguro, pues uno puede fácilmente darse cuenta de cuál es el que se ha querido conferirles. En la filosofía en general y en particular en la metafísica, las palabras obtienen su significado mediante el uso idiomático [*Redegebrauch*], excepto en cuanto se lo determina con más precisión por delimitación lógica. Dado que suelen usarse las mismas palabras para expresar conceptos muy parecidos, que sin embargo contienen oculta una diferencia considerable, cada vez que se emplea un concepto en este campo, aunque su denominación parezca exactamente apropiada conforme al uso idiomático, [285] hay que atender con gran cuidado para ver si realmente es un mismo concepto el que se asocia [en casa caso] al mismo signo. Decimos que un hombre *distingue* el oro del latón cuando advierte, por ejemplo, que uno de estos metales no tiene la misma densidad que el otro. Decimos, además, que el ganado *distingue* una clase de forraje de otra, cuando consume una y deja la otra a un lado. En ambos casos usamos la palabra "distinguir", aunque en el primer caso significa *conocer el distingo*, lo que sólo puede efectuarse *juzgando*, mientras en el segundo indica sólo que ante representaciones distintas *se obra de distinto modo*, para lo cual no es necesario que ocurra un juicio. En el ganado observamos tan sólo que distintas sensaciones lo impulsan a distintas acciones, lo que es enteramente posible aunque no sea capaz de juzgar en lo más mínimo acerca de la coincidencia o la diversidad.

De lo anterior se desprenden con toda naturalidad las reglas del método conforme al cual única y exclusivamente se puede alcanzar la máxima certeza metafísica posible. Es muy distinto de los que se han seguido hasta aquí y promete, si se lo llega a aplicar, un resultado tan feliz, como jamás se lo ha podido esperar por otra vía. La regla *primera* y

²⁴ El método aquí propuesto para la filosofía parece implicar la posibilidad de una *Wesenschau* (visión de esencias) a la manera de Husserl.

principal es ésta: no empezar con definiciones, a menos que se busque meramente la definición verbal, por ejemplo, 'necesario es aquello cuyo contrario es imposible'.²⁵ Pero son pocos los casos en que se puede tan confiadamente fijar desde un principio el concepto, nítidamente determinado. Más bien debe buscarse primero en el objeto con diligencia lo que se sabe de él con certeza inmediata, aun antes de tener su definición. De ello hay que sacar conclusiones, buscando principalmente obtener sólo juicios verdaderos y enteramente ciertos sobre el objeto, sin vanagloriarse aún de una definición esperada, la cual jamás debe aventurarse, sino sólo acogerse cuando se presente nítidamente como resultado de los juicios más obvios. La segunda regla es que se destaquen²⁶ especialmente los juicios inmediatos acerca del objeto, referentes a aquello que primero se descubre con certeza en él y que, después de cerciorarse de que ninguno está contenido en los otros,²⁷ se los anteponga, como los axiomas de la geometría, a manera de fundamento de todas las conclusiones ulteriores. De esto se desprende que en las meditaciones metafísicas siempre [286] hay que destacar especialmente lo que se sabe con certeza, aunque sea poco, si bien cabe experimentar con conocimientos inciertos, para ver si no pudieran ponernos sobre la pista del conocimiento cierto; pero debe ponerse cuidado en no mezclar unos con otros. No mencionaré las otras reglas de procedimiento, que este método comparte con todo otro método racional y procederé sólo a dilucidarlas mediante ejemplos.

El método auténtico de la metafísica es en el fondo idéntico al que Newton introdujo, con tan provechosas consecuencias, en la ciencia natural. Se dice allí que uno debe, a base de experiencias seguras, y en todo caso con ayuda de la geometría, buscar las reglas conforme a las cuales ocurren ciertos fenómenos de la naturaleza. Aunque uno no perciba en los cuerpos su fundamento originario, es seguro no obstante que ellos actúan, conforme a esa ley, y los hechos naturales complejos se explican al mostrar nítidamente de que manera están implícitos en estas reglas bien confirmadas [*wohlerwiesen*]. Lo mismo vale para la metafísica. Buscad mediante una segura experiencia interna, esto es, una

²⁵ En *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763), Kant dice que ésta es "una definición nominal indudablemente correcta" (Ak, II, 81).

²⁶ Leo con Ak. "auszeichnet" en vez de "aufzeichnet".

²⁷ El original dice *eine in der andern*, lo que es gramaticalmente imposible. Ak. corrige: *eine in dem andern*. He preferido leer *eine in den andern*.

conciencia inmediata y evidente, aquellos caracteres que ciertamente pertenecen al concepto de cualquier modo de ser general [*allgemeine Beschaffenheit*]; aunque no conozcáis toda la esencia del objeto, podréis serviros de éste con seguridad para derivar de aquí mucho acerca de la cosa misma.

*Ejemplo del único método seguro de la metafísica,
tomado del conocimiento de la naturaleza de los cuerpos.*

Para mayor brevedad, me remito a una demostración esbozada brevemente al final del §2 de la primera meditación, y adoptó aquí como premisa la proposición siguiente: Todo cuerpo consta necesariamente de sustancias simples. Sin que yo determine qué es un cuerpo, sé con certeza no obstante que consta de partes que existirían aunque no estuviesen enlazadas; y si el concepto de una sustancia es un concepto abstracto, ha sido abstraído indudablemente de las cosas corporales del mundo. Pero ni siquiera es menester llamarlas sustancias; basta que se pueda deducir con máxima certeza que cada cuerpo consta de partes simples, cuya presentación analítica es fácil, pero demasiado larga para darla aquí.²⁸[287] Ahora bien, mediante infalibles demostraciones de la geometría puedo probar que el espacio no consta de partes simples; los argumentos son suficientemente conocidos.²⁹ Según esto, hay un determinado conjunto de las partes de cada cuerpo, que son todas simples, y un concepto igual de partes del espacio ocupado por él, que son todas compuestas. De aquí se desprende que cada parte simple (elemento) del cuerpo ocupa un espacio. Si pregunto ahora qué significa ocupar un espacio, me daré cuenta – sin que necesite preocuparme de la esencia del espacio – de que si un espacio puede ser penetrado por cualquier cosa sin que haya algo allí que lo resista, uno podrá decir, si quiere, que *hay algo* en ese espacio, pero no que ese espacio *está ocupado por algo*. Sé por esto que un espacio está ocupado por algo cuando hay algo allí que resista a un cuerpo en movimiento, en su empeño de penetrar en él. Esta resistencia, empero, es la impenetrabilidad. Por lo tanto, los cuerpos ocupan el espacio mediante la impenetrabilidad. Pero la impenetrabilidad

²⁸ *Monadologia physica*, proposición II (Ak, I, 477). Kant bosqueja brevemente esta prueba arriba, en el pasaje que remite a la nota 11.

²⁹ Véase arriba el pasaje que remite a la nota 10 y los textos citados en esa nota.

es una *fuerza*. Pues exterioriza una resistencia, esto es, una acción opuesta a una fuerza externa. Y la fuerza que pertenece a un cuerpo debe pertenecer a sus partes simples. Según esto, los elementos de cada cuerpo llenan su espacio mediante la fuerza de la impenetrabilidad. Pregunto entonces si los primeros elementos no serán extensos, dado que, en el cuerpo, cada uno llena un espacio. Aquí puedo aducir una definición que es inmediatamente cierta, a saber que *extenso* es aquello que por sí mismo (absolutamente)³⁰ llena un espacio, del mismo modo como cada cuerpo singular llenaría un espacio aunque me represente que nada existe fuera de él. Pero si considero un elemento enteramente simple entonces es imposible que, cuando se lo supone solo (sin enlace con otros), contenga una multiplicidad mutuamente exterior [*vieles ausserhalb einander*] y ocupe un espacio absolutamente. Por lo tanto, no puede ser extenso. Pero como una fuerza de impenetrabilidad aplicada contra muchas cosas externas es la causa de que el elemento ocupe un espacio, veo que de esto se desprende una multiplicidad [*eine Vielheit*] en su acción exterior, pero no una multiplicidad con respecto a sus partes interiores, y que por lo tanto no es extenso, aunque en el cuerpo (*in nexu cum aliis*)³¹ ocupe un espacio.

Quiero invertir todavía algunas palabras en hacer evidente cuán estériles son las demostraciones de los metafísicos cuando, [288] según su costumbre, a partir de la definición que han sentado como base, confiados derivan inferencias, que resultan vanas si la definición es errónea. Es sabido que la mayoría de los newtonianos van más lejos que Newton y afirman que los cuerpos se atraen mutuamente también a la distancia de modo inmediato (o, como ellos dicen, a través del espacio vacío). No cuestionaré la verdad de esta proposición, que tiene mucho a su favor. Sostengo únicamente que la metafísica, al menos, no la ha refutado. Ante todo, los cuerpos están distantes uno de otros cuando *no se tocan*. Este es exactamente el significado el vocablo. Si pregunto entonces ¿qué se entiende por tocar? me doy cuenta de que – sin que necesite preocuparnos de la definición –siempre juzgo que toco a otro cuerpo, por la resistencia que me ofrece su impenetrabilidad. Pues descubro que este concepto [de contacto] surge originariamente del sentimiento [de resistencia]; así como por el juicio de la vista sólo puedo conjeturar que una materia tocará a otra y recién llego a saberlo con certeza al tomar nota de la resistencia de la

³⁰ *Absolute*, vale decir, *desligado* (*ab-solutus*) de todo lo demás.

³¹ Enlazados con otros.

impenetrabilidad. De esta suerte cuando digo que un cuerpo actúa inmediatamente sobre otro *distante*, esto quiere decir que actúa sobre él inmediatamente, pero no mediante la impenetrabilidad. Es imposible entender por qué esto ha de ser imposible, a menos que se demuestre, o bien que la impenetrabilidad es la única fuerza de un cuerpo, o al menos que éste no puede actuar inmediatamente sobre otro sin valerse a la vez de la impenetrabilidad. Pero como esto no se ha demostrado nunca y al parecer será difícil demostrarlo, la metafísica al menos no tiene ninguna razón de peso para rebelarse contra la atracción inmediata a distancia. Dejad que se presenten los argumentos de los metafísicos. Por de pronto comparece la definición: La inmediata presencia recíproca de dos cuerpos es el contacto. De esto se deduce que si dos cuerpos actúan inmediatamente el uno sobre el otro, están en mutuo contacto. Las cosas que están en contacto, no están distantes. Por lo tanto, dos cuerpos nunca actúan inmediatamente el uno sobre el otro a distancia, etc. La definición es falaz [*erschlichen*]. No toda presencia inmediata es un contacto, sino sólo si se hace efectiva mediante la impenetrabilidad; y todo el resto está edificado en el aire.

Prosigo con mi tema principal. El ejemplo aducido muestra que, tanto en la metafísica como en las otras ciencias, cabe decir mucho con certeza acerca de un objeto, [289] sin haberlo definido. Pues no se ha definido aquí ni lo que es un cuerpo ni lo que es el espacio, y sin embargo poseemos proposiciones fiables acerca de ambos. Lo principal a que quiero llegar es esto: que en la metafísica hay que proceder en forma enteramente analítica, pues su tarea consiste de hecho en analizar [*auflösen*] representaciones cognitivas confusas. Si se compara con esto el proceder de los filósofos, como está en auge en todas las escuelas, cuán extraviado ha de hallárselo. Los conceptos más abstrusos, a los que el entendimiento naturalmente llega al último, son puestos por ellos al principio, porque tienen fijo en la cabeza el programa del matemático, y lo quieren imitar a toda costa. De aquí resulta una diferencia notable entre la metafísica y cualquier otra ciencia. En la geometría y demás ramas de la matemática³² se empieza por lo más fácil y se asciende lentamente a ejercicios más difíciles. En la metafísica se principia con lo más difícil: la posibilidad y la existencia en general, la necesidad y la contingencia, etc., puros conceptos

³² *Grössenlehre*, literalmente *teoría de la cantidad o teoría de las magnitudes*. Kant usa aquí y en otros pasajes esta palabra como un equivalente alemán del término de origen griego *matemática* (*Mathematik*). Véase la nota 17.

que requieren una gran abstracción y atención sobre todo debido a que sus signos experimentan en el uso muchas modificaciones imperceptibles, cuyas diferencias no deben ser pasadas por alto. Se trata de proceder en forma enteramente sintética. Ser empieza, pues, por definir, y se sacan consecuencias con toda confianza. Los filósofos de este estilo se felicitan mutuamente por haber aprendido de los geómetras el secreto de pensar fundamentadamente, y no advierten que éstos adquieren conceptos por *síntesis*³³ donde ellos sólo pueden hacerlo por *análisis*,³⁴ lo cual cambia enteramente el método de pensar.

En cambio, cuando los filósofos tomen el camino natural de la sana razón y busquen primero lo que saben con certeza del concepto abstraído de un objeto (vgr., el espacio o el tiempo), sin pretender todavía disponer de las definiciones; cuando sólo hagan inferencias desde estos datos seguros; cuando en cada aplicación modificada de un concepto atiendan a ver si el concepto mismo no ha sido alterado, aunque su símbolo siga siendo igual; entonces quizás no tendrán tantos conocimientos [*Einsichten*] que prodigar, pero los que ofrezcan poseerán un valor seguro. De éstos quiero aún aducir un ejemplo. La mayoría de los filósofos cita como ejemplo de conceptos oscuros a aquéllos que podemos tener en el sueño profundo. Representaciones *oscuras* son aquéllas de que uno no es consciente. Ahora bien, algunas experiencias muestran que también durante el sueño profundo tenemos representaciones, y como no somos conscientes de ellas, son representaciones oscuras. En este caso *conciencia* tiene dos significados. O bien no se es consciente de que se tiene una representación, o bien no se es consciente de que se la ha tenido. Lo primero significa la oscuridad de la representación, según está presente en el alma; lo segundo indica únicamente que uno no la recuerda. El ejemplo citado muestra meramente que puede haber representaciones que uno no recuerda mientras está despierto; pero de ello no se infiere que no hayan sido claras y consciente durante el sueño, como en el ejemplo de la persona

³³ *Zusammensetzen*, literalmente *composición*, En la *Crítica de la razón pura* Kant escribe "Alle Verbindung (coniunctio) ist entweder *Zusammensetzung* (compositio) oder *Verknüpfung* (nexus)." "Todo *enlace* es *composición* o *nexo*". Y agrega: "La primera es la *síntesis* (*Synthesis*) de lo múltiple que no pertenece necesariamente lo uno a lo otro...de este tipo es la *síntesis* de lo *homogéneo* en todo lo que se puede considerar matemáticamente."(KrV, B 201n.)

³⁴ *Auflösung*, literalmente *disolución*.

cataléptica mencionado por el Sr. Sauvage,³⁵ o en las acciones ordinarias de los sonámbulos. Al apresurarse a sacar conclusiones, sin antes cerciorarse, prestando atención a los distintos casos, de que en cada uno se le da al concepto su propio sentido, se pasa por alto distraídamente lo que bien puede ser un gran misterio de la naturaleza, a saber, que tal vez se ejerce durante el sueño profundo la máxima destreza del alma en el pensamiento racional. Pues la única razón que tenemos para sostener lo contrario es que [tal ejercicio] no se recuerda al despertar, pero esta razón no prueba nada.

Estamos lejos aún de poder proceder sintéticamente en la metafísica; sólo cuando el análisis nos haya procurado conceptos captados nítida y detalladamente, podrá la síntesis subordinar los conocimientos compuestos a los conocimientos más simples, como ocurre en las matemáticas.

MEDITACION TERCERA

De la naturaleza de la certeza metafísica

1. *La certeza filosófica en general es de otra índole que la matemática*

Uno tiene certeza en cuanto sabe que es imposible que un conocimiento sea falso. El grado de esta certeza, considerado objetivamente (*objective*), depende de la suficiencia en lo que toca a las características de la [291] necesidad de una verdad; pero si se lo considera subjetivamente (*subjective*) es tanto mayor cuanto más intuición contenga el conocimiento de esa necesidad. Bajo ambas perspectivas, la certeza matemática es de otra índole que la filosófica. Explicaré esto con la mayor claridad posible.

³⁵ Francois Boissier de Sauvages de la Croix, "Betrachtungen über die Seele in der Erstarrung und Schlafwanderung", *Hamburger Magazin*, VII, 489-512. (tomo de esta referencia de Ak., II496).

El entendimiento humano, como cualquier otra fuerza de la naturaleza,³⁶ está sujeto a ciertas reglas. No yerra uno, pues, porque el entendimiento enlaza los conceptos fuera de toda regla, sino porque uno niega de una cosa aquel atributo que no percibe en ella, juzgando que *no existe* aquello que uno *no advierte* en una cosa. Pero la matemática llega a sus conceptos por la vía de la síntesis y puede decir con seguridad que lo que no ha querido representarse en su objeto, mediante la definición, tampoco está contenido en él. Pues el concepto de lo definido surge en primer lugar con la definición y no posee ningún otro significado fuera del que la definición le confiere. En comparación con esto, la filosofía y especialmente la metafísica se hallan mucho más inseguras, si se deciden a aventurar definiciones. Pues el concepto del *definiendum* está dado. Si se pasa por alto tal o cual característica que pertenece no obstante a sus criterios distintivos y se juzga que al concepto exhaustivo no le falta ninguna característica tal, la definición resulta falsa y engañosa. Podríamos ilustrar tales errores con innumerables ejemplos, pero me limito a referirme al caso del contacto citado arriba. Además, la matemática en sus inferencias y demostraciones considera sus conocimientos generales bajo los signos, en concreto, mientras la filosofía los considera junto a los signos siempre también en abstracto. Esto constituye una importante diferencia en el modo cómo una y otra alcanzan la certeza. Pues como los signos de la matemática son medios sensibles de conocimiento, con la misma confianza con que uno se cerciora de lo que ve con sus propios ojos se puede saber también que no se ha omitido ningún concepto, que cada comparación particular se ha efectuado conforme a reglas sencillas, etc. La atención se ve muy facilitada porque no tiene que considerar a las cosas en su representación general sino a los signos en su conocimiento particular. En cambio, las palabras, como signos de conocimiento filosófico, sirven únicamente para evocar la memoria de los conceptos universales que designan. Hay que tener presente su significado,

³⁶ Esta notable caracterización del entendimiento parece a primera vista incompatible con la filosofía posterior de Kant, según la cual, el entendimiento es más bien la fuente de las leyes de la naturaleza, de cuya vigencia depende el ser mismo de ésta como tal ("Naturaleza es la existencia de las cosas en cuanto está determinada conforme a leyes generales" escribe Kant en *Prolegómenos*, §14; Ak, IV, 294). No faltan, sin embargo, en la propia *Crítica de la razón pura* pasajes afines al que comentamos aquí. Así, en KrV, A 294/B 350 leemos: "Ninguna fuerza de la naturaleza puede apartarse por sí sola de sus leyes propias. Por lo tanto...el entendimiento por sí solo no yerra...por cuanto, si actúa únicamente según sus leyes, el efecto (el juicio) tiene que concordar necesariamente con esas leyes".

de modo inmediato, todo el tiempo. [292] El entendimiento puro tiene que mantenerse en tensión, y cuán fácil es que nos escape una característica de un concepto abstracto, sin que nos demos cuenta, pues nada sensible nos puede manifestar su omisión; y entonces cosas diferentes son tenidas por iguales y uno engendra conocimientos errados.

Hemos mostrado pues que las razones en las que uno se puede basar para concluir que es imposible haber cometido un error en un determinado conocimiento filosófico, de suyo jamás pueden equipararse a aquéllas de que se dispone en el conocimiento matemático. Pero además, la intuición de este conocimiento, en lo que toca a su justeza, es mayor en la matemática que en la filosofía, pues en aquella se contempla el objeto en signos sensibles en concreto, en ésta en cambio siempre sólo en conceptos generales abstractos, cuya impresión nunca podrá ser tan clara como la de aquéllos. En la geometría, donde además los signos tienen un parecido con las cosas designadas, esta evidencia es por eso aún mayor, aunque la certeza del cálculo algebraico no es menos digna de confianza.

2. *La metafísica es capaz de una certeza que basta para convencer.*

La certeza en la metafísica es de la misma índole que en cualesquiera otros conocimientos filosóficos, los cuales sólo pueden tener certeza en la medida en que se ajusten a las razones universales que aquélla suministra. Se sabe por experiencia que también fuera de la matemática podemos en muchos casos llegar a estar convencidos con certeza cabal mediante razones (*Vernunftgründe*). La metafísica es sólo una filosofía aplicada a percepciones más generales de la razón (*allgemeinere Vernunft Einsichten*), y tiene que aplicársele lo dicho.

Los errores nacen no sólo de que uno sabe ciertas cosas, sino de que uno se pone a emitir juicios, aunque no conoce aún todo lo que haría falta para ello. Una gran cantidad de falsedades - casi la totalidad de ellas - deben su origen a esta última ocurrencia. Conocéis con certeza algunos predicados de una cosa. Bien, ponedlos en la base de vuestra inferencia y no erraréis. Pero queréis de todos modos tener una definición; sin embargo, no estáis [293] seguros de saber todo lo que hace falta para ello, y como a pesar de esto la aventuráis, caéis en errores. Por eso es posible eludir los errores, si se buscan conocimientos ciertos y nítidos sin atreverse con tanta facilidad a dar definiciones. Más aún, podéis inferir con

seguridad una parte importante de una determinada conclusión. Pero no os permitáis inferir la conclusión entera, por pequeña que parezca la diferencia. Admito que es buena la prueba que tenemos de que el alma no es materia. Cuidáos, empero, de concluir por eso que el alma no es de naturaleza material. Pues se entiende por esto no sólo que el alma no es materia, sino que tampoco es una sustancia simple que pudiera ser un elemento de la materia. Probar esto demanda una prueba especial, a saber, que este ente pensante no se halla en el espacio como un elemento corporal, en virtud de su impenetrabilidad ni puede amasarse con otros en una bola y constituir junto con ellos algo extenso; de esto en verdad no se ha dado una prueba aún, la cual, si se la descubriera, indicaría el modo incomprendible cómo un espíritu está presente en el espacio.³⁷

3. *La certeza de las primeras verdades fundamentales en la metafísica no es diferente de la certeza de cualquier otro conocimiento racional fuera de las matemáticas.*

En nuestros días la filosofía del Sr. Crusius^{38 39} ha pretendido dar al conocimiento metafísico una forma completamente distinta, negando al principio de contradicción el privilegio de ser el principio universal y supremo de todo el conocimiento,⁴⁰ introduciendo

³⁷ Véanse las observaciones de Kant sobre este tema en *Los sueños de un visionario* (1766), Ak., II, 323-328.

³⁸ [Nota de Kant] He juzgado necesario mencionar aquí el método de esta nueva filosofía. En corto tiempo ha llegado a ser tan célebre, y posee méritos tan indiscutidos en lo que respecta al mejor esclarecimiento de diversas intuiciones [*Einsichten*], que sería un grave defecto pasarla por alto cuando se habla de metafísica. Lo que trato aquí es sólo su método peculiar, pues la diferencia en cuanto a proposiciones particulares no basta para marcar una diferencia esencial entre una filosofía y las otras.

³⁹ Sobre la filosofía de Christian August Crusius (1715-1775) y su influencia sobre Kant se leerá con provecho el estudio de Heinz Heimsoeth, "Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius", aparecido originalmente en 1926, ahora en Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I. Kants*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1956, pp. 125-188. Una orientación útil y concisa sobre este autor ofrece la introducción de Giorgio Tonelli a su edición de Crusius, *Die philosophischen Hauptwerke*, Hildesheim: Olms, 1969.

⁴⁰ Como es sabido, Leibniz llamaba al principio de contradicción el principio supremo de las verdades de razón y al principio de razón suficiente el principio de las verdades de hecho. Pero Christian Wolff pretendió deducir el principio de razón suficiente del principio de contradicción (*Ontología*, Leipzig 1736, §70). Kant critica esta pretendida deducción en su escrito juvenil *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, (1755), Ak., I, 397s.

muchos otros principios inmediatamente ciertos e indemostrables y afirmado que su corrección se desprende de la naturaleza misma de nuestro entendimiento, [294] según la regla: Aquello que no puedo pensar sino como verdad, es verdad. Entre tales principios se cuentan, por ejemplo, los siguientes: si puedo pensar a algo como inexistente, ha habido un tiempo en que eso no existió; toda cosa tiene que existir en algún lugar y en algún momento, etc. Indicaré en pocas palabras la verdadera índole de las primeras verdades fundamentales de la metafísica, así como el verdadero contenido de este método del Sr. Crusius, el cual no se aparta en este punto del modo ordinario de pensar de la filosofía tanto como se cree. De esto podrá inferirse también en general cuál es el grado de certeza posible en la metafísica.

Todos los juicios verdaderos tienen que ser afirmativos o negativos. Porque la *forma* de toda *afirmación* consiste en que representa algo como característica de una cosa, vale decir como igual a la característica de una cosa, todo juicio afirmativo es verdadero si el predicado es *idéntico* al sujeto. Y porque la *forma* de cada *negación* consiste en que se representa algo como contrario a una cosa [*einem Dinge als widerstreitend*], un juicio negativo es verdadero si el predicado contradice al sujeto. La proposición, que expresa la esencia de toda afirmación y contiene por ende la fórmula suprema de todos los juicios afirmativos, dice, pues, así; A todo sujeto le conviene un predicado que es idéntico a él. Este es el *principio de identidad*. Y como la proposición que expresa la esencia de toda negación – a saber: a ningún sujeto le conviene un predicado que le contradiga – es el *principio de contradicción*, es ésta pues la fórmula primordial de todos los juicios negativos. Ambos juntos constituyen los principios supremos y universales en sentido formal de toda la razón humana. La mayoría se ha equivocado atribuyendo al principio de contradicción un rango con respecto a todas las verdades que sólo posee con respecto a las negativas.⁴¹ Es indemostrable toda proposición que se concibe inmediatamente bajo uno de

⁴¹ En la misma *Nueva dilucidación* citada en la nota anterior Kant explica, bajo el título *De principio contradictionis*, que hay dos principios absolutamente primeros de todas las verdades, uno de todas las verdades afirmativas y otro de todas las negativas, que rezan, respectivamente *Quicquid est, est; quicquid non est, non est*. Kant agrega que "ambos a la vez se llaman comúnmente el principio de identidad" (Ak, I, 389). En la reflexión 4655, Kant dice: "los principios de identidad y de contradicción se llaman ambos de contradicción" (Ak, XVII, 626). En la *Crítica de la razón pura* consagra esta confusión cuando proclama al

estos principios supremos y no puede ser pensada de otro modo; vale decir, cuando la identidad o la contradicción residen inmediatamente en los conceptos y no han de captarse a través del análisis o de una característica mediadora. Todas las demás proposiciones son demostrables. *Todo cuerpo es divisible* es una proposición demostrable, pues es posible mostrar en virtud de un análisis, o sea, mediatamente, la identidad del predicado y del sujeto: Todo cuerpo es *compuesto*; lo que es compuesto, es *divisible*; luego, todo *cuerpo* es divisible. La característica mediadora en este caso es [295] *ser compuesto*. En la filosofía hay muchas proposiciones indemostrables, como dijimos arriba. Estas caen todas bajo los primeros principios formales, pero de modo inmediato. En cuanto contienen a la vez principios de otros conocimientos constituyen ellas los primeros principios materiales de la razón humana. Por ejemplo, *todo cuerpo es compuesto* es una proposición indemostrable, en cuanto el predicado sólo puede concebirse como una característica inmediata y primordial en el concepto de cuerpo. Tales principios materiales constituyen, como Crusius dice acertadamente, el fundamento y la firmeza de la razón humana. Pues como arriba dijimos, ellos son la materia de las definiciones y los datos a partir de los cuales se puede inferir con certeza también cuando no se tienen definiciones.

Crusius tiene razón cuando censura a las otras escuelas filosóficas porque han pasado por alto estos principios materiales, ateniéndose exclusivamente a los formales. Pues a partir de estos solos no se puede demostrar absolutamente nada en realidad, ya que se requieren premisas que contengan el concepto mediador, a través del cual pueda conocerse en un silogismo la relación lógica entre otros conceptos, y algunas de estas premisas tienen que preceder al resto. Pero jamás se le puede reconocer a unas proposiciones el valor de principios materiales supremos si no son evidentes para todo entendimiento humano. Por mi parte, estimo que varias de aquéllas que Crusius menciona suscitan dudas graves.

En lo que concierne a la regla suprema de toda certeza que este hombre célebre quiere poner a la cabeza de todo conocimiento, inclusive el metafísico – a saber, *Aquello que no puedo sino pensar como verdad, es verdad* – es fácil ver que esta proposición jamás puede ser el fundamento de la verdad de ningún conocimiento. Pues si uno confiesa que lo

principio de contradicción "el principio universal y cabalmente suficiente de todo el conocimiento analítico" (KrV, A 151/B 191). Véase MK, p. 236 y n.20.

único que se puede aducir como fundamento de una verdad es que uno no puede sino tenerla por verdadera, con ello se da a entender que no puede ofrecerse ningún ulterior fundamento de esa verdad y que su conocimiento es indemostrable. Existen, por cierto, muchos conocimientos indemostrables, pero el sentimiento de convicción que los acompaña es una confesión, no una razón demostrativa de que son verdaderos.

La metafísica no posee pues fundamentos formales o materiales de la certeza que sean de otra índole que los de la geometría.⁴² En ambas [296] lo formal de los juicios se ajusta a los principios de identidad [*Einstimmung*] y contradicción. En ambos hay proposiciones indemostrables que son el fundamento de inferencias. Pero así como las definiciones en la matemática constituyen los primeros conceptos indemostrables de las cosas definidas, así también en la metafísica, en lugar de aquéllas, diversas proposiciones indemostrables deben proporcionar los datos primordiales; pero éstas son igualmente seguras y brindan el material para definiciones o el fundamento de inferencias seguras. La certeza requerida para engendrar convicción es accesible pues a la metafísica, tal como a la matemática, sólo que en el caso de esta última dicha certeza es más intuitiva.⁴³

MEDITACION CUARTA

Sobre la nitidez y la certeza que pueden alcanzar los fundamentos primordiales de la teología natural y la moral.

1. *Los fundamentos primordiales de la teología natural pueden alcanzar la máxima evidencia filosófica.*

En primer lugar, el distingo más fácil y más nítido entre una cosa y todas las otras puede lograrse si esa cosa es la única posible en su género. El objeto de la religión natural es la única causa primera; sus determinaciones serán tales que no pueda confundírselas

⁴² *Messkunst*. Véase nota 13.

⁴³ *Einer grösseren Anschauung teilhaftig*. Literalmente: *partícipe de una intuición mayor*.

fácilmente con las de otras cosas. La máxima convicción puede alcanzarse cuando es absolutamente necesario que pertenezcan a una cosa tales y cuales predicados y ningún otro fuera de ellos. Pues si las determinaciones son contingentes, en la mayoría de los casos resulta difícil hallar las condiciones cambiantes de sus predicados. Por esto, el ente absolutamente necesario es un objeto de tal índole que, cuando se da con la pista genuina de su concepto, parece prometer aun más seguridad que la mayoría de los otros conocimientos filosóficos. En lo que concierne a esta parte del problema propuesto, sólo puedo considerar en general el conocimiento filosófico posible acerca de Dios; pues sería demasiado largo examinar las doctrinas efectivamente existentes de los filósofos sobre este tema. El concepto principal que aquí se ofrece al metafísico es la existencia absolutamente necesaria [297] de un ente. Para llegar a ello, podría él preguntarse en primer término, si es *posible que no exista absolutamente nada*. Cuando se percate de que en tal caso no está dada ninguna *existencia* y tampoco *hay nada que pensar*, y por ende no hay ninguna *posibilidad*, podrá limitarse a investigar el concepto de la existencia de aquello que tiene que estar en la base de toda posibilidad. Este pensamiento se ampliará y fijará el concepto determinado del ente absolutamente necesario. Pero sin dedicarme especialmente a la ejecución de este plan,⁴⁴ en cuanto se conoce la existencia del único ente perfectísimo y necesario, los conceptos de sus demás determinaciones se tornan más adecuados, porque siempre son las máximas y más perfectas, y más seguros, porque sólo se pueden admitir las que sean necesarias. Así, por ejemplo, debo determinar el concepto de la *omnipresencia* divina. Reconozco fácilmente que aquél ente del cual todo lo demás depende, en cuanto él mismo es independiente, determinará sin duda por su presencia el lugar de todos los demás entes del mundo, más no un lugar *para sí mismo* entre ellos, pues entonces pertenecería también al mundo. Dios no está, pues, propiamente en ningún lugar, pero está presente a todas las cosas en todos los *lugares* donde *las cosas* están. Comprendo asimismo que, aunque las cosas que se suceden unas a otras en el mundo están bajo su poder, no por eso se determina él a sí mismo un momento en esta serie y que, por lo tanto, con respecto a él no hay nada pretérito ni futuro. Si digo pues que Dios prevé lo futuro, esto no significa que Dios ve aquello que es *futuro con respecto a él*, sino aquello que es futuro para ciertas

⁴⁴ Kant lo desarrolla en El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios. (1763), Ak., II, 63-163.

cosas del mundo, vale decir, que sigue a un estado de éstas. De aquí se desprende que el conocimiento de lo futuro, pretérito y presente no es diferente relativamente al acto del entendimiento divino, sino que él los conoce a todos como cosas existentes del universo.⁴⁵ Y uno puede representarse mucho más nítida y determinadamente esta previsión en Dios que en una cosa que perteneciera también al todo del mundo.

En todos aquellos puntos, pues, en que no se halla un *analogon* de la contingencia, el conocimiento metafísico de Dios puede ser muy seguro. Pero el juicio sobre sus actos libres, sobre la providencia, sobre el ejercicio de su justicia y bondad, debido a que hay mucho sin explicitar aun en los conceptos que poseemos de estas determinaciones en nosotros mismos, sólo puede alcanzar en esta ciencia una certeza por aproximación, o una certeza moral.

2. *Los primeros fundamentos de la moral, según su presente constitución no pueden alcanzar aún toda la evidencia requerida.*

[298] Para aclarar esto quiero mostrar solamente cuán poco se conoce todavía el concepto primordial de *obligación* (*Verbindlichkeit*) y cuán lejos se está, por ende, de ofrecer en la filosofía práctica la nitidez y seguridad de los conceptos y principios fundamentales necesarias para la evidencia de éstos. Uno *debe* hacer esto o aquello, y evitar lo otro; ésta es la fórmula con que se expresa toda obligación. Todo *deber* (*Sollen*) expresa una necesidad de la acción y admite dos acepciones. O bien, yo *debo* hacer algo (como *medio*), si quiero otra cosa (como *fin*); o bien, yo *debo inmediatamente hacer* algo (como *fin*) y hacerlo de veras. La primera puede llamarse la necesidad de los medios (*necessitas problematica*), la segunda, la necesidad de los fines (*necessitas legalis*). La primera clase de necesidad no indica ninguna obligación, sino sólo la prescripción, a modo de respuesta a un problema, de los medios que tengo que utilizar si quiero lograr cierto fin. Quien prescribe a otro las acciones que tiene que realizar u omitir si quiere promover su propia felicidad, bien puede quizás incluir entre sus prescripciones a todas las enseñanzas de la moral, pero éstas no son entonces obligaciones, salvo en el sentido en que puede ser una obligación el trazar dos círculos si se desea dividir en dos partes iguales una línea recta,

⁴⁵ *Wirkliche Dinge des Universums*. Podríamos también traducir *cosas actuales del universo*.

esto es, no son obligaciones, si no sólo instrucciones para comportarse hábilmente cuando se quiere alcanzar un fin. Como el empleo de los medios no tiene más necesidad que la que pertenece al fin, todas las acciones que la moral prescribe bajo la condición de ciertos fines son contingentes y no pueden llamarse obligaciones, a menos que se las subordine a un fin necesario de suyo. Por ejemplo, debo promover la máxima perfección global o debo actuar de acuerdo con la voluntad de Dios; cualquiera de estas dos proposiciones, si se le subordina toda la filosofía práctica y ha de servir por ende como norma y fundamento de la obligación, tiene que prescribir la acción como inmediatamente necesaria y no bajo la condición de un cierto fin. [299] Y aquí hallamos que tal norma suprema inmediata de toda obligación tiene que ser absolutamente indemostrable. Pues no es posible conocer e inferir lo que uno debe hacer, a partir de ninguna consideración de una cosa o un concepto, sea el que sea, si aquello que se presupone es un fin y la acción no es un medio. Pero esto es lo que no debe ser, pues si lo fuera no nos proporcionaría una fórmula de la obligación, sino de la problemática habilidad.

Y ahora puedo indicar en pocas palabras, cómo, después de reflexionar largamente sobre este tema, me he persuadido de que la norma "Haz lo más perfecto que esté a tu alcance" es el primer [*Grund*] *formal* de toda obligación de *actuar*, así como la proposición "omite todo lo que obstaculiza la máxima perfección realizable por ti", lo es con respecto al deber de *omisión*. Y así como de los primeros principios formales de nuestros juicios acerca de la verdad, no se desprende nada si no se dan primeros principios materiales, así tampoco se desprende de estas dos normas del bien ninguna obligación especialmente determinada, si no se le unen principios materiales indemostrables del conocimiento práctico.

Sólo en nuestros tiempos se ha empezado a comprender que la facultad de representarse la *verdad* es el *conocimiento* pero la facultad de sentir [*empfinden*] el *bien* es el sentimiento [*Gefühl*], y que ambas no deben confundirse. Así como hay conceptos inanalizables de lo verdadero, esto es, de aquello que se halla en los objetos del conocimiento cuando se los considera por sí mismos, así también hay un sentimiento inanalizable de lo bueno (éste no se halla nunca en una cosa por sí sola, sino siempre relativamente a un ser sensitivo). Es tarea del entendimiento analizar y esclarecer el concepto complejo y confuso del bien, mostrando como surge de sensaciones

[*Empfindugen*] más simples de lo bueno. Pero si este es simple, el juicio "esto es bueno" es totalmente indemostrable y es un efecto inmediato de la conciencia del sentimiento de placer que acompaña a la representación del objeto. Y como seguramente pueden hallarse en nosotros muchas sensaciones simples de lo bueno, hay muchas de estas representaciones inanalizables. Por esto, si se representa una acción como buena de modo inmediato -sin que contenga subrepticamente cierto otro bien que pueda reconocerse en ella a través del análisis merced al cual se la llama perfecta- entonces la [300] necesidad de esta acción constituye un principio material indemostrable de la obligación. Por ejemplo, "ama a quien te ama" es una proposición práctica que se cuenta entre las normas supremas formales y afirmativas de la obligación, pero de modo inmediato. Pues como no se puede mostrar por análisis porque el amor recíproco encierra una perfección especial, esta norma no se demuestra prácticamente, vale decir, a través de la referencia a la necesidad de otra acción perfecta, sino que se la subsume inmediatamente bajo la norma universal de las buenas acciones. Tal vez mi ejemplo no presenta la cosa de una manera suficientemente nítida y convincente; pero los límites de un ensayo como éste, que quizás ya he rebasado, no me permiten una exposición tan cabal como la habría deseado. Hay una fealdad inmediata en la acción que contraría la voluntad de Aquél de quien proviene nuestra existencia y todo el bien. Esta fealdad es clara, aunque no se preste atención a las desventajas que pueden acompañar a esa conducta como consecuencias suyas. Por eso la proposición "Obra conforme a la voluntad de Dios" es un principio material de la moral, que sin embargo cae formalmente, de modo inmediato, bajo la ya mencionada fórmula suprema y universal. En la filosofía práctica, igual que en la teórica, no hay que aceptar tan fácilmente como indemostrable algo que no lo es. Sin embargo, no puede prescindirse de estos principios que, como postulados, contienen los fundamentos de todas las demás proposiciones prácticas. Hutcheson y otros han suministrado las bases para hermosas observaciones al respecto, denominándolo sentimiento moral.

Se ve pues que, aunque tiene que ser posible alcanzar el máximo grado de evidencia filosófica en lo que concierne a los primeros fundamentos de la moralidad, es menester sin, embargo determinar primero con mayor seguridad los supremos conceptos fundamentales de la obligación, con respecto a los cuales el defecto de la filosofía práctica es aún mayor que el de la especulativa, por cuanto todavía está por determinarse si es la sola facultad de

conocer o el sentimiento (el primer fundamento interno de la facultad de apetecer)⁴⁶ quien decide los primeros principios pertinentes.

Nota final

[301] Estos son los pensamientos que entrego al juicio de la Real Academia de Ciencias. Me permito esperar que las razones expuestas sean de algún valor para el requerido esclarecimiento del tema. En cuanto al cuidado, precisión y ornato de la exposición, he preferido desantenderlos un tanto, para no verme impedido de someterlos a examen en el plazo fijado, sobre todo en vista de que estos defectos, en el caso de una acogida favorable, se podrían fácilmente subsanar.

⁴⁶ La filosofía práctica. madura de Kant enseña, como es sabido, que el primer fundamento interno de la facultad de apetecer *no es* el sentimiento.