

# CARTA A MARCUS HERZ

IMMANUEL KANT

[129] A Marcus Herz<sup>1</sup>

21 de febrero de 1772

Muy estimado Señor  
Noble Amigo

Si estuviese usted conmigo disgustado por el considerable retraso en mis respuestas, no estaría usted cometiendo injusticia alguna contra mí; pero si a partir de ello concluyese usted desagradables consecuencias, desearía en este caso apelar a vuestro propio conocimiento de mi modo de pensar. A modo de excusa, me gustaría ofrecerle una pequeña explicación del modo en que ocupó mi mente, que en mis horas libres me arrastran a posponer mi correspondencia. Después de su partida de Königsberg, entre los momentos de trabajo y de descanso, que me son tan necesarios, he revisado nuevamente

---

<sup>1</sup> Del original alemán en la edición de la Real Academia Prusiana de las Ciencias, volumen X, pp.129-135 (Ak). Sin notas. Lo que se encuentra entre corchetes [] es el número de página de la edición de la Academia. Asimismo, se consigna entre corchetes [] algunos términos y giros en alemán, cuando se considera necesario precisar la traducción. Frases que hacen explícito lo que en el alemán queda implícito se añaden entre corchetes triangulares <>. Lo que en el texto original aparece en caracteres latinos, es transcrito en cursivas. Para la presente traducción se ha tomado también en cuenta la versión de Alexis Philonenko en: Kant, Emmanuel, *La dissertation de 1770, Lettre á Marcus Herz*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, pp. 131-138, cuya numeración no recogeremos aquí. La presente traducción ha sido fruto de un trabajo conjunto de alumnos del seminario de posgrado sobre la *Crítica de la razón pura* de Kant en la Pontificia Universidad Católica del Perú, y la profesora del mismo, Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, quien se hace responsable de ella.

el plan de las consideraciones sobre las que habíamos discutido, con el fin de adecuarlo a la filosofía entera y al resto de conocimientos y también concebir su extensión y sus límites. En lo que respecta a la distinción entre lo sensible y lo inteligible en la moral y en cuanto a los principios que se derivan de allí, con anterioridad ya he avanzado bastante lejos. También he esbozado –desde hace tiempo– a mi satisfacción los principios del sentimiento, del gusto, y de la facultad de juzgar, así como sus efectos [*Wirkungen*,] lo agradable, lo bello y el bien y es entonces que se me ocurrió el plan de una obra que podría tener como título: *Los límites de la sensibilidad y de la razón*. Pensaba dividirla en dos partes, una teórica y la otra práctica. La primera comprendía dos secciones. 1. La *fenomenología*<sup>2</sup> en general. 2. La metafísica, y esto en verdad únicamente según su naturaleza y su método. La segunda comprendía igualmente dos secciones. 1. Los principios universales de la sensación, del gusto y de los anhelos [*Begierde*]. 2. Los fundamentos primeros de la moralidad. Meditando sobre la parte teórica [130] en su total extensión y así también sobre las relaciones recíprocas entre todas sus partes, observé que aún me hacía falta algo esencial que, como otras cosas, había descuidado en mis largas investigaciones metafísicas y que en efecto constituye la solución de todo el enigma, aquel de la metafísica, que hasta ahora ha permanecido oculto [*verborgen*] para ella misma. Me preguntaba en efecto a mí mismo: ¿cuál es el fundamento sobre el cual reposa la relación de aquello que en nosotros llamamos representación, y el objeto? Si la representación sólo comprendiese el modo en el que el *sujeito* [*Subiect*] es *afectado* [*afficirt*] por el objeto, sería fácil entender cómo aquél sería conforme a éste, como el efecto lo es a su causa, y cómo esta determinación de nuestro espíritu [*Gemüth*] puede *representar*<sup>3</sup> alguna cosa, es decir, tener un objeto. Así, las representaciones *pasivas* o sensibles tienen por tanto una relación comprensible con los objetos, y los principios que se derivan de la naturaleza de nuestra alma poseen validez [*Gültigkeit*] comprensible para todas las cosas en la medida en que deben ser objetos de los sentidos. Sin embargo, si aquello que en nosotros se llama representación fuese *activo* en relación al

<sup>2</sup> “*Phaenologie*” es exactamente lo que escribe Kant en el texto en alemán. Philonenko, quien traduce la carta al francés junto con la *Dissertatio* de 1770 (París: Vrin, 1967), añade que la expresión se halla ya en un texto de Lambert intitolado *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (Leipzig, 1764), de cuyo segundo tomo, la segunda parte se intitula *Phaenomenologie oder Lehre von dem Schein*.

<sup>3</sup> En *versalitas* en la traducción francesa.

*objeto*, es decir, si por ella fuese producido [*hervorgebracht*] el *objeto*, como nos representamos el conocimiento divino en tanto arquetipo de las cosas, entonces la *conformidad* de éste con los *objetos* también podría ser comprendida. Por ende, es por lo menos comprensible la posibilidad tanto del *intellectus archetypus*, sobre cuya intuición<sup>4</sup> [*Anschauung*] se fundan las cosas mismas, como la del *intellectus ectypus*, que obtiene los *datos* de su tratamiento [*Behandlung*] lógico de la intuición sensible de las cosas. Pero nuestro entendimiento con sus representaciones no es la causa del *objeto* (con la excepción de los fines buenos en la moral), y el *objeto* no es tampoco la causa de las representaciones del entendimiento [*in sensu reali*]. Los conceptos puros del entendimiento tampoco deben, por tanto, ser *abstraídos* [*abstrahirt*] de las impresiones de los sentidos, ni expresar la receptividad [*Empfänglich*]e las representaciones gracias a los sentidos, sino que deben hallar verdaderamente su fuente en la naturaleza del alma, pero esto, sin embargo, sin que por ello sean producidos por el *objeto*, ni producir al *objeto mismo*. En la *Dissertatio* me bastó expresar la naturaleza de las representaciones *intelectuales* de un modo meramente *negativo* diciendo que ellas no eran precisamente *modificaciones* del alma producidas por el *objeto*. No obstante, no dije palabra alguna [*überging ich mit Stillschweigen*] sobre la cuestión de saber cómo era posible una representación que se refiera a un objeto sin que ella sea afectada en modo alguno por él. [131] Yo había dicho: las representaciones sensibles representan las cosas tal como ellas aparecen, las *intelectuales*, tal cual ellas son. Sin embargo, ¿cómo es que estas cosas nos son dadas, si no lo son del modo según el cual nos *afectan* y si tales representaciones *intelectuales* se basan en nuestra actividad interior; de dónde proviene el acuerdo que ellas deben tener con los objetos, que, sin embargo, no son producidos por ellas; y, finalmente, en cuanto a los *axiomas* de la razón pura que versan sobre estos objetos, de dónde resulta que ellos concuerden con éstos, sin que un acuerdo tal se apoye en la experiencia? En la *matemática* esto puede entenderse [*angehen*], porque los *objetos* solamente son para nosotros magnitudes [*Grössen*] y sólo pueden ser representados porque podemos producir su representación, en tanto que multiplicamos la unidad [*indem wir Eines etlichemalnehmen*]. Ésa es la razón por la cual los conceptos de magnitudes pueden ser espontáneos y sus principios pueden ser establecidos *a priori*. No obstante, en cuanto a la relación de las *cualidades* [*Qualitaeten*],

<sup>4</sup> Siguiendo a Philonenko.

¿cómo es que mi entendimiento puede formarse por sí mismo, totalmente *a priori*, los conceptos de las cosas [*Dinge*], con los cuales las cosas [*Sachen*] deben necesariamente concordar; cómo puede él establecer la posibilidad de los principios *reales* [*reale*], con los cuales la experiencia debe adecuarse fielmente, y que, sin embargo, no dependen en modo alguno de ella? Esta cuestión encierra siempre una oscuridad relativa a nuestro entendimiento como facultad, que consiste en saber de dónde viene este acuerdo con las cosas mismas.

Platón admitió una intuición espiritual anterior de la divinidad como fuente originaria de los conceptos puros del entendimiento y de los principios. Malebranche incluso admitía una intuición permanente de este ser originario. Distintos moralistas admiten precisamente esto en lo concerniente a las primeras leyes morales. En cuanto a Crusius, él creía en ciertas reglas del juicio y de los conceptos que Dios había implantado en las almas humanas, de tal modo que armonizaran con las cosas, y podría llamarse al primero de estos *sistemas* [*Systemen*] *influxus hyperphysicus*, y al segundo, *harmonia praestabilita intellectualis*. Sin embargo, en la determinación del origen y del valor de nuestro conocimiento, la vía más absurda que se puede escoger consiste en recurrir al *Deus ex machina* que, además de introducir un círculo engañoso en el encadenamiento lógico de nuestros conocimientos, comporta también el perjuicio de que ella presta apoyo a toda fantasía o a una quimera piadosa o ensoñadora.

Mientras que investigaba de tal modo las fuentes del conocimiento [132] intelectual, sin las cuales no es posible determinar la naturaleza y los límites de la *metafísica*, dividí esta ciencia en partes esencialmente diferentes y busqué dividir la *filosofía trascendental*, a saber todos los conceptos de la razón pura en su totalidad, en un número determinado de *categorías*. Pero no <lo hice> al modo de Aristóteles quien las yuxtapuso totalmente al azar, tal como las halló, en sus diez *predicamentos*, sino más bien tal como ellas se reparten por sí mismas en *clases* según un reducido número de leyes fundamentales del entendimiento. Sin por ahora detenerme a explicar con mayor detalle la secuencia de la investigación seguida hasta su objetivo final, podría afirmar que he alcanzado mis fines en lo que concierne a lo esencial de mis propósitos y que en este momento estoy a punto de presentar una Crítica de la razón pura,

que comprende la exposición de la naturaleza del conocimiento teórico tanto como del práctico, en la medida que él es simplemente *intelectual*, cuya primera parte acabaré, y que contiene en primer lugar las fuentes de la *metafísica*, su *método* y sus límites, y luego los principios puros de la moralidad. En cuanto a la primera parte, la publicaré en unos tres meses.

En una labor intelectual tan delicada no hay nada que cause tantas penurias como ocuparse de reflexiones ajenas a este campo. El espíritu, sin necesidad de esfuerzo constante, debe permanecer ininterrumpidamente abierto, en esos instantes de calma o instantes de felicidad, a toda observación fortuita que pudiese presentarse. Las actividades propias a animarlo y las distracciones deben conservar las fuerzas del espíritu en su flexibilidad y movilidad; haciendo eso uno se puede situar en la disposición de divisar [*erblicken*] el objeto siempre desde otros lados y extender su horizonte desde una observación microscópica hasta una mirada general, con el fin de adoptar todos los puntos de vista concebibles, de modo que de una manera recíproca se *verifique* [*verificire*] desde un punto de vista el juicio que se lleva a cabo en la perspectiva de otro. Tal es la única razón, querido amigo, que ha demorado mi respuesta a vuestra muy agradable misiva, porque, en efecto, no parece usted hombre que demanda se le escriban cartas sin contenido.

En lo que respecta a vuestro opúsculo, escrito con buen gusto y mucha profundidad, en varias partes ha excedido mis expectativas. No puedo, sin embargo, por la razón ya mencionada [133] entrar aquí en el *detalle*. Sólo, amigo mío, <quisiera decirle> que el efecto que tienen sobre el público entendido empresas de este género en vista del estado de las ciencias es tal que, cuando me empiezo a preocupar sobre el plan de mis trabajos que me parecen los más importantes y que tengo delante mío concluidos en su mayor parte, pensando en las indisposiciones que amenazan suspenderlos antes de su realización, este efecto decía es tal que me consuela a menudo por el hecho que estos trabajos se perderían para el interés público tanto si ellos se publicaran como si ellos permaneciesen desconocidos. Es que se necesita ser un escritor que posea mayor autoridad y elocuencia para conducir al lector a ocuparse de su obra con aplicación.

He hallado vuestra obra reseñada [*recensirt*] en el diario de Breslau y hace poco tiempo en el de Göttingen. Si el público aprecia así el espíritu de una obra y su idea principal, entonces todo pesar habrá desaparecido. La misma crítica es más agradable al autor, si quien reseña [*recensent*] se ha tomado la molestia de entender lo esencial del esfuerzo, más que por la alabanza en un análisis superficial. El crítico de Göttingen se atiene a ciertas aplicaciones de la doctrina, que de por sí son accidentales y en vista de las cuales yo mismo he aportado algunas modificaciones después, aunque la idea esencial se ha visto todavía enriquecida. Una carta de Mendelssohn o de Lambert es más efectiva, para reconducir al autor a la revisión de su doctrina, que diez análisis de este género redactadas por una pluma ligera. El honrado pastor Schultz, la mejor mente filosófica que conozco en nuestro entorno, ha visto con buenos ojos la idea de sistema: por lo que deseo que él pudiese también atender vuestra pequeña obra. En su análisis del sistema que se le presentó, hay dos errores de interpretación. El primero es el siguiente: en lugar de ser la pura forma del fenómeno sensible, el espacio podría muy bien ser un verdadero acto *intelectual* de intuición y por consiguiente algo objetivo. La respuesta clara es la siguiente: la razón por la cual el espacio no puede ser dado como *objetivo* y por ende también como *intelectual*, es que, cuando descomponemos enteramente su representación, no llegamos a pensar ni una representación de las cosas (como aquellas sólo pueden estar en el espacio), ni un vínculo real (que de otro lado no puede existir sin las cosas), a saber, no hay efectos, no hay relaciones en tanto [134] fundamentos, de tal modo que no tenemos ninguna representación de una cosa o de algo real, que sea *inherente* a las cosas y en consecuencia el espacio no es algo *objetivo*. El segundo error de interpretación le conduce a presentar una objeción que me ha hecho reflexionar un poco, pues parece ser que se trata de la objeción esencial que se le podría hacer a la doctrina, aquélla que también de modo muy natural podría ocurrírsele a cualquiera y que el señor Lambert me ha hecho. Ella se formula así: los cambios son algo real (conforme al testimonio del sentido interno); ahora bien, ellos son solamente posibles bajo la presuposición del tiempo; por tanto, el tiempo es algo real que es inherente a las determinaciones de las cosas en sí mismas. Por qué (me pregunto yo) no podría concluirse, *paralelamente a este argumento*, que los cuerpos son reales (conforme al testimonio de los sentidos externos); ahora bien, los cuerpos son posibles sólo bajo la condición del espacio, por consiguiente el espacio es algo *objetivo* y *real* que es *inherente* a

las cosas mismas. No se puede concluir así por la razón siguiente: se observa con claridad que, en lo que toca a las cosas externas, no se puede inferir a partir de la existencia de las representaciones aquélla de los objetos, mientras que en el sentido interno el pensamiento o el *acto de existir* del pensamiento y mi sí-mismo [*Selbst*] son una sola y la misma cosa. La llave de esta dificultad se halla en esto. No hay duda de que si yo no pensara mi propia situación [*Zustand*] bajo la forma del tiempo, entonces la forma de la sensibilidad interna no me daría el fenómeno de los cambios [*die Erscheinung von Veränderungen*]. Pero que los cambios sean algo real, es algo que yo no podría negar, así como tampoco podría negar el hecho que los cuerpos sean algo real, aunque yo entienda por ello solamente que hay algo real que *corresponde* al fenómeno [*Erscheinung*]. Ni siquiera puedo decir: el fenómeno interno se transforma, pues ¿cómo podría yo observar este cambio si no apareciese ante mi sentido interno? Si se quisiese inferir de aquí que todo en el mundo es *objetivo* y en sí mismo inmutable, tendría entonces que responder que las cosas no son ni mutables ni inmutables, tal como Baumgarten lo señala en el § 18 de su *Metafísica*, que aquello que es *absolutamente* imposible no es hipotéticamente ni posible ni imposible, porque no puede ser de ningún modo considerado bajo condición alguna; asimismo: las cosas del mundo no son *objetivas* o en sí ni en un estado idéntico en diferentes tiempos ni en diferentes estados, puesto que, tomadas en este sentido, ellas no son tampoco—en lo absoluto—representadas en el tiempo. Pero he aquí ya lo suficiente sobre este punto. Al parecer no existe audiencia [135] para las proposiciones meramente *negativas*, y debe construirse ahí donde se ha destruido, o al menos, cuando se ha apartado la quimera, debe hacerse dogmáticamente comprensible el conocimiento puro del entendimiento y trazar sus límites. Es en esto en lo que ocupo actualmente y tal es la razón por la que frecuentemente, contrariamente a mi intención, yo no consagro mi tiempo libre, si mi muy variable estado de salud me permite dedicarme a la reflexión, a dar respuesta a las cartas de los amigos y me abandono al fluir de mis pensamientos. Renuncie, entonces, al derecho a cualquier represalia contra mí que significase privarme de sus cartas por haber sido yo negligente en responderlas. Cuento entonces con vuestra perenne simpatía y amistad tanto como usted puede dar por sentada la mía. Pero si aún prefiriese contentarse con breves respuestas, ellas no le faltarán en el futuro. Entre nosotros, la seguridad de un honesto interés que el uno tome en el trabajo del otro deberá tomar el lugar de las formalidades.

Como señal de vuestra sincera reconciliación, espero el próximo arribo de una carta suya que me será muy agradable. Llénela de nuevas que nunca le faltan a usted que se halla inmerso en las ciencias, y permíteme la libertad que me tomo en pedírsela. Salude a los señores Mendelssohn y Lambert lo mismo que al señor Sultzer, y presente mis excusas, por las mismas razones, a estos señores. Sea usted siempre mi amigo como yo el vuestro.