

Immanuel Kant: *Crítica de la Facultad de Juzgar*

BIII [167] PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN, 1790^a

Puede darse el nombre de *razón pura* a la facultad del conocimiento por principios *a priori*, y el de *Crítica de la razón pura* a la investigación de la posibilidad y límites de la misma en general: aunque por esa facultad se entiende sólo la razón en su uso teórico, como bajo aquella denominación ha ocurrido en la primera obra¹, no queriendo someter también a investigación su facultad como razón práctica, según sus principios particulares. Aquélla se aplica, pues, a nuestra facultad de conocer cosas *a priori*, y así se ocupa tan sólo de la *facultad de conocer*, con exclusión del sentimiento de placer y displacer y de la facultad de desear; y, entre las facultades de conocer, se ocupa del *entendimiento* según sus principios *a priori*, con exclusión de la *facultad de juzgar* **BIV** y de la *razón* (como facultad que pertenece igualmente al conocimiento teórico), porque posteriormente se averiguó que ninguna otra facultad de conocimiento más que el entendimiento puede proporcionar *a priori* principios constitutivos del conocimiento². La crítica, entonces, que los distingue todos según la participación que cada uno de ellos pretende tener en la simple posesión del conocimiento por raíces propias, no deja resto alguno, más que aquello que el *entendimiento* prescribe *a priori* como ley para la naturaleza, considerada como el conjunto de los fenómenos (cuya forma es igualmente dada *a priori*); la crítica coloca todos los demás conceptos puros entre las ideas, las cuales son excesivas para nuestra facultad de conocimiento teórico, aunque no por eso son inútiles o superfluas, sino que sirven^b como principios regulativos³: en parte para contener las inquietantes pretensiones del entendimiento, que (porque tiene la facultad de establecer *a priori* las condiciones de posibilidad de todas las cosas que él puede **[168]** conocer) cree por eso haber contenido en esos límites también la posibilidad de todas las cosas en general, en parte para guiarlo él mismo en la consideración de la naturaleza según un principio de la completud, aunque nunca lo **BV** pueda conseguir, y fomentar de ese modo la intención final de todo conocimiento.

^a Prólogo a la primera edición, 1790] A: Prólogo (MGM)

^b sirven] agregado de B C

Era, entonces, propiamente el *entendimiento*, el cual tiene su propio dominio, por cierto en la *facultad de conocer*, quien debía, en la medida en que el contiene principios constitutivos de conocimientos *a priori*, ser, por medio de la llamada en general Crítica de la razón pura, puesto en una posesión segura, pero única^a, contra todos los demás competidores. Del mismo modo, a la *razón*, que no contiene principios constitutivos *a priori* más que en relación con la *facultad de desear*⁴, le ha sido asignada su posesión en la Crítica de la razón práctica.

Ahora bien, si la *facultad de juzgar*, que, en el orden de nuestras facultades de conocimiento forma un término medio entre el entendimiento y la razón, sí tendría para sí principios *a priori*, sí son éstos constitutivos o meramente regulativos (que no prueban por tanto ningún dominio propio alguno), y sí esta da *a priori* la regla al sentimiento de placer y displeacer, como el enlace entre la facultad de conocer y la facultad de desear (del mismo modo que el entendimiento prescribe leyes *a priori* a la primera y la razón a la segunda **BVI**): Es de esto de lo que se ocupa la presente Crítica de la facultad de juzgar⁵.

Una crítica de la razón pura, es decir, de nuestra facultad de formular juicios según principios *a priori*, sería incompleta si la facultad de juzgar, que también reclama para sí, como facultad de conocimiento, ese derecho, no fuera tratada como una parte especial de la misma; por más que sus principios no puedan, en un sistema de la filosofía pura, constituir una parte especial entre los teóricos y los prácticos, sino que, en caso de necesidad, puedan ser ocasionalmente anexados a uno de esos dos. Pues si un sistema semejante ha de llegar alguna vez a constituirse bajo el nombre general de la metafísica (y es posible realizarlo en su completa integridad, y ello es altamente importante para el uso de la razón en todo sentido), tiene la crítica que haber antes explorado el suelo para ese edificio tan profundamente hasta el primer fundamento de la facultad de principios independientes de la experiencia, para que no venga a hundirse por alguna parte, arrastrando tras sí inevitablemente la caída del todo.

[169] BVII Pero de la naturaleza de la facultad de juzgar (cuyo uso correcto es tan necesario y tan generalmente exigido, que por eso, bajo el nombre de entendimiento sano, no se piensa ninguna otra cosa sino, justamente esa facultad) puede inferirse fácilmente que han de acompañar grandes dificultades a la empresa de encontrar un principio peculiar de la misma (pues ella^b tiene que contener en sí algo *a priori*, porque de otro modo aun no sería expuesta^a

^a pero única] Erdmann: o única; Windelband: sola; Schöndörfer: limitada

^b ella] Kant: él

como facultad particular de conocimiento para la crítica más vulgar); este principio peculiar no **tiene que ser**, sin embargo, derivado de conceptos *a priori*, pues los conceptos pertenecen al entendimiento y la facultad de juzgar se ocupa tan sólo de la aplicación de los mismos. Ella debe entonces darse un concepto por medio del cual propiamente ninguna cosa sea conocida, sino que le sirva a ella misma de regla, aunque no de regla objetiva a la que pudiera conformar su juicio, porque entonces, otra facultad de juzgar sería necesaria para poder decidir si el caso de la regla es dado o no⁶.

Esa perplejidad por un principio (sea éste subjetivo u objetivo) se encuentra, principalmente, en aquellos enjuiciamientos llamados **BVIII** estéticos⁷ que se refieren a lo bello y lo sublime de la naturaleza o del arte. Y, sin embargo, la investigación crítica de un principio de la facultad de juzgar en ellos es la pieza más importante de una crítica de esta facultad. Pues aunque por sí solos no contribuyan en nada al conocimiento de las cosas, pertenecen, sin embargo, solamente a la facultad de conocer y muestran una relación inmediata de esta facultad con el sentimiento de placer o displacer según algún tipo de principio *a priori*, sin confundir este último con lo que pueda ser el **fundamento determinante** de la facultad de desear, pues ésta tiene sus principios *a priori* en conceptos de la razón. —En lo que concierne al enjuiciamiento lógico^b de la naturaleza, allí donde la experiencia establece una conformidad a leyes en las cosas que el concepto universal del entendimiento de lo sensible no alcanza ya a comprender o a explicar, allí donde la facultad de juzgar puede extraer de sí misma un principio de la relación de la cosa de la naturaleza con lo suprasensible incognoscible, aunque sólo debe emplearlo con respecto a sí mismo para el conocimiento de la naturaleza, allí puede y **tiene que ser** aplicado, desde luego, un principio *a priori* semejante para el *conocimiento* de los seres del mundo, **BIX** abriendo al mismo tiempo para la razón práctica perspectivas ventajosas: pero no tiene relación alguna inmediata con el sentimiento de placer y displacer, que es justamente lo enigmático en el principio de la facultad de juzgar, lo cual hace necesaria una división especial en la crítica para esa facultad, **[170]** puesto que el enjuiciamiento lógico por conceptos (de los cuales no puede extraerse nunca una conclusión inmediata sobre el sentimiento del placer y displacer) hubiera podido, en todo caso, añadirse a la parte teórica de la filosofía, comprendiendo en ella también una limitación crítica de la misma.

^apuesta] Kant: puesto

^b lógico] Rosenkranz, Windelband: teleológico

Ya que la investigación de la facultad del gusto como facultad de juzgar estética se expone aquí, no para la formación y la cultura del gusto (pues está seguirá adelante su camino como hasta ahora, sin necesidad de ninguna de estas investigaciones posteriores), sino solamente con una intención trascendental⁸: me complazco en pensar, por tanto, que en lo que concierne a la imperfección de aquel fin, esta investigación será enjuiciada con indulgencia: Pero en lo que concierne a la última intención, debe estar prevenida para el examen más severo. Mas en esto también la gran dificultad de resolver un problema que la naturaleza ha complicado tanto, puede excusar, yo lo espero, una **BX** oscuridad imposible de evitar del todo si, suponiendo que esté el principio puesto correctamente y presentado con suficiente claridad, la manera de derivar de él el fenómeno⁹ de la facultad de juzgar no tiene, sin embargo, toda la distinción que puede exigirse con razón en otros casos, por ejemplo, en un conocimiento por conceptos, distinción que creo también haber conseguido en la segunda parte de esta obra.

Aquí termino, pues, toda mi ocupación crítica. Voy enseguida a pasar a la doctrinal¹⁰, para arrebatarme en lo posible a mi vejez¹¹ creciente el tiempo en algún modo favorable. Se comprende por sí mismo que en la doctrina no habrá una parte especial para la facultad de juzgar, ya que para esta la crítica toma el lugar de la teoría; pero que siguiendo la división de la filosofía en filosofía teórica y filosofía práctica y la división análoga de la filosofía pura en iguales partes, la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres constituirán aquella ocupación.

[171] BXI INTRODUCCIÓN

DE LA DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA

I

I. DE LA DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA

Sin la filosofía, en cuanto contiene principios del conocimiento de la razón de las cosas por medio de conceptos (y no solamente, como la lógica, principios de la forma^a del pensar en general, sin distinción de los objetos), se divide, como se hace habitualmente, en *teórica* y *práctica*, se procede con razón. Pero entonces deben también los conceptos que asignan sus objetos a los principios de ese conocimiento de la razón, ser específicamente diferentes, porque, de otro modo, no justificaría a ninguna división, la cual supone siempre una contraposición de los principios del conocimiento de la razón perteneciente a las diferentes partes de una ciencia.

Pero no hay más que dos clases de conceptos los que, a su vez, admiten muy diversos principios de la posibilidad de sus objetos, a saber: los *conceptos de la naturaleza* y el *concepto de la libertad*. Ahora bien, los primeros hacen posible un conocimiento *teó* BXII *rico* según principios *a priori*; pero el segundo, en relación a aquéllos, no lleva en sí, en su concepto, más que un principio negativo (de la mera oposición), instaurando, en cambio, principios extensivos¹² para la determinación de la voluntad que por eso se llaman prácticos: Así, se divide con razón la filosofía en dos partes completamente distintas, según los principios, en la *teórica* como *filosofía de la naturaleza*, y la *práctica* como *filosofía moral* (pues así es llamada la legislación práctica de la razón según el concepto de libertad). Pero hasta ahora ha dominado¹³ un gran mal uso de esas expresiones en la división de los diferentes principios, y, con ellos, también de la filosofía: Al tomar por una misma cosa lo práctico según conceptos de la naturaleza y lo práctico según el concepto de la libertad, se ha hecho así, bajo [172] las mismas denominaciones de filosofía teórica y práctica, una división por medio de la cual, en realidad, nada estaba dividido (puesto que ambas partes podían contener principios de una y la misma clase).

La voluntad, como facultad de desear, es una de las diversas causas naturales en el mundo, a saber, aquella que actúa según conceptos, y todo lo que es representado como posible

^a no solamente, como la lógica, principios de la forma] A: no, como la lógica hace, los de la forma

(o necesario) por medio de una voluntad se llama práctico-posible (o necesario). Y ello a diferencia de la posibilidad o necesidad físicas de un efecto, en el cual la **BXIII** causa no es determinada a su causalidad por medio de conceptos, sino, como en la materia sin vida, por mecanismo, y en los animales, por instinto. —Ahora bien, aquí, en relación a lo práctico, queda indeterminado si el concepto que da la regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad.

La última distinción, empero, es esencial, pues si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, entonces los principios son *técnico-prácticos*; pero si es un concepto de la libertad, éstos son entonces *moral-práctico*: Y ya que la división de una ciencia de la razón descansa enteramente sobre la diferencia de los objetos, cuyo conocimiento necesita diferentes principios, resulta que los primeros pertenecerán a la filosofía teórica (como doctrina de la naturaleza), pero los otros^a constituirán por si solos la segunda parte, a saber, la filosofía práctica (como doctrina de las costumbres¹⁴).

Todas las reglas técnico prácticas (es decir, las del arte y de la habilidad en general, o también de la prudencia, como la habilidad de tener influencia sobre los seres humanos y sus voluntades), en cuanto sus principios descansan sobre conceptos, deben contarse sólo como corolarios de la filosofía teórica. Pues ellas conciernen tan sólo a la posibilidad de las cosas según conceptos de la naturaleza, a la cual pertenecen no sólo los medios que en la naturaleza pueden encontrarse para ello, sino incluso la voluntad (como facultad de desear, y por tanto, facultad de la naturaleza), en cuanto puede ser determinada según aquellas reglas por medio de móviles **BXIV**les de la naturaleza. Sin embargo, semejantes reglas prácticas no se llaman leyes (algo así como físicas), sino solamente preceptos; la razón de esto es que la voluntad no entra solamente bajo el concepto de naturaleza, sino también bajo el concepto de libertad, con relación al cual los principios del mismo se llaman leyes, y forman por si solos, con sus consecuencias, la segunda parte de la filosofía, a saber: la practica.

Así como la solución de los problemas de la geometría pura **[173]** no constituye una parte especial de la misma, ni tampoco la agrimensura merece el nombre de geometría práctica, a diferencia de la pura, como una segunda parte de la geometría en general, del mismo modo, y con mayor motivo aun, no puede el arte mecánico o químico de los experimentos o de las

^a los otros] A: los segundos

observaciones ser considerado^a como una parte práctica de la doctrina de la naturaleza. Finalmente, tampoco la economía doméstica, agrícola, del Estado, ni el arte de las relaciones sociales, el precepto^b de la dietética, ni la doctrina general de la felicidad, ni siquiera la contención de las inclinaciones y la victoria sobre los afectos, pueden contarse entre la filosofía práctica o formar totalmente la segunda parte de la filosofía en general, porque todas ellas contienen solamente reglas de la habilidad y, por consiguiente, exclusivamente reglas técnico-prácticas, encaminadas a producir un efecto que es posible según conceptos de la naturaleza de las causas y de los efectos, **BXV** los cuales, por pertenecer a la filosofía teórica, están sometidos^c a esos preceptos como meros corolarios de esta (de la ciencia de la naturaleza), sin poder, por tanto^d, exigir un lugar en una filosofía especial llamada práctica¹⁵. En cambio, los preceptos moral prácticos, que se fundan completamente sobre el concepto de libertad, con total exclusión de los fundamentos de determinación de la voluntad por la naturaleza, constituyen una clase completamente particular de preceptos, que también, como las reglas a las cuales la naturaleza obedece, se llaman sencillamente leyes, pero en vez de descansar, como aquellos, sobre condiciones sensibles, descansarán sobre un principio suprasensible, y, junto a la parte teórica de la filosofía, exigen por completo para sí solos otra parte, bajo el nombre de la filosofía práctica.

Se ve a partir de esto que un conjunto de preceptos prácticos que da la filosofía, no constituye una parte especial de la misma, colocada al lado de la parte teórica, porque sean prácticos, pues podrían serlo, aunque sus principios fueran extraídos totalmente del conocimiento teórico de la naturaleza (como reglas técnico-prácticas), sino porque su principio no se deriva del concepto de la naturaleza, el cual esta condicionado siempre de modo sensible, y descansa, por el contrario, sobre lo suprasensible, que sólo el concepto de libertad da a conocer solo por medio de leyes formales, **BXVI** siendo así moral-prácticos, es decir, no meros preceptos y reglas con tal o cual intención, sino leyes sin referencia previa^e a fines e intenciones.

[174] II. DEL DOMINIO DE LA FILOSOFÍA EN GENERAL

^a ser considerado] agregado de Erdman

^bEl precepto] Kehrach: los preceptos

^c Están sometidos] Agregados de B y C

^d Por tanto] Agregados de B y C

^e Previa] Hartenstein, Windelband, Vörländer: precedente

Tan lejos como se extienda la aplicación de conceptos *a priori* se extiende el uso de nuestra facultad de conocer según principios, y con él la filosofía.

El conjunto de todos los objetos, empero, con los cuales esos conceptos son relacionados, para realizar en lo posible un conocimiento de ellos, puede dividirse según la diversa suficiencia o insuficiencia de nuestras facultades para ese fin.

Los conceptos, en cuanto se relacionan con objetos, y sin considerar si un conocimiento de los mismos es o no posible, tienen su campo, que se determina solamente según la relación que su objeto tiene con nuestra facultad de conocer en general. —La parte de ese campo en la cual un conocimiento es posible para nosotros es un territorio (*territorium*) para esos conceptos y la facultad de conocer requerida para ellos. La parte del territorio donde ellos son legisladores es el dominio (*ditio*) de esos conceptos y de las facultades de conocer que les pertenecen. Los conceptos de experiencia tienen, pues, **BXVII** ciertamente su territorio en la naturaleza, como conjunto de todos los objetos de los sentidos, pero no tienen ningún dominio (sino solamente domicilio, *domicilium*), porque si bien son producidos según ley, no son legisladores, sino que las reglas fundadas sobre ellos son empíricas, y, por tanto, contingentes.

Nuestra facultad completa de conocer tiene dos dominios: el del conceptos de la naturaleza y del concepto de la libertad, pues en ambos es legisladora *a priori*. La filosofía, pues, se divide, según eso, en la teórica y la práctica^a. Pero el territorio sobre el cual está su dominio y se ejerce su legislación continúa siendo sólo el conjunto de los objetos de toda experiencia posible, en cuanto no son considerados más que como meros fenómenos, pues sin eso, una legislación del entendimiento con relación a los mismos no podría ser pensada.

La legislación por medio de conceptos de la naturaleza tiene lugar por medio del entendimiento, y es teórica; la legislación por medio del concepto de libertad tiene lugar por medio de la razón, y es sólo práctica. Solamente en lo práctico puede la razón ser legisladora; en lo que concierne al conocimiento teórico (de la naturaleza), puede tan sólo (como concedora de la ley, por medio del entendimien[175]to) extraer de leyes dadas, mediante inferencias, conclusiones que, no obstante, siguen estando en la naturaleza. Pero, a la inversa, donde hay reglas prácticas, no por eso es la razón **BXVIII** enseguida *legisladora*, pues aquéllas^b pueden también ser técnico-prácticas.

^a en la teórica y la práctica] Agregado de B y C

^b aquellas] A y B: ellas

Entendimiento y razón tienen, pues, dos diferentes legislaciones sobre uno y el mismo territorio de la experiencia, sin que les sea permitido hacerse perjuicio uno a otra. Pues así como el concepto de la naturaleza tiene tan poco influjo en la legislación por medio del concepto de libertad, de igual modo, éste no influye nada en la legislación de la naturaleza. —La posibilidad de pensar, al menos sin contradicción, en el mismo sujeto, la coexistencia de ambas legislaciones y de las facultades que a ellas pertenecen, la demostró la Crítica de la razón pura, aniquilando las objeciones a ella mediante la revelación de la apariencia dialéctica en las mismas¹⁶.

Pero que esos dos dominios diferentes, que continuamente, si bien no en su legislación, aunque si en sus efectos en el mundo de los sentidos, se limitan en modo incesante, no constituyan *uno solo*, proviene de que el concepto de la naturaleza, al representar sus objetos en la intuición, los representa no como cosas en sí mismas, sino como meros fenómenos y, en cambio, el concepto de la libertad representa en su objeto una cosa en sí misma, aunque no lo hace en la intuición y, por tanto, ninguno de los dos puede producir un conocimiento teórico de su objeto como cosa en sí (ni aun del sujeto que piensa) que sería lo suprasensible, bajo lo cual hay que poner, sin duda, la idea de la posibilidad de todos aquellos **BXIX** objetos de la experiencia, siendo, sin embargo, imposible elevarla y extenderla hasta un conocimiento.

Hay, pues, un campo ilimitado, pero también inaccesible, para nuestra facultad total de conocimiento, a saber, el campo de lo suprasensible, en el cual no encontramos territorio alguno para nosotros, y sobre el cual no podemos tener un dominio de conocimiento teórico, ni para los conceptos del entendimiento ni para los de la razón; un campo que, tanto para el uso teórico como para el uso práctico de la razón, tenemos que ocupar con ideas, a las cuales, con relación a las leyes extraídas del concepto de libertad, no podemos dar más que una realidad práctica, y con ello, por tanto, nuestro conocimiento teórico no se extiende en lo más mínimo hacia lo suprasensible.

Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre el dominio del concepto de la naturaleza como lo sensible y el dominio del concepto de **[176]** libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (es decir, por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes sin poder el primero ejercer influjo alguno sobre el segundo; sin embargo éste debe tener un influjo sobre

aquél a saber, el concepto de libertad debe^a realizar en el mundo de los sentidos el fin impuesto por medio de sus leyes, y la naturaleza debe poder pensarse por lo BXX tanto de tal modo que al menos la conformidad a leyes de su forma concuerde con la posibilidad de los fines que se han de realizar en ella según leyes de libertad. —Tiene, pues, que haber un fundamento de la *unidad* de lo suprasensible, que yace en el fundamento de la naturaleza, con aquello que el concepto de libertad contiene de práctico; el concepto de ese fundamento, aunque no se pueda conseguir de él un conocimiento ni teórico ni práctico, y por tanto, no tenga dominio característico alguno, hace posible sin embargo el tránsito del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro.

III. DE LA CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR COMO UN MEDIO DE ENLACE DE LAS DOS PARTES DE LA FILOSOFÍA EN UN TODO

La crítica de las facultades del conocimiento en consideración de lo que pueden éstas realizar *a priori* no tiene propiamente dominio alguno en lo que concierne a los objetos, porque ella no es una doctrina, sino que se propone investigar tan sólo, según el estado de nuestras facultades, si una doctrina es posible por medio de ellas y cómo lo es. Su campo se extiende sobre todas las pretensiones de las mismas para mantenerlas en los límites de su legitimidad. Pero lo que no puede venir en la división de la filosofía, BXXI puede, sin embargo, venir como una parte principal en la crítica de la facultad pura del conocimiento en general, si contiene principios que no le son útiles para un uso teórico ni para un uso práctico.

Los conceptos de la naturaleza que contienen el fundamento de todo conocimiento teórico *a priori*, descansaban sobre la legislación del entendimiento. —El concepto de la libertad, que contiene *a priori* el fundamento de todos los preceptos prácticos incondicionados de modo sensible, descansaba sobre la legislación de la razón. Ambas facultades, pues, además de poder, según la forma lógica, aplicarse a principios, cualquiera que sea su origen, tienen en cada una su propia legislación según el contenido, [177] por encima de la cual^b no hay ninguna otra (*a priori*), y que justifica, por tanto, la división de la filosofía en teórica y práctica.

^a debe] Agregado de B y C

^b Por encima de lo cual] Tachado Erdmann; Rosenkranz: por encima de esto

Sólo en la familia de las facultades de conocer superiores hay, sin embargo, un término medio entre el entendimiento y la razón. Éste es la *facultad de juzgar* de la cual hay motivo para suponer por analogía que contiene en sí igualmente, si no una legislación propia, al menos su propio principio, en todo caso uno subjetivo *a priori*, para buscar leyes, el cual, aunque no posea campo alguno de los objetos como dominio suyo, puede, sin embargo, tener algún territorio y una cierta **BXXII** constitución del mismo, para lo cual, justamente, sólo un principio semejante sería válido.

Pero aquí viene (a juzgar por la analogía) un nuevo fundamento para establecer entre la *facultad de juzgar* y otro orden de nuestras facultades de representación un enlace que parece ser de mayor importancia aún que el del parentesco con la familia de las facultades de conocimiento. En efecto, todas las facultades del alma o capacidades pueden reducirse a tres que no se pueden¹⁷ deducir ya de un fundamento común: la *facultad de conocimiento*, el *sentimiento de placer* y *displacer* y la *facultad de desear**. ¹⁸ y ¹⁹ [178] Para **BXXIII** la facultad de conocer, solamente el

* Cuando hay un motivo para suponer que conceptos usados como principios empíricos están en relación de parentesco con la facultad pura de conocer *a priori*, es útil, a causa de esta relación, tratar de dar de ellos una definición trascendental a saber, por medio de categorías puras en cuanto éstas, por sí solas, presentan ya suficientemente la diferencia del concepto en cuestión con los otros. En esto se sigue el ejemplo del matemático que deja indeterminados los datos empíricos de su problema y trae sólo sus relaciones a la síntesis pura del mismo, bajo los conceptos de la aritmética pura, generalizando de ese modo la solución de los mismos. —Con motivo de un procedimiento semejante (*Crítica de la razón práctica*, pág. 16 del Prólogo —aquí debe estar la nota número 18 pero no es posible insertarla en este lugar) se me ha dirigido un reproche, y se ha censurado la definición de *la facultad de desear como facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones*, porque entonces **BXXIII** los meros *anhelos* serían también deseos, y cada cual se resignaría a no poder por su propio medio producir su objeto. Pero esto no demuestra nada más sino que hay también deseos en el ser humano por los cuales éste se pone en contradicción consigo mismo, al tratar de conseguir la realización del objeto por medio de su sola representación, sin poder, empero, esperar de ello éxito alguno, pues tiene la conciencia de que sus fuerzas mecánicas (si debo llamar así a las no psicológicas), que deben ser determinadas por aquella representación [178] para realizar el objeto (por tanto de manera mediata), o bien no son suficientes para ello, o bien tropiezan con algo imposible, como, por ejemplo, hacer que lo ya ocurrido no hubiera ocurrido (*o mihi praeiteritos.. etc aquí debe estar la nota 19 pero no es posible insertarla en este lugar*), o también, en el caso de la impaciente espera, poder aniquilar el espacio de tiempo hasta el instante deseado. —Si bien en semejantes deseos fantásticos somos conscientes de la insuficiencia de nuestras representaciones (o de su total inutilidad) para ser *causa* de sus objetos, sin embargo, la relación de las mismas como causa y, por tanto, la representación de su *causalidad*, esta contenida en cada *anhelo*, y es visible particularmente cuando éste es un afecto, a saber, *aspiración*. Pues éstos, ensanchando el corazón, construyéndolo y agotando de ese modo las fuerzas, demuestran que éstas son repetidamente puestas en tensión por representaciones, haciendo, sin embargo, que el ánimo, en consideración de la imposibilidad, se suma, sin cesar, en agotamiento. Incluso las oraciones para prevenir grandes y, al parecer, inevitables males, y otros varios medios supersticiosos para conseguir de modo natural fines imposibles, demuestran la relación causal de las representaciones con sus **BXXIV** objetos: relación que ni siquiera por la conciencia de su insuficiencia para efectuarse puede ser excluida del esfuerzo. —Ahora bien, ¿por qué ha sido puesta en nuestra naturaleza la propensión a deseos conscientemente vacíos? Esta es una cuestión antropológico-teleológica. Parece que si no debiéramos determinarnos a la aplicación de la fuerza hasta estar seguros de la suficiencia de nuestra facultad para la producción de un objeto, aquella fuerza permanecería en gran parte inutilizada. Así, ordinariamente, vamos conociendo nuestras fuerzas sólo

entendimiento es legislador cuando aquélla (y esto debe ocurrir cuando se **BXXIV**) la considera por sí, sin mezclarla con la facultad de desear), como facultad de un *conocimiento teórico*, es referida a la naturaleza; sólo en relación a la naturaleza (como fenómeno) nos es posible establecer leyes por medio de conceptos de la naturaleza *a priori*, los cuales son propiamente conceptos puros del entendimiento. —Para la facultad de desear, como facultad superior según el concepto de la libertad, sólo la razón (solamente en la cual este concepto reside) es legisladora *a priori*. —Ahora bien, entre la facultad de conocer y la de desear está **contenido** el sentimiento de placer así como entre el entendimiento y la razón está contenida la facultad de juzgar. Es, pues, de suponer, al menos provisionalmente, que la facultad de juzgar contiene igualmente para sí un principio *a priori* y que, ya que necesariamente placer o displacer van unidos con la facultad de desear (sea que ese **BXXV** placer, como en la inferior, preceda al principio de la misma, o sea que, como en la **[179]** superior, surja de la determinación de la misma, por medio de la ley moral), realiza también un tránsito de la facultad pura del conocer, o sea del dominio de los conceptos de la naturaleza al dominio del concepto de la libertad, del mismo modo que en el uso lógico hace posible el tránsito del entendimiento a la razón.

Así, pues, aunque la filosofía puede sólo dividirse en dos partes principales, la teórica y la práctica, y aunque todo lo que podamos tener que decir sobre el principio propio de la facultad de juzgar deba contarse en su parte teórica, es decir, en el conocimiento de la razón según conceptos de la naturaleza, a pesar de ello, sin embargo, la crítica de la razón pura que, antes de emprender el sistema, y, con relación a su posibilidad, debe establecer todo aquéllo, consta de tres partes: la crítica del entendimiento puro, la de la facultad de juzgar pura y la de la razón pura²⁰, facultades que llamamos puras porque son legisladoras *a priori*.

IV. DE LA FACULTAD DE JUZGAR COMO UNA FACULTAD LEGISLADORA A PRIORI

La facultad de juzgar en general es la facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. **BXXVI** Si lo universal (la regla, el principio, la ley) está dado, la facultad de juzgar

conforme las vamos ensayando. Esta ilusión de los anhelos vacíos es, pues, tan sólo la consecuencia de una bien-hechora organización de nuestra naturaleza^a

^a Esta nota es agregado de B y C.

que subsume bajo él lo particular (incluso cuando como facultad de juzgar trascendental da *a priori* las condiciones solamente en conformidad con las cuales puede subsumirse bajo lo universal), es *determinante*. Pero si sólo lo particular está dado, para el cual ella debe encontrar lo universal, entonces la facultad de juzgar es solamente *reflexionante*²¹.

La facultad de juzgar determinante bajo leyes universales trascendentales que da el entendimiento no hace más que subsumir; la ley que le es prescrita *a priori* y no tiene necesidad, por tanto, de pensar por sí misma en una ley con el fin de poder subordinar lo particular en la naturaleza a lo universal. —Pero hay formas de la naturaleza tan múltiples y, por decirlo así, tantas modificaciones de los conceptos universales^a trascendentales de la naturaleza, que aquellas leyes dadas por el entendimiento puro *a priori* dejan indeterminadas, porque estas leyes conciernen a la posibilidad de una naturaleza (como objeto de los sentidos) en general, que tiene que haber, por tanto, para determinarlas, [180] también leyes que si bien pueden ser, en tanto empíricas, contingentes para la apreciación de *nuestro* entendimiento, tendrán, sin embargo, si hay que llamarlas leyes (como lo exige así el concepto de una naturaleza), que ser consideradas también como necesarias por un principio de la unidad de lo múltiple aunque este principio nos sea desconocido²². —La facultad de juzgar reflexionante que tiene la tarea de ascender de lo particular en la BXXVII naturaleza hacia lo universal, requiere, pues, de un principio que no puede extraer de la experiencia, porque ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empíricos, aunque más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros. La facultad de juzgar reflexionante puede, pues, tan sólo darse a sí misma, como ley, un principio, trascendental semejante, y no tomarlo de otra parte (pues entonces sería facultad de juzgar determinante) ni prescribirlo a la naturaleza, porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige por la naturaleza, y ésta no se^b rige según las condiciones según las cuales nosotros tratamos de adquirir de ella un concepto que, en relación a esas, es totalmente contingente.

Ahora bien, ese principio no puede ser otro más que el siguiente: que como las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, el cual las prescribe a la naturaleza (aunque sólo según el concepto universal de ella como naturaleza), las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado indeterminado por las

^a universales] C: de modo universal

^b Se] Agregado de Erdmann

primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza. No es que, de ese modo, deba admitirse realmente un entendimiento semejante (pues esa **BXXVIII** idea sirve a la facultad de juzgar reflexionante como principio para el reflexionar, y no para el determinar), sino que esa facultad se da, de ese modo, una ley a sí misma y no a la naturaleza²³.

Ahora bien, como el concepto de un objeto, en cuanto contiene al mismo tiempo el fundamento de la realidad de ese objeto, se llama el *fin*, y como la concordancia de una cosa con aquella constitución de las cosas que sólo es posible según fines se llama la *conformidad a fines* de la forma de las mismas^a, resulta entonces que el principio de la facultad de juzgar con relación a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general es la *conformidad a fines de la naturaleza* en su multiplicidad. Esto es, la naturaleza es representada mediante ese **[181]** concepto, como si un entendimiento contuviera el fundamento de la unidad de lo múltiple de sus leyes empíricas.

La conformidad a fines de la naturaleza es, pues, un concepto particular *a priori* que tiene su origen solamente en la facultad de juzgar reflexionante. Pues atribuir a los productos de la naturaleza algo así como una relación de la naturaleza en ellos con fines, es algo que no se puede hacer, tan sólo se puede usar ese concepto para reflexionar sobre ella, refiriéndose al enlace de los fenómenos en ella que es dado según leyes empíricas²⁴. Ese concepto es también completamente distinto de la conformidad a fines práctica (sea del arte humano o también de las costumbres), aunque sea pensado según una analogía con la misma.

BXXIX V. EL PRINCIPIO DE LA CONFORMIDAD A FINES FORMAL DE LA NATURALEZA ES UN PRINCIPIO TRASCENDENTAL DE LA FACULTAD DE JUZGAR

Un principio trascendental es aquél por el cual se representa la condición universal *a priori* bajo la cual solamente cosas pueden llegar a ser objeto de nuestro conocimiento en general. En cambio, un principio se llama metafísico cuando representa la condición *a priori* bajo la cual

^a De las mismas] Windelband: del mismo

solamente objetos cuyo concepto **tiene que ser** dado empíricamente pueden recibir *a priori* una mayor determinación. Así, el principio del conocimiento de los cuerpos como sustancias, y como sustancias mudables, es trascendental cuando se dice con él que su cambio tiene que tener una causa, pero es metafísico si se dice mediante él que su cambio tiene que tener una causa *externa*: porque, en el primer caso, el cuerpo no ha de ser pensado más que mediante predicados ontológicos (conceptos puros del entendimiento), por ejemplo, como sustancia, para conocer *a priori* la proposición; en el segundo, empero, el concepto empírico de un cuerpo (como una cosa móvil en el espacio) debe ponerse en el fundamento de esa proposición, y solamente después, puede considerarse como totalmente *a priori* que el último predicado (el movimiento, únicamente por medio de una causa externa) se atribuya al cuerpo²⁵. —Así, como voy a mostrarlo enseguida, el principio de la **BXXXI** conformidad a fines de la naturaleza (en la multiplicidad de sus leyes empíricas) es un principio trascendental. En efecto, el concepto de los objetos, en cuanto son pensados como estando bajo ese principio no es más que el concepto puro de objetos del conocimiento **[182]**to posible de experiencia en general y no contiene nada empírico. En cambio, el principio de la conformidad a fines práctica que **tiene que ser** pensado en la idea de la *determinación* de una *voluntad* libre sería un principio metafísico, porque el concepto de una facultad de desear como una voluntad **tiene que ser** empíricamente dado (no pertenece a los predicados trascendentales). Ambos principios, sin embargo, no son por ello empíricos, sino principios *a priori*: porque el enlace del predicado con el concepto empírico del sujeto de sus juicios no necesita de experiencia adicional, sino que puede ser considerado como completamente *a priori*.

Que el concepto de una conformidad a fines de la naturaleza pertenece a los principios trascendentales es algo que se puede advertir suficientemente por las máximas de la facultad de juzgar²⁶ que son colocadas *a priori* en el fundamento de la investigación de la naturaleza y que, sin embargo, no se refieren a nada más sino a la posibilidad de la experiencia y, por tanto, del conocimiento de la naturaleza, pero no meramente como naturaleza en general, sino como una naturaleza determinada por una multiplicidad de leyes particulares. —Como sentencias de la sabiduría metafísica²⁷, estas máximas aparecen en el curso de esa ciencia con bastante frecuencia, si bien esparcidas en ocasión de algunas **BXXXII** reglas cuya necesidad no puede mostrarse por conceptos. «La naturaleza toma el camino más corto (*lex parsimoniæ*); no hace tampoco salto alguno, ni en la serie de sus cambios, ni en la combinación de diferentes formas específicas (*lex*

continui in natura): su gran multiplicidad de leyes empíricas es, sin embargo, una unidad bajo pocos principios (*principia præter necessitatem non sunt multiplicanda*²⁸); y otras por el estilo.

Pero si se piensa indicar el origen de esos principios y se ensaya el camino psicológico, éste es totalmente contrario al sentido de aquéllos, pues ellos no dicen lo que ocurre, es decir, según qué regla nuestras facultades de conocer realizan su juego realmente, ni dicen cómo se juzga, sino cómo **tiene que ser** juzgado, y no surge aquella necesidad lógica objetiva, cuando los principios son meramente empíricos. Así pues, la conformidad a fines de la naturaleza para nuestras facultades de conocer y para su uso que evidentemente surge de ellas luminosamente es un principio trascendental de los juicios, y requiere también de una deducción trascendental²⁹ mediante la cual el fundamento para juzgar de ese modo debe buscarse en las fuentes *a priori* del conocimiento.

Encontramos en los fundamentos de la posibilidad de una ex[183]periencia, en primer lugar, algo necesario, **BXXXII** a saber: las leyes universales sin las cuales la naturaleza en general (como objeto de los sentidos) no puede ser pensada, y éstas descansan en las categorías, aplicadas a las condiciones formales de toda intuición posible para nosotros, en cuanto ésta de la misma manera está dada *a priori*. Ahora bien, bajo esas leyes es la facultad de juzgar determinante, pues no tiene que hacer nada más que subsumir bajo leyes dadas. Por ejemplo, dice el entendimiento: Todo cambio tiene su causa (ley universal de la naturaleza); La facultad de juzgar trascendental no tiene ahora nada que hacer más que indicar *a priori* la condición de la subsunción bajo el concepto dado del entendimiento, y ésta es la sucesión de las determinaciones de una y la misma cosa³⁰. Para la naturaleza, empero, en general (como objeto de experiencia posible), se conoce aquella ley como absolutamente necesaria. —Pero Ahora bien, los objetos del conocimiento empírico, aparte de aquella condición formal de tiempo, son además determinados, o, en cuanto se puede juzgar *a priori*, determinables de diferentes modos, de modo que naturalezas específicamente distintas, aparte de lo que tengan de común, como pertenecientes a la naturaleza en general, pueden ser causas en maneras infinitamente diversas, y cada una de estas maneras debe (según el concepto de una causa en general) tener su regla, la cual es ley, y, por tanto, lleva consigo necesidad: aunque nosotros, por la constitución y los límites de nuestras facultades de conocer, no veamos absolutamente **BXXXIII** esa necesidad. En la naturaleza, pues, con relación a sus leyes meramente empíricas, tenemos que pensar una posibilidad de infinitamente diversas leyes que para nuestra inteligencia, por tanto, son contingentes (no pueden

ser conocidas *a priori*) y en cuya relación enjuicamos como contingente la unidad de la naturaleza, según leyes empíricas, y la posibilidad de la unidad de la experiencia como sistema, según leyes empíricas³¹. Pero, sin embargo, una unidad semejante **tiene que ser** presupuesta y aceptada necesariamente, pues de otro modo, una conexión completa de conocimientos empíricos con un todo de la experiencia no tendría lugar, siendo así que las leyes universales de la naturaleza, si bien presentan una conexión semejante entre las cosas según su especie, como cosas de la naturaleza en general, no la presentan empero específicamente como tales seres particulares de la naturaleza. Por eso la facultad de juzgar tiene que aceptar para su propio uso como principio *a priori*, que, como principio a priori para la inteligencia humana, lo contingente en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza contiene una unidad en el enlace de su diversidad un una experiencia posible en sí, unidad insondable para nosotros, pero **[184]** pensable y conforme a ley. Por consiguiente, como la unidad conforme a ley en un enlace que nosotros conocemos ciertamente, en virtud de una intención necesaria (de una necesidad) del entendimiento, pero también, al mismo tiempo, como contingente en sí, es representada como conformidad a fines de los objetos (aquí, de la **BXXXIV** naturaleza) la facultad de juzgar, que es sólo reflexionante con relación a las cosas bajo leyes empíricas posibles (aun por descubrir) debe pensar la naturaleza, con relación a las últimas, según un *principio de la conformidad a fines* para nuestra facultad de conocer, el cual se expresa entonces en las citadas máximas de la facultad de juzgar. Ese concepto trascendental de una conformidad a fines de la naturaleza no es, empero, ni un concepto de la naturaleza ni un concepto de la libertad, porque no añade nada al objeto (de la naturaleza), sino que representa tan sólo la única manera como nosotros hemos de proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza con la intención puesta en una experiencia conexas de modo completo; por consiguiente, representa un principio subjetivo (máxima) de la facultad de juzgar. Por eso también nos sentimos regocijados (propriamente aligerados, después de satisfecha una necesidad), exactamente como si fuera una feliz **casualidad** la que favoreciese nuestra intención, cuando encontramos una unidad sistemática semejante bajo leyes meramente empíricas, aunque tengamos necesariamente que admitir que unidad tal existiera, sin poder, sin embargo, **examinarla** y demostrarla.

Para convencerse de la corrección de esta deducción del concepto de que se trata y de la necesidad de admitirlo como principio trascendental de conocimiento, piénsese sólo en la magnitud de la tarea: A partir de percepciones dadas de una naturaleza que contiene en sí, desde

luego, infinita diversidad de leyes empíricas, BXXXV] hacer una experiencia conexa, tarea que *a priori* yace en nuestro entendimiento. El entendimiento posee ciertamente *a priori* leyes universales de la naturaleza sin las cuales ésta no podría absolutamente ser objeto de una experiencia; pero necesita aún, sin embargo, también además de un cierto orden de la naturaleza en las reglas particulares de la misma, que pueden sólo empíricamente serle conocidas y que, con relación a él, son contingentes. Esas reglas, sin las cuales no tendría lugar paso alguno de la analogía universal de una experiencia posible en general a la particular, tiene que pensárselas el entendimiento como leyes (es decir, como necesarias) pues de otro modo no constituirían orden alguno de la naturaleza, aunque él no conozca su necesidad o no pueda jamás penetrarla. Así, pues, aunque, en relación con los [185] mismos (objetos), nada puede él determinar *a priori*, sin embargo, para buscar esas llamadas leyes empíricas, tiene que poner en el fundamento de toda reflexión sobre las mismas un principio *a priori*, a saber: que un orden cognoscible de la naturaleza es posible según ellas; y ese principio lo expresan las siguientes proposiciones: que en ella hay una subordinación de géneros y especies comprensible para nosotros; que éstos se acercan a su vez unos a otros según^a un principio común para hacer posible un tránsito de uno a otro y, así, a una especie superior; que ya que aparece al principio inevitable para nuestro entendimiento el tener que admitir para la diferencia específica de los efectos de la naturaleza, otros tantos diferentes modos de la BXXXVI] causalidad, puedan ellos, sin embargo, entrar bajo un escaso número de principios, en cuya investigación tenemos que ocuparnos, y así sucesivamente³². Esa concordancia de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento es presupuesta *a priori* por la facultad de juzgar para su reflexión sobre la misma según sus leyes empíricas, reconociéndola el entendimiento como objetiva y contingente a un mismo tiempo y atribuyéndola sólo la facultad de juzgar a la naturaleza como conformidad a fines trascendental (con relación a la facultad de conocer del sujeto), porque nosotros, sin presuponerla, no tendríamos orden alguno de la naturaleza según leyes empíricas y, por tanto, no tendríamos ningún hilo conductor para organizar la experiencia en toda su diversidad ni para la investigación de la misma.

Pues es posible pensar que, prescindiendo de toda la uniformidad de las cosas de la naturaleza según las leyes universales, sin las cuales la forma de un conocimiento de experiencia

^a Según] Agregado de Harteinstein

en general, no podría darse, la diferencia específica de las leyes empíricas de la naturaleza y, con ellas, de sus efectos, podría, sin embargo, ser tan grande que para nuestro entendimiento fuera imposible descubrir en ella un orden aprehensible, dividir sus productos en géneros y especies, para emplear los principios de la explicación y comprensión de los unos para la explicación y la concepción también de los **BXXXVII** otros y hacer así, con una materia tan confusa para nosotros (en realidad sólo infinitamente diversos y no adecuada a nuestra facultad de comprensión) una experiencia conexa.

La facultad de juzgar tiene, pues, también un principio *a priori* para la posibilidad de la naturaleza, pero sólo en consideración subjetiva, en sí, por medio del cual prescribe una ley no a la naturaleza (como autonomía), sino a ella misma^a (como heautonomía)³³, **[186]** para la reflexión sobre aquella y puede llamársele *La ley de la especificación de la naturaleza* en consideración de sus leyes empíricas; y esta ley no la conoce ella *a priori* en la naturaleza, sino que la admite para un orden de la misma, cognoscible para nuestro entendimiento, en la división que ella hace de sus leyes universales, queriendo subordinar a éstas una diversidad de lo particular³⁴. Así pues, si se dice: la naturaleza especifica sus leyes universales según el principio de la conformidad a fines para nuestra facultad de conocer, es decir, para la adecuación con el entendimiento humano en su operación necesaria que es la de encontrar lo universal para lo particular que la percepción le ofrece y encontrar un enlace de lo diferente (general, desde luego, en cada especie) en la unidad del principio; si se dice esto, ni se prescribe por ello una ley a la naturaleza, ni se aprende una de ella por la observación (aunque aquel principio puede ser confirmado por ésta), pues no es un principio de la **BXXXVIII** facultad de juzgar determinante, sino solamente de la reflexionante; se quiere tan sólo que, cualquiera que sea la organización que la naturaleza tenga, según sus leyes universales, sea necesario buscar sus leyes empíricas siguiendo completamente aquel principio y las máximas que en él se fundan, porque solamente en la medida en que él encuentra aplicación podemos progresar en la experiencia con el uso de nuestro entendimiento y adquirir conocimiento.

VI. DEL ENLACE DEL SENTIMIENTO DEL PLACER CON EL CONCEPTO DE LA CONFORMIDAD A FINES DE LA NATURALEZA

^a ella misma] Erdmann: si misma

La concordancia pensada de la naturaleza en la diversidad de sus leyes particulares con nuestras necesidades de encontrar para ella universalidad de los principios, debe, según toda nuestra investigación, ser enjuiciada como contingente y, al mismo tiempo, sin embargo, como indispensable para nuestra necesidad de conocimiento, por tanto como conformidad a fines mediante la cual la naturaleza concuerda con nuestra intención dirigida, empero, tan sólo al conocimiento. —Las leyes universales del entendimiento, que al mismo tiempo son leyes de la naturaleza, son tan necesarias para ésta (aunque nacidas de espontaneidad) como las leyes del movimiento de la materia y su producción no presupone intención alguna con nuestras facultades de conocer, porque nosotros, mediante ellas, sólo adquirimos primero un concepto de lo que sea conocimiento de las BXXXIX cosas (de la naturaleza), [187] y ellas se aplican necesariamente a la naturaleza como objeto de nuestro conocimiento en general. Pero que el orden de la naturaleza según sus leyes particulares, a pesar de toda la diversidad y desigualdad que es al menos posible y que sobrepasa a nuestra facultad de comprensión, sea, sin embargo, realmente adecuado a esta facultad, es, hasta donde podemos ver contingente. Encontrarlo es una ocupación del entendimiento, ocupación conducida con intención hacia un fin necesario del mismo, a saber: poner en ese orden unidad de los principios, y ese fin debe después la facultad de juzgar atribuirlo a la naturaleza, puesto que el entendimiento no puede en ello prescribirle ley alguna.

La consecución de toda^a intención está enlazada con el sentimiento de placer y, si la condición de la primera es una representación *a priori*, como aquí, un principio para la facultad de juzgar reflexionante en general, entonces el sentimiento de placer también está determinado por un fundamento *a priori* y válido para cada cual y es, a saber, sólo la relación del objeto con la facultad de conocer, sin que el concepto de la conformidad a fines se refiera aquí en lo más mínimo a la facultad de desear, diferenciándose así completamente de toda conformidad a fines práctica de la naturaleza.

En realidad, si en la coincidencia de las percepciones con las leyes según conceptos universales de la naturaleza (las categorías), no BXL encontramos ni tampoco podemos encontrar el menor efecto sobre el sentimiento de placer en nosotros, porque en esto el entendimiento procede necesariamente sin intención alguna según su naturaleza, por otra parte,

^a toda] Harteinstein: aquella

en cambio, la unificabilidad descubierta de dos o más leyes empíricas y heterogéneas de la naturaleza bajo un principio que las comprende a ambas es el fundamento de un placer muy notable, a menudo hasta de una admiración, incluso de una tal admiración que no cesa, aunque ya se esté suficientemente familiarizado con el objeto de la misma. Ciertamente es que, en la comprensibilidad de la naturaleza, en su unidad de división^a en géneros y especies, por lo cual tan sólo son posibles los conceptos empíricos que nos sirven para conocerla según sus leyes particulares, no experimentamos ya placer alguno notable; Sin embargo, éste ha existido seguramente en su tiempo y sólo porque la experiencia más común no sería posible sin él, ha ido poco a poco mezclándose con el mero conocimiento y ha venido a no ser ya particularmente notable. —Hay, pues, algo que hace atender en el enjuiciamiento de la naturaleza a la conformidad a fines de la misma para nuestro entendimiento, un estudio que lleva en lo posible las leyes de diversa clase de la misma a otras más altas, aunque siempre empíricas para, [188] cuando ello se realice, sentir placer en esa concordancia con las mismas nuestra facultad de conocer, concordancia que nosotros consideramos como meramente contingente³⁵. En cambio, nos desagradaría por completo una representación de la naturaleza mediante la cual se nos dijera de antemano^b que en la investigación más mínima BXLI^cma, por encima de la experiencia más común, nos hemos de tropezar con una heterogeneidad de sus leyes que hiciera imposible para nuestro entendimiento la unificación de sus leyes particulares bajo otras leyes universales empíricas, porque esto contradice al principio de la especificación subjetivo-conforme a fines de la naturaleza en sus géneros y a nuestra facultad de juzgar reflexionante en la intención de esta última.

Esta presuposición de la facultad de juzgar es así indeterminada sobre la cuestión siguiente, a saber: hasta dónde deba extenderse aquella conformidad a fines ideal de la naturaleza para nuestra facultad de conocer que, si se nos dice que un conocimiento más profundo o más extenso de la naturaleza mediante la observación tiene finalmente que tropezar con una diversidad de leyes que ningún entendimiento humano puede reducir a un principio, estamos, sin embargo, contentos, aunque oiríamos con mayor gusto que otros nos dieran la esperanza de que, cuanto más conociéramos la naturaleza en su interior o pudiéramos compararla con miembros externos hoy desconocidos para nosotros, cuanto más, en suma, progresará nuestra experiencia,

^a Divisiones] C: divisiones

^b dijera de antemano] A y B: predijera

tanto más sencilla en sus principios y acorde la encontraríamos, a pesar de la aparente heterogeneidad de sus leyes empíricas, pues es un **mandato** de nuestra facultad de juzgar el proceder según el principio de la adecuación de la naturaleza a nuestra facultad de conocer tan lejos como ello alcance, sin decidir (porque no es una facultad de juzgar determinante la que nos da esta regla) **BXLII** si tiene sus límites o no, porque si bien podemos determinar límites en lo que se refiere al uso racional de nuestra facultad de conocer, en el campo empírico, en cambio, no es posible una determinación de límites.

VII. DE LA REPRESENTACIÓN ESTÉTICA DE LA CONFORMIDAD A FINES DE LA NATURALEZA

Lo que en la representación de un objeto es meramente subjetivo, es decir lo que constituye su relación con el sujeto y no con el objeto, es la constitución estética de la misma; pero lo que en ella sirve o puede ser utilizado para la determinación del **[189]** objeto (para el conocimiento) es su validez lógica. En el conocimiento de un objeto de los sentidos concurren ambas relaciones. En la representación de los sentidos de las cosas fuera de mí, la constitución del espacio, en donde^a tenemos la intuición de ellas, es lo meramente subjetivo de mi representación de las mismas (por lo cual^b permanece sin decidir lo que ellas puedan^c ser como objetos en sí), y gracias a esa relación el objeto es también por eso pensado meramente como fenómeno; el espacio, empero, prescindiendo de su constitución meramente subjetiva es, sin embargo, al mismo tiempo, un elemento del conocimiento de las cosas como fenómenos. La *sensación* (aquí, la externa) expresa lo meramente subjetivo de nuestras representaciones **BXLIII** de las cosas fuera de nosotros, pero propiamente lo material (real) de las mismas (mediante lo cual algo existente es dado), así como el espacio expresa la mera forma *a priori* de la posibilidad de su intuición; y, sin embargo, se usa aquélla para el conocimiento de los objetos fuera de nosotros.

Sin embargo, aquello subjetivo en una representación, lo que *no puede de ningún modo llegar a ser un elemento de conocimiento*, es el *placer* o el *displacer* que con ella va unido, pues mediante ellos no conozco nada en el objeto de la representación, aunque ellos puedan ser el

^a donde] A: en el cual

^b cual] A. mediante lo cual

^c puedan] agregado de B y C

efecto de algún conocimiento³⁶. Ahora bien, la conformidad a fines de una cosa en tanto que está representada en la percepción, no es propiedad alguna del objeto mismo (pues una cualidad semejante no puede ser percibida), aunque puede ser inferida de un conocimiento de las cosas. La conformidad a fines, pues, que precede al conocimiento de un objeto y que, sin querer usar la representación del mismo para un conocimiento, va, sin embargo, unida inmediatamente con ella, es lo subjetivo de la misma, lo cual no puede llegar a ser elemento alguno de conocimiento. Así, el objeto es entonces denominado conforme a fines³⁷ sólo porque su representación está inmediatamente unida con el sentimiento del placer y esta representación misma es una representación estética de la conformidad **BXLIV** a fines. Se plantea así solamente la pregunta de si en general habría, una representación semejante de la conformidad a fines.

Cuando con la simple aprehensión (*aprehesio*) de la forma de un objeto de la intuición, sin relación de la misma con un concepto para un conocimiento determinado, va unido placer, entonces la representación es referida por eso no al objeto sino solamente al sujeto y el placer no puede expresar así más que la adecuación del mismo con las facultades de conocer³⁸ que están en juego en la facultad **[190]** de juzgar reflexionante, y en tanto en que lo están, en ello, se trata solamente una conformidad a fines del objeto subjetiva y formal. En efecto, no puede darse nunca aprehensión alguna de las formas en la facultad de la imaginación sin que la facultad de juzgar reflexionante, aun sin intención, la compare al menos con su facultad de referir intuiciones a conceptos. Ahora bien, cuando en esa comparación la facultad de la imaginación (como facultad de las intuiciones *a priori*) se pone, sin intención, en concordancia con el entendimiento como facultad de los conceptos por medio de una representación dada y se despierta mediante ello un sentimiento de placer, entonces el objeto **tiene que ser** considerado como conforme a fines para la facultad de juzgar reflexionante. Semejante juicio es un juicio estético sobre la conformidad a fines del objeto que no se funda sobre ningún concepto existente del objeto ni crea tampoco uno del mismo. La forma de tal objeto^a (no lo **BXLV** material de su representación, como sensación) se enjuicia en la mera reflexión sobre la misma (sin una intención puesta en un concepto que se deba adquirir de él), como el fundamento de un placer en la representación de un objeto semejante, con cuya representación este placer es juzgado como necesariamente unido y, consiguientemente, no sólo para el sujeto^b que aprehende aquella forma, sino para todo juzgante

^a la forma de tal objeto] A: un objeto, cuya forma

^b sujeto] Erdmann: válido para el sujeto

en general. El objeto se llama entonces bello y la facultad de emitir juicios según un placer semejante (consiguientemente universalmente válida) se llama el gusto. En efecto, ya que el fundamento del placer se encuentra tan sólo en la forma del objeto para la reflexión en general, por tanto no en una sensación del objeto ni en relación con un concepto que contenga alguna intención, resulta así que es solamente con la conformidad a leyes en el uso empírico de la facultad de juzgar en general (unidad de la facultad de la imaginación con el entendimiento) en el sujeto valen de modo con lo que concuerda la representación del objeto en la reflexión cuyas condiciones *a priori* valen de modo universal; y ya que esa concordancia del objeto con las facultades^a del sujeto es contingente, ella produce entonces la representación de una conformidad a fines de aquél en relación con las facultades de conocer del sujeto.

Ahora bien, este es un placer que, como todo placer o displacer no producido por el concepto de libertad (es decir, mediante la determinación antecedente de la facultad superior **BXLVI** de desear mediante razón pura), no puede jamás ser considerado como unido necesariamente por conceptos con la representación de un objeto³⁹, sino que debe siempre ser conocido solamente como ligado con ésta mediante una **[191]** percepción reflexionada y, consiguientemente, como todos los juicios empíricos, no puede declarar ninguna necesidad objetiva ni plantear una pretensión de validez *a priori*. Pero el juicio de gusto no tiene más pretensión, como todos los demás juicios empíricos, que la de ser válido para cada cual, lo que, prescindiendo de la contingencia interna del mismo, siempre es posible. Lo extraño y anormal está en que no es un concepto empírico, sino un sentimiento de placer (por tanto ningún concepto), lo que por medio del juicio de gusto, y exactamente como si fuera un predicado enlazado con el conocimiento del objeto, se exige, sin embargo, a cada cual y tiene que estar unido a la representación del mismo.

Un juicio singular de experiencia, por ejemplo el de quien percibe en un cristal de roca una gota de agua en movimiento, exige con razón que cualquier otro deba encontrarlo de la misma manera porque este juicio se ha formulado según las condiciones universales de la facultad de juzgar determinante bajo las leyes de una experiencia posible en general. Del mismo modo, quien siente placer en la mera reflexión sobre la forma de un objeto, sin consideración de un concepto, **BXLVII** pretende con razón, aunque este juicio sea un juicio de modo empírico y

^a las facultades] Rosenkranz: la facultad

un^a juicio singular, plantea con derecho la pretensión para la aprobación de cada cual porque el fundamento de este placer se encuentra en la condición universal, aunque subjetiva, de los juicios reflexionantes, la concordancia conforme a fines de un objeto (sea producto de la naturaleza o del arte) con la relación de las facultades de conocer entre sí, que son^b exigidas para todo conocimiento empírico (la facultad de la imaginación y el entendimiento). El placer, pues, en el juicio de gusto depende ciertamente de una representación empírica y no puede ser unido *a priori* con concepto alguno (no se puede *a priori* determinar qué objeto será conforme al gusto o no, pues éste hay que probarlo); pero ese placer es, sin embargo, el fundamento de la determinación de ese juicio por el hecho de que se es consciente de que él descansa solamente sobre la reflexión y las condiciones universales, aunque solamente subjetivas, de la concordancia de la misma con el conocimiento de los objetos en general para **el cual** la forma del objeto posee una conformidad a fines.

Ésta es la causa por la cual los juicios del gusto son sometidos también a una crítica según su posibilidad, pues ésta presupone un principio *a priori*, aunque este principio no es ni un principio de conocimiento [192] para el entendimiento ni uno práctico para la voluntad y, por tanto, no es *a priori* determinante.

BXLVIII Pero la receptividad de sentir un placer de la reflexión sobre la forma de las cosas (de la naturaleza, tanto como del arte) designa no sólo una conformidad a fines de los objetos en relación con la facultad de juzgar reflexionante conforme al concepto de la naturaleza en el^c sujeto sino también, y a la inversa, una conformidad a fines del sujeto con relación a los objetos, según su forma, e incluso según su falta de forma, de acuerdo al concepto de libertad; por eso ocurre que el juicio estético está^a referido como juicio de gusto no sólo a lo bello, sino también a lo *sublime* como nacido de un sentimiento del espíritu a lo sublime; y así, esta crítica de la facultad de juzgar estética tiene que dividirse en dos partes principales correspondientes⁴⁰.

VIII. DE LA REPRESENTACIÓN LÓGICA DE LA CONFORMIDAD A FINES DE LA NATURALEZA

^a Un] falta en B y C

^b Son] Kant: es (corrección según Erdmann)

^c en el] Erdmann: del

En un objeto dado en la experiencia la conformidad a fines puede ser representada: o a partir de un fundamento meramente subjetivo, como concordancia de su forma en la aprehensión (*apprehesio*) del objeto antes de todo concepto con las facultades de conocer, para que la intuición con conceptos se una a un conocimiento en general, o bien a partir de un fundamento objetivo, como concordancia de su forma con la posibilidad de la cosa misma según un concepto de ésta que **BXLIX** precede y contiene el fundamento de esa forma. Hemos visto que la representación de la conformidad a fines de la primera clase descansa sobre el placer inmediato en la forma del objeto en la mera reflexión sobre ella; la de la conformidad a fines de la segunda clase, como no refiere la forma del objeto a las facultades de conocer del sujeto en la aprehensión de la misma, sino a un determinado conocimiento del objeto bajo un concepto dado, no tiene nada que ver con el sentimiento de placer en las cosas sino con el entendimiento en el enjuiciamiento de las mismas. Cuando el concepto de un objeto está dado, la tarea de la facultad de juzgar consiste en el uso de éste para el conocimiento en la **exhibición** (*exhibitio*), es decir, en colocar al lado del concepto una intuición correspondiente sea que esto ocurra mediante nuestra propia facultad de la imaginación, como en el arte, **[193]** cuando realizamos el concepto previamente concebido de un objeto, que es para nosotros un fin, o sea mediante la naturaleza, en la técnica de la misma (como en los cuerpos organizados), cuando ponemos en su fundamento nuestro concepto de fin para el enjuiciamiento de su producto, en cuyo caso no sólo es representada la *conformidad a fines* de la naturaleza en la forma de la cosa, sino que este mismo producto suyo lo es como *fin de la naturaleza*. —Aunque nuestro concepto de una conformidad a fines subjetiva de la naturaleza en sus formas según leyes empíricas no es, de ninguna manera, un concepto de un objeto, sino solamente un principio de la facultad de juzgar, para crearse conceptos en esa enorme **diversidad** (poder orientarse en ella), atribuimos aquí, sin embargo, a la naturaleza, por decirlo así, una relación con nuestra facultad de conocer según la analogía de un fin; y así podemos considerar la *belleza de la naturaleza* como **exhibición** del concepto de la conformidad a fines formal (meramente subjetiva) y los *fines de la naturaleza* como **exhibición** del concepto de una conformidad a fines real (objetiva), juzgando nosotros la primera mediante el gusto (estéticamente, por medio del sentimiento de placer), y la segunda mediante entendimiento y razón (lógicamente, según conceptos).

^a Está] Agregado de Windelband; Erdmann: están

Sobre esto se funda la división de la crítica de la facultad de juzgar en *estética* y *teleológica*, comprendiendo en la primera la facultad de enjuiciar la conformidad a fines formal (también llamada subjetiva) mediante el sentimiento de placer o displacer, y en la segunda la facultad de enjuiciar la conformidad a fines real (objetiva) de la naturaleza mediante el entendimiento y la razón.

En una crítica de la facultad de juzgar la parte que contiene la facultad de juzgar estética le pertenece a ella esencialmente, porque sola ésta contiene un principio que la facultad de juzgar pone completamente *a priori* en el fundamento de su reflexión sobre la naturaleza, a saber, el de una conformidad a fines formal de la naturaleza según sus leyes particulares (empíricas) para nuestra facultad de conocer, sin **BLI** la cual el entendimiento no podría encontrarse en ella. En cambio, no se puede dar un fundamento *a priori*, ni incluso indicar la posibilidad de extraerlo del concepto de una naturaleza como objeto de la experiencia en general al igual que en lo particular, de que haya fines objetivos de la naturaleza, es decir, cosas que son posibles solamente como fines de la naturaleza. Solamente la facultad de juzgar, sin contener en sí para ella principio alguno *a priori*, contiene^a la regla para, en los casos que se presenten (de ciertos productos), hacer uso, para propósitos de la razón, del concepto de los fines después de que aquel principio trascendental **[194]** ha preparado ya al entendimiento para aplicar a la naturaleza el concepto de un fin (al menos, según la forma).

Pero el principio fundamental trascendental de representarse una conformidad a fines de la naturaleza en relación subjetiva con nuestra facultad de conocer en la forma de una cosa, como un principio del enjuiciamiento de la misma, deja completamente indeterminado dónde y en qué casos debo realizar el enjuiciamiento como un producto según un principio de la conformidad a fines, o más bien sólo según leyes universales de la naturaleza, y deja a la facultad de juzgar estética la misión de determinar en el gusto la adecuación de la cosa (de su forma) con nuestras facultades de conocer (en cuanto a la facultad de juzgar estética decide, no por concordancia con conceptos, sino por el sentimiento). En cambio, la facultad de juzgar **BLII** usada teleológicamente da las condiciones determinadas bajo las cuales algo (por ejemplo, un cuerpo organizado) **tiene que ser** enjuiciado según la idea de un fin de la naturaleza, pero no puede aducir ningún principio fundamental extraído del concepto de naturaleza como objeto de la

^a Contiene] Kant: contenía (corrección según Windelband)

experiencia para atribuirle *a priori* una relación a fines y admitir, aun indeterminadamente, semejantes fines en la experiencia real en tales productos; el fundamento de lo cual^a está en que hay que disponer muchas experiencias particulares y considerarlas bajo la unidad de su principio para poder, sólo empíricamente, conocer en un cierto objeto una conformidad a fines objetiva. – La facultad de juzgar estética es, pues, una facultad particular de enjuiciar cosas según una regla, pero no según conceptos. La teleológica no es facultad particular alguna, sino sólo la facultad de juzgar reflexionante en general en cuanto procede, como en todo lo que es conocimiento teórico, según conceptos, pero refiriéndose a ciertos objetos de la naturaleza según principios particulares, a saber: los de una facultad de juzgar meramente reflexionante que no determina objetos; y así, según su aplicación, pertenece a la parte teórica de la filosofía y debe constituir una parte especial de la crítica a causa de esos principios particulares que no son determinantes como deben serlo en una doctrina. La facultad de juzgar estética, en cambio, no aporta nada para el conocimiento de sus objetos y así debe encontrar sitio *solamente* en la crítica del sujeto juzgante y de las BLIII facultades de conocer del mismo en cuanto son capaces de tener principios *a priori* cualquiera sea el uso (teórico o práctico) que éstos puedan por demás tener y esta crítica es la propedéutica de toda filosofía.

[195] IX. DEL ENLACE DE LAS LEGISLACIONES DEL ENTENDIMIENTO Y DE LA RAZÓN POR MEDIO DE LA FACULTAD DE JUZGAR

El entendimiento es legislador *a priori* de la naturaleza como objeto de los sentidos para un conocimiento teórico de la misma en una experiencia posible. La razón es legisladora *a priori* de la libertad y su propia causalidad como lo suprasensible en el sujeto para un conocimiento incondicionado-práctico. El dominio del concepto de la naturaleza bajo una legislación y el del concepto de la libertad, bajo la otra, están apartados completamente de todo influjo recíproco que (cada uno según sus leyes fundamentales) pudieran^b tener uno sobre otro por el gran abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos. El concepto de la libertad no determina nada referente al conocimiento teórico de la naturaleza; el concepto de la naturaleza, igualmente, nada referente a las leyes prácticas de la libertad; en tal sentido es, pues, BLIV imposible construir un puente de

^a de lo cual] A: de esto

^b Pudieran] C: pueden

uno a otro dominio. –Pero si bien los fundamentos de determinación de la causalidad según el concepto de libertad (y de la regla práctica que él contiene) no están puestos en la naturaleza y lo sensible no puede determinar lo suprasensible en el sujeto, sin embargo, lo contrario (no ciertamente refiriéndose al conocimiento de la naturaleza, aunque sí a las consecuencias que lo suprasensible puede tener en lo sensible) es posible y está ya contenido en el concepto de una causalidad mediante libertad cuyo efecto, según sus leyes formales, debe ocurrir en el mundo y ello aunque la palabra *causa*, empleada para lo *suprasensible*, signifique solamente el *fundamento* para determinar la causalidad de las cosas de la naturaleza para un efecto conforme con sus propias leyes de la naturaleza, pero al mismo tiempo en concordancia con el principio formal de las leyes de la razón. Si bien no se puede ver la posibilidad de ello por lo menos se puede rechazar con suficiente fuerza la objeción de una supuesta contradicción.^a —El efecto según el BLV concepto de la libertad es el [196] fin final; éste (o su fenómeno en el mundo de los sentidos) debe existir. Para ello se presupone la condición de la posibilidad del mismo en la naturaleza (del sujeto, como ser de los sentidos, a saber, como ser humano). Aquello que la presupone *a priori* y sin referencia alguna a lo práctico, la facultad de juzgar, proporciona el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica^a, de la conformidad con leyes según la primera al fin final según la segunda y proporciona ese concepto en el concepto de una *conformidad a fines* de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real.

El entendimiento, por medio de la posibilidad de sus leyes *a priori* para la naturaleza, da una prueba de que BLVI ésta sólo es conocida por nosotros como fenómeno y, por tanto, al mismo tiempo, da una indicación de un sustrato suprasensible de la misma, pero lo deja completamente *indeterminado*. La facultad de juzgar proporciona, mediante su principio *a priori*

^a Una de las varias supuestas contradicciones que se reprochan a esta completa separación de la causalidad de la naturaleza y de la causalidad por la libertad es la de que, al hablar yo de los *obstáculos* impedimentos que la naturaleza pone a la causalidad según leyes de libertad (las morales) o de su *promoción* a través de la misma, concedo a la primera una *influencia* sobre la segunda. Pero, si [196] se quiere tan sólo entender lo dicho, la mala interpretación BLV se evita fácilmente. La resistencia o la promoción no es entre la naturaleza y la libertad, sino entre la primera como fenómeno y los *efectos* de la segunda como fenómenos en el mundo de los sentidos; e incluso la causalidad de la libertad (de la razón pura y práctica) es la causalidad de una causa de la naturaleza que le está sometida (del sujeto, como ser humano, consiguientemente considerado como fenómeno) de cuya *determinación* lo inteligible, que es pensado bajo la libertad, contiene el fundamento en un modo por lo demás inexplicable (igual que aquello mismo que constituye el substratum suprasensible de la naturaleza).

del enjuiciamiento de la naturaleza según leyes particulares posibles de la misma, a su sustrato suprasensible (en nosotros tanto como fuera de nosotros) *determinabilidad por medio de la facultad intelectual*. Ahora bien, la razón le da, por medio de su ley práctica *a priori*, la *determinación*; y así hace posible la facultad de juzgar el tránsito del dominio del concepto de la naturaleza al del concepto de libertad.

Con relación a las facultades del alma en general en cuanto éstas son consideradas como superiores, es decir, como las que contienen una autonomía, es, para la *facultad de conocer* (la teórica de la naturaleza), el entendimiento el que contiene los principios *constitutivos a priori*; para el *sentimiento de placer y displacer* es la facultad de juzgar, independientemente de conceptos y sensaciones que se refieren a la determinación de la *facultad de [197] desear* y, por tanto, pudieran ser inmediatamente prácticos; para la *facultad de desear* es la razón la cual, sin la mediación de placer alguno, venga de donde viniere, es práctica y determina para la misma, como facultad superior, el fin final que lleva consigo la satisfacción intelectual pura en el objeto. —El concepto de la facultad de juzgar de **BLVII** una conformidad a fines de la naturaleza pertenece aun a los conceptos de naturaleza, pero solamente como principio regulativo de la facultad de conocer, aunque el juicio estético sobre ciertos objetos (de la naturaleza o del arte) que lo ocasionan sea un principio constitutivo en relación al sentimiento de placer o displacer. La espontaneidad en el juego de las facultades del conocimiento, cuya concordancia contiene el fundamento de ese placer, hace el concepto pensado apto en sus consecuencias para la mediación del enlace del dominio del concepto de la naturaleza con el del concepto de la libertad al favorecer al mismo tiempo la receptividad del ánimo para el sentimiento moral. —La tabla siguiente puede facilitar una visión de conjunto de todas las facultades superiores según su unidad sistemática:^{b41}

^a la razón pura y práctica] A: la razón pura práctica

^b Se ha encontrado digno de reflexión que mis divisiones en la filosofía pura casi siempre son tripartitas. Pero esto reside en la naturaleza de la cosa. Si una división ha de hacerse *a priori*, o ha de ser *analítica*, según el principio de contradicción, y en este caso consta siempre de dos partes (*quodlibet ens est aut A, aut non A*), o ha de ser *sintética*, y en este caso ha de ser sacada de *conceptos a priori* (no, como en la matemática, de la intuición, que corresponde *a priori* al concepto), tiene la división necesariamente que ser una tricotomía, según las exigencias de la unidad sintética en general, que son, a saber: 1) Condición, 2) Un condicionado, 3) El concepto que surge de la unificación de lo condicionado con su condición. (Aquí entra la nota 41 pero no se puede insertar en este lugar).

[198] BLVII TABLA DE LAS FACULTADES SUPERIORES DEL ALMA

<i>Facultades totales del ánimo</i>	<i>Facultades de conocer</i>	<i>Principios a priori</i>	<i>Aplicación</i>
Facultad de conocer	Entendimiento	Conformidad a leyes	a la naturaleza
Sentimiento de placer y displacer	Facultad de el enjuiciamiento	conformidad a fines	al arte
Facultad de desear	Razón	Fin final	a la libertad

[199]BLX DIVISIÓN DE LA OBRA ENTERA

PRIMERA PARTE

CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR ESTÉTICA

PRIMERA SECCIÓN

ANALÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR ESTÉTICA

PRIMER LIBRO

ANALÍTICA DE LO BELLO

SEGUNDO LIBRO

ANALÍTICA DE LO SUBLIME

SEGUNDA SECCIÓN

DIALÉCTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR ESTÉTICA

BLX SEGUNDA PARTE

CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLÓGICA

PRIMER APARTADO

ANALÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLÓGICA

SEGUNDO APARTADO

DIALÉCTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLÓGICA

APÉNDICE

DOCTRINA DEL METODO DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLÓGICA

**B1 [201] PRIMERA PARTE DE LA CRÍTICA DE LA FACULTAD DE
JUZGAR**

CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR ESTÉTICA

B3 [203] PRIMERA SECCIÓN

ANALÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR ESTÉTICA

PRIMER LIBRO

ANALÍTICA DE LO BELLO⁴²

PRIMER MOMENTO

DEL JUICIO DE GUSTO¹ SEGÚN LA PROPIEDAD

§1. *El juicio de gusto es estético*

Para distinguir si algo es bello o no referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento sino, mediante la facultad **B4** de la imaginación (unida quizá con el entendimiento) al sujeto y al sentimiento de placer o de displacer del mismo. El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento, por tanto no es lógico, sino estético, entendiendo por esto aquél cuyo fundamento de determinación no puede ser *de otra manera* sino *subjetivo*. Toda relación de las representaciones, incluso las de las sensaciones⁴³, puede, empero, ser objetiva (y esta relación significa entonces lo real de una representación empírica); mas no la relación con **[204]** el sentimiento de placer y displacer mediante la cual no se designa nada en el objeto, sino que en ella el sujeto se siente a sí mismo como él es afectado por la representación⁴⁴.

Considerar con la facultad de conocer un edificio regular, conforme a un fin (sea en una especie distinta o confusa de representación), es algo completamente distinto a ser consciente de esa representación con la sensación de la satisfacción. La representación en este caso es totalmente referida al sujeto y por cierto al sentimiento de la vida⁴⁵ del mismo bajo el nombre de sentimiento de placer o displacer; ello funda una facultad totalmente particular de discernimiento y de enjuiciamiento⁴⁶ que no añade nada al conocimiento sino que **B5** se limita a poner la

¹ La definición del gusto que se pone aquí como fundamento es: que el gusto es la facultad de enjuiciamiento de lo bello. Pero lo que se exija para llamar bello un objeto debe descubrirlo el análisis de los juicios del gusto. Los momentos a los que esa facultad de juzgar atiende en su reflexión los he **B4** buscado guiándome por las funciones lógicas del juzgar (pues en los juicios del gusto está contenida siempre, a pesar de todo, una relación con el entendi-

representación dada en el sujeto frente a la facultad total de las representaciones, de lo cual el ánimo⁴⁷ es consciente en el sentimiento de su estado. Representaciones dadas en un juicio pueden ser empíricas (por tanto, estéticas); pero el juicio que se formula por medio de ellas es lógico cuando aquéllas sólo en el juicio son referidas al objeto. Pero, a la inversa, aunque las representaciones dadas fueran completamente racionales, si en un juicio estuvieran solamente referidas al sujeto (a su sentimiento), éstas son^a entonces siempre estéticas.

§2. *La satisfacción que determina el juicio de gusto es totalmente desinteresada*⁴⁸

Se llama interés a la satisfacción⁴⁹ que unimos con la representación de la existencia de un objeto. Semejante interés está, por tanto, siempre en relación con la facultad de desear, sea como fundamento de determinación de la misma, sea por lo menos como necesariamente unida a ese fundamento de determinación. Ahora bien, cuando se trata de la pregunta de si algo es bello, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa o solamente puede importar algo a nosotros o a algún otro, sino de cómo la enjuiciamos en la mera consideración (intuición o reflexión⁵⁰). Si alguien me pregunta si encuentro bello el palacio que **B6** tengo ante mis ojos, puedo seguramente decir: No me gustan las cosas que no están hechas más que para mirarlas con la boca abierta o bien, como aquel sachem iroqués, a quien nada en París gustaba tanto como las tabernas⁵¹; puedo también, declamar contra la vanidad de los grandes, a la manera rousseauista^b; que malgastan el sudor del pueblo en cosas tan superfluas⁵²; puedo, **[205]** finalmente, convencerme fácilmente de que si me encontrase en una isla desierta, sin esperanza de volver jamás con los seres humanos y si pudiese, con mi solo deseo, levantar mágicamente un edificio magnífico semejante, no me tomaría siquiera ese trabajo teniendo ya una cabaña que fuera para mí suficientemente cómoda. Todo eso puede concedérseme y a todo puede asentirse, pero no se trata ahora de ello. Se quiere saber tan sólo si la mera representación del objeto va acompañada en mí de satisfacción, por muy diferente que me sea lo referido a la existencia del objeto de esa representación. Se ve fácilmente que cuando digo que un objeto es *bello* y muestro tener gusto,

miento). He tratado primero de los de la cualidad, porque el juicio estético sobre lo bello se refiere primeramente a ella.

^a éstas son] Vörländer: este es

^b declamar contra la vanidad de los grandes como Rousseau] C: como Rousseau declamar contra la vanidad de los grandes

me refiero a lo que de esa representación haga yo en mí mismo y no a aquello en que dependo de la existencia del objeto. Cada cual debe confesar que el juicio sobre la belleza en el que se mezcla el menor interés es muy parcial y no es un juicio de gusto puro. No hay que estar preocupado en lo más mínimo de la existencia de la cosa, **B7** sino permanecer totalmente indiferente, en la consideración de ella, para hacer el papel de juez en cosas del gusto.

Pero esta proposición, que es de una importancia capital, no podemos dilucidarla mejor más que oponiendo a la pura satisfacción desinteresada² en el juicio de gusto aquélla otra que va unida con interés, sobre todo si podemos estar seguros, al mismo tiempo, de que no hay más clases de interés que las que ahora vamos a citar.

§3. La satisfacción en lo *agradable* está unida con interés

*Agradable es aquello que place a los sentidos en la sensación*⁵³. Aquí se presenta ahora mismo la ocasión de censurar y hacer notar una confusión muy habitual de la doble significación que la palabra sensación puede tener. Toda satisfacción (se dice o se piensa) es ella misma sensación (de un placer). Por tanto, **[206]** todo **B8** lo que place, justamente en lo que place, es agradable (y, según los diferentes grados, o también relaciones con otras sensaciones agradables, es *gracioso, amable, deleitable, regocijante*, etcétera). Pero si se admite esto, entonces las impresiones de los sentidos que determinan la inclinación, o los principios fundamentales de la razón que determinan la voluntad, o las meras^a formas reflexionadas de la intuición que determinan la facultad de juzgar, son totalmente idénticos en lo que se refiere al efecto sobre el sentimiento de placer. En efecto, éste sería la agradabilidad en la sensación de su estado; y como, en último término, toda elaboración de nuestras facultades tiende a lo práctico y unificarse allí como en su meta, no podríamos atribuir a esas facultades otra apreciación de las cosas y de su valor que la que consiste en el deleite que las cosas prometen. La manera cómo ellas lo consigan no importa finalmente nada; y como sólo la elección de los medios puede establecer aquí una diferencia, resulta que los seres humanos podrían acusarse recíprocamente de locura o falta de

² Un juicio sobre un objeto de la satisfacción puede ser totalmente *desinteresado*, y, sin embargo, muy *interesante*, es decir, no fundarse en interés alguno, pero producir un interés; así son todos los juicios morales puros. Pero los juicios de gusto no fundamentan, en sí, tampoco interés alguno. Sólo en la sociedad viene a ser *interesante* tener gusto, y de esto se mostrará el fundamento a continuación.

^a Meras] Erdmann: meramente

entendimiento, pero nunca de bajeza y malicia porque todos, cada uno según su modo de ver las cosas, corren hacia una misma meta que para cada uno es el deleite.

Cuando una determinación del sentimiento de placer o de displacer es llamada sensación, esta expresión significa algo muy distinto de cuando llamo sensación a la representación de una cosa (por medio de los sentidos, como una receptividad perteneciente a la facultad de B9 conocer^a). En efecto, en el último caso la representación se refiere al objeto, pero en el primero, sólo al sujeto, sin servir a conocimiento alguno, ni siquiera a aquel por el cual el sujeto se conoce a sí mismo.

Pero entendemos en la explicación anterior bajo la palabra sensación una representación objetiva de los sentidos; y para no correr ya más el peligro de ser mal interpretado vamos a dar el nombre, por lo demás usual, de sentimiento a lo que tiene siempre que permanecer subjetivo y no puede de ninguna manera constituir una representación de un objeto. El color verde de los prados pertenece a la sensación *objetiva*, como percepción de un objeto de los sentidos; la agradabilidad del mismo, empero, pertenece a la sensación *subjetiva* mediante la cual ningún objeto puede ser representado, es decir, al sentimiento, mediante el cual el objeto es considerado como objeto de la satisfacción (que no es conocimiento del mismo).

Ahora bien, del hecho de que mi^b juicio sobre un objeto por el cual [207] declaro éste agradable expresa un interés en el mismo, se ve claramente que mediante la sensación se mantiene vivo un apetito por objetos semejantes; la satisfacción, por tanto, presupone no el mero juicio sobre aquél, sino la relación de su existencia con mi estado en cuanto éste es afectado por semejante objeto. De aquí que se diga de lo agra B10 dable no sólo que *place*, sino que *deleita*. No es una mera aprobación la que le dedico, sino que por él se produce una inclinación; y a lo que es agradable en modo vivísimo está tan lejos de pertenecer un juicio sobre la constitución del objeto que aquellos que buscan como fin sólo el goce (pues esta es la palabra con la cual se expresa el elemento íntimo del deleite) se dispensan gustosos de todo juzgar^c.

§4. La satisfacción en lo *bueno* está unida con interés

^a a la facultad de conocer] A: al conocimiento

^b Mi] Hartenstein: un

^c Juzgar] Hartenstein: juicio

Bueno es lo que, por medio de la razón, mediante el mero concepto, place. Llamamos *bueno para algo* (lo útil), a lo que place sólo como medio; *bueno en sí*, en cambio, a lo que place por sí mismo. En ambos está contenido siempre el concepto de un fin, por tanto la relación de la razón con el querer (al menos posible) y, consiguientemente, una satisfacción en la existencia de un objeto o de una acción, es decir, un cierto interés.

Para encontrar que algo es bueno tengo que saber siempre qué clase de cosa deba ser el objeto, es decir, tener un concepto del mismo. Para encontrar en ese objeto belleza no tengo necesidad de eso. Flores, dibujos libres, trazos que se cruzan sin intención, **B11** lo que llamamos follaje, no significan nada, no dependen de ningún concepto determinado y, sin embargo, placen. La satisfacción en lo bello tiene que depender de la reflexión sobre un objeto, la cual conduce a cualquier concepto (sin determinar cuál), y por esto se distingue también de lo agradable, que descansa totalmente sobre la sensación.

Cierto es que lo agradable y lo bueno parecen, en muchos casos, ser lo mismo. Se dirá así comúnmente que todo deleite (sobre todo, el duradero) es bueno en sí mismo, lo cual significa tanto como, que lo agradable duradero y lo bueno son lo mismo. Pero puede notarse pronto que esto es sólo una confusión errónea de las palabras, porque los conceptos característicos que dependen de estas expresiones no pueden, de ningún modo, **[208]** intercambiarse uno por otro. Lo agradable que, como tal, representa el objeto solamente con relación al sentido, **tiene que ser** colocado, mediante el concepto de un fin, bajo principios de la razón para llamarle bueno como objeto de la voluntad. Pero, si lo que deleita lo llamo al mismo tiempo *bueno*, resulta entonces una relación totalmente distinta con la satisfacción; y es fácil ver esto porque en lo bueno se plantea siempre la cuestión de saber si es sólo mediata o inmediatamente bueno (útil o bueno en sí) y, en cambio, en lo agradable no hay cuestión alguna sobre esto, puesto que la palabra significa siempre **B12** algo que place inmediatamente (del mismo modo que ocurre también con lo que llamo bello).

Incluso en los discursos más comunes se distingue lo agradable de lo bueno. De un manjar que excita el gusto con especias y otros ingredientes se dice sin titubear que es agradable, confesando al mismo tiempo que no es bueno, porque si bien inmediatamente *conviene* a los sentidos, considerado, en cambio, es decir, por medio de la razón, que mira más allá a las consecuencias, disgusta. Puede notarse esta diferencia incluso en el enjuiciamiento de la salud. Ésta es inmediatamente agradable para todo el que la posee (por lo menos negativamente, es

decir, como ausencia de todo dolor corporal). Pero, para decir que ella es buena, hay que referirla, además, mediante la razón, a fines, a saber: que ella es un estado que nos hace estar dispuestos para todos nuestros asuntos. En lo que concierne a la felicidad^a, cada cual cree finalmente, sin embargo, poder dar el nombre de verdadero bien, más aun, del bien supremo, a la mayor suma (tanto según la cantidad, como según la duración) de las agradabilidades en la vida. Pero también contra esto se levanta la razón. Agradabilidad es goce. Si éste, pues, es sólo lo que importa sería una locura ser escrupuloso en lo que concierne a los medios que nos lo proporcionan, sea que lo consiguiéramos pasivamente por la liberalidad de la naturaleza o por nuestra propia actividad y nuestra propia acción. Pero la razón no se dejará nunca convencer de que tenga en sí^b un valor la existencia de un ser humano que sólo vive (por muy ocupado que en este asunto) para *gozar*, B13 aun cuando ese ser humano dé en ayudar lo mejor posible, como medio, a otros que también igualmente no buscan más que el goce, gozando con ellos todos los deleites por simpatía. Sólo por lo que él haga, sin consideración al goce, con toda libertad e independientemente de lo que la naturaleza, aun pasivamente, pueda proporcionarle, da él un valor absoluto^c a su existencia como existencia de una per[209]sona y la felicidad no es, a pesar de toda la abundancia de sus agradabilidades, ni con mucho, un bien incondicionado.³

Pero aparte de toda esa diferencia entre lo agradable y lo bueno, ambos concuerdan, sin embargo, en que están siempre unidos con un interés en su objeto; no sólo lo agradable (§ 3) y lo bueno de modo mediato (lo útil) que place como medio para una agradabilidad cualquiera, sino también lo bueno absolutamente y en toda intención, a saber: el bien moral que lleva consigo el supremo interés, pues el bien es el objeto B14 de la voluntad (es decir, de una facultad de desear determinada por la razón). Ahora bien, querer algo y tener una satisfacción en la existencia de ello, es decir, tomar interés en ello, son cosas idénticas.

§5. Comparación de los tres modos específicamente diferentes de la satisfacción⁵⁴

^a En lo que concierne a la felicidad] A: pero de la felicidad

^b en sí] agregado de B y C

^c Absoluto] agregado de B y C

³ Una obligación de gozar es un absurdo evidente; igualmente ha de serlo también una supuesta obligación de realizar todas las acciones que tengan en su meta solamente el goce, por muy espiritualmente que se le quiera pensar (o adornar), y aunque sea un goce místico, el llamado celeste.

Lo agradable y lo bueno tienen ambos una relación con la facultad de desear y, en cuanto la tienen, llevan consigo aquél, una satisfacción patológico-condicionada (mediante estímulos, *estímulos*), y éste, una satisfacción pura práctica que se determina no sólo por la representación del objeto sino, al mismo tiempo, por el enlace representado del sujeto con la existencia de aquél. No sólo el objeto place, sino también la existencia del mismo.^{4a} En cambio^b el juicio de gusto es meramente *contemplativo*, es decir, un juicio que, indiferente en lo que concierne a la existencia de un objeto, enlaza la constitución de éste con el sentimiento de placer y displacer. Pero esta contemplación misma no va tampoco dirigida a conceptos, pues el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento (ni teórico ni práctico),^{5c} y, por tanto, ni *fundado* sobre conceptos, ni teniendo tampoco conceptos como *fin*.

Lo agradable, lo bello, lo bueno, designan tres relaciones diferentes de las representaciones **B15** con el sentimiento de placer y displacer, con **[210]** relación a la cual nosotros distinguimos objetos o modos de representación unos de otros⁵⁵. Las expresiones adecuadas conformes a cada uno con las cuales se designa la complacencia en los mismos no son iguales. *Agradable* se llama a lo que *deleita*; *bello*, a lo que sólo *place*; *bueno*, a lo que es *apreciado*, *aprobado*,⁶ es decir, aquello a lo que se atribuye un valor objetivo⁵⁶. La agradabilidad vale también para los animales irracionales; belleza, sólo para los seres humanos, es decir, seres animales pero racionales, aunque no sólo como tales (por ejemplo, espíritus) sino, al mismo tiempo, como animales;⁷ pero lo bueno vale para todo ser racional en general⁵⁷. Esta proposición sólo más adelante puede recibir su completa justificación y explicación⁵⁸. Puede decirse que entre todos estos tres modos de la satisfacción la del gusto en lo bello es única y solamente una satisfacción desinteresada y *libre*, pues no hay interés alguno, ni el de los sentidos ni el de la razón^d, que arranque la aprobación. Es por eso, que puede decirse de la satisfacción en los tres casos citados, que se refiere a *inclinación* o a *favor* o a *respeto*. En efecto, *favor* es la única^e

⁴ Esa frase falta en la primera edición. (*N. del T.*)

^a No sólo el objeto place, sino también su existencia] agregado de B y C

^b En cambio] Kant: Por tanto (corrección según Rosenkranz)

⁵ En la primera edición, el paréntesis dice sólo («teórico»). (*N. del T.*)

^c juicio de conocimiento (ni teórico ni práctico)] A: juicio de conocimiento (un teórico)

⁶ aprobado] agregado de B y C

⁷ aunque no sólo como tales (por ejemplo, espíritus)..., como animales] agregado de B y C

^d no hay interés alguno, ni el de los sentidos ni el de la razón] A: un interés tanto el de los sentidos como el de la razón

^e Única] C: de modo único

satisfacción libre. Un objeto de la inclinación y uno que se imponga a nuestro deseo mediante una ley de la razón no nos deja libertad alguna para hacer de algo un objeto de placer para nosotros mismos. Todo interés presupone necesidad **B16** o la produce y, como fundamento de determinación de la aprobación, no deja ya que el juicio sobre el objeto sea libre.

En lo que concierne al interés de la inclinación en lo agradable, cada cual dice: el hambre es la mejor cocinera y a los que tienen buen apetito gusta todo con tal de que sea comestible. Por tanto, semejante satisfacción no demuestra elección alguna según el gusto. Sólo cuando se ha calmado la necesidad puede decidirse quien tiene o no tiene gusto entre muchos. También hay costumbres (conducta) sin virtud, cortesía sin benevolencia, decencia sin honorabilidad, etcétera. Pues, donde habla la ley moral, ya no hay objetivamente^a elección libre alguna en lo que concierne a lo que haya de hacerse; y mostrar gusto en su conducta (o en el enjuiciamiento de las de otros) es algo muy distinto a expresar su modo de pensar moral, pues éste contiene un mandato y produce una necesidad mientras que, en cambio, el gusto moral no hace más que el enjuiciamiento con los objetos de la satisfacción, sin adherirse a ninguno de ellos.

[211] *Definición*⁵⁹ *de lo bello deducida del primer momento*

Gusto es la facultad de enjuiciamiento de un objeto o un modo de representación mediante una satisfacción o una insatisfacción, *sin interés alguno*. El objeto de semejante satisfacción se llama *bello*⁶⁰.

B17 SEGUNDO MOMENTO

DEL JUICIO DE GUSTO, A SABER, SEGÚN SU CANTIDAD

§6. *Lo bello es lo que, sin concepto, es representado como objeto de una satisfacción universal*⁶¹

Esta definición de lo bello puede deducirse de la anterior definición como un objeto de la satisfacción sin interés alguno. Pues cada cual tiene conciencia de que la satisfacción en lo bello

^a no hay objetivamente] A: no hay tampoco

se da en él sin interés alguno y ello no puede enjuiciarlo nada más que diciendo que debe contener el fundamento de la satisfacción para cualquier otro. En efecto ya que no se funda sobre ninguna inclinación del sujeto (ni en cualquier otro interés reflexionado), sino que ahí el juzgante se siente completamente *libre* relación a la satisfacción que dedica al objeto, no puede él encontrar, como fundamento de esa satisfacción, condiciones privadas⁶² de las cuales sólo su sujeto dependa^a, debiendo, por tanto, considerarla como fundada en aquello que puede presuponer también en cualquier otro. Consiguientemente, ha de creer que tiene motivo para exigir a cada uno una satisfacción semejante. Hablará, por tanto, de lo bello, como si la belleza fuera una propiedad del objeto y el juicio fuera lógico (como constituyendo^b, mediante conceptos del objeto, un conocimiento del mismo) aunque sólo sea estético y no contenga más que una relación de la representación del objeto con el sujeto, porque, este juicio estético tiene la similitud con el lógico de que se puede presuponer en él la validez para cada cual. Pero esa universalidad no puede tampoco nacer de conceptos, pues no hay tránsito alguno de los conceptos al sentimiento de placer o displacer (excepto en las leyes prácticas puras que, en cambio, llevan consigo un interés⁶³ que no va unido al juicio de gusto puro). Consiguientemente, una pretensión de validez para cada cual, sin colocar esa universalidad en los objetos, **tiene que ser** inherente al juicio de gusto, junto con la conciencia de la separación en el mismo de todo interés, es decir, una pretensión de universalidad subjetiva debe ir unida con él.

§7. Comparación de lo bello con lo agradable y con lo bueno por medio del **carácter** precedente

En lo que concierne a lo *agradable*, cada cual reconoce que su juicio, fundado por él en un sentimiento privado y mediante el cual dice que un objeto que le place, se limita también sólo a su persona⁶⁴. Así es que cuando, por ejemplo, dice: El vino de Canarias es agradable, admite sin dificultad que otro le corrija la expresión y le recuerde que el debería decir: *Me* es agradable. Y esto no sólo en el gusto de la lengua, del paladar y de la garganta, sino también en lo que puede ser agradable a cada uno para los ojos y los oídos. Para uno el color violeta es suave y amable, para otro, muerto y sin vida. Uno gusta del tono de los instrumentos de viento, otro del

^a Depend[er] C: dependiera

^b como constituyendo] Kant: como si constituyera; Erdmann, Vörländer: como si fuera constituida (corrección según Windelband)

de los de cuerda. Discutir para reprobarnos de inexacto el juicio de los otros apartado del nuestro, como si se opusiera a éste de modo lógico, sería una locura. En lo que concierne a lo agradable, vale, pues, el principio^a fundamental de que *cada uno tiene su gusto propio*^b (de los sentidos).

Con lo bello ocurre algo muy distinto. Sería (exactamente y a la inversa) ridículo que alguien que se preciase un tanto de gusto pensara^c justificarlo con estas palabras: Este objeto (el edificio que vemos, el traje que aquel lleva, el concierto que oímos, el poema que se ofrece a nuestro enjuiciamiento) es bello *para mí*. Pues no debe llamarlo *bello* si sólo a él le place. Muchas cosas pueden tener para él encanto^d y la agradabilidad, que eso a nadie le importa; pero, al estimar una cosa como bella, exige a los otros exactamente la misma satisfacción: él juzga, no sólo para sí, **B20** sino para cada cual y habla entonces de la belleza como si fuera una propiedad de las cosas. Por tanto, dice que la *cosa* es bella y en su juicio de la satisfacción **[213]** no cuenta con la concordancia de otros porque los haya encontrado a menudo de acuerdo con su juicio, sino que la *exige* de ellos. Los censura si juzgan de otro modo y les niega el gusto exigiendo, sin embargo, que lo deban tener. Por tanto, no puede decirse: Cada uno tiene su gusto particular^e. Esto significaría tanto como decir que no hay^f gusto alguno, es decir que no hay juicio estético alguno que pueda pretender legítimamente la aprobación de todos.

Sin embargo, ocurre también, en lo que se refiere a lo agradable, que en el enjuiciamiento sobre éste pueda darse unanimidad entre los seres humanos. Y entonces, con relación a ésta, se niega el gusto a unos y se le atribuye a otros y no, por cierto, en la significación como sentido de los órganos, sino como facultad de enjuiciamiento con respecto a lo agradable en general. Así, de un ser humano que sabe entretener tan bien a sus invitados con agradabilidades (del goce por medio de todos los sentidos), de modo que a todos place, se dice que tiene gusto. Pero aquí la universalidad se toma sólo comparativamente y ahí tan sólo hay reglas *generales* (como lo son todas las empíricas)^g y no *universales* siendo, sin embargo, éstas últimas las que el juicio de sobre lo bello requiere y **B21** pretende alcanzar. Es un juicio en relación con la sociabilidad en cuanto ésta descansa sobre reglas empíricas. En lo que se refiere a lo bueno, los juicios pretenden

^a En lo que concierne a lo agradable, vale, pues, el principio] A: en lo que concierne a lo agradable vale el principio

^b *Propio*] A: *particular*

^c Pensara] Erdmann: pensara y dijera

^d el encanto] A: un encanto

^e Particular] Erdmann: propio

^f no hay] Vörländer: hay un

^g (como son todas las empíricas)] agregado de B y C

también tener, por cierto con derecho, validez para todos. Pero lo bueno es representado como objeto de una satisfacción universal sólo *mediante un concepto*, lo cual no es el caso ni de lo agradable ni de lo bello.

§8. *La universalidad de la satisfacción es representada en un juicio de gusto sólo como subjetiva*

Esa determinación particular de la universalidad de un juicio estético que se encuentra en un juicio de gusto es una cosa notable, no por cierto para el lógico, pero sí para el filósofo-trascendental⁶⁵ y exige de éste^a no poco esfuerzo para descubrir su origen, revelando, en cambio, también una propiedad de nuestra facultad de conocer que habría permanecido^b desconocida sin ese análisis.

En primer lugar hay que convencerse completamente de que mediante el [214] juicio de gusto (sobre lo bello) se exige *a cada cual* la satisfacción en un objeto sin fundarse sobre un concepto (pues entonces sería esto lo bueno) y de que esa pretensión B22 de validez universal pertenece tan esencialmente a un juicio mediante el cual declaramos algo *bello* que, sin pensarla en él, a nadie se le ocurriría emplear esa expresión y entonces, en cambio, todo lo que place sin concepto vendría a colocarse en lo agradable sobre el cual se deja a cada uno^c tener su gusto para sí y nadie exige de otro acuerdo unánime para su juicio de gusto cosa que, sin embargo, ocurre siempre en el juicio de gusto sobre la belleza. Puedo dar al primero el nombre de gusto-de-los sentidos y al segundo el de gusto-de-reflexión⁶⁶, en cuanto el primero enuncia sólo juicios privados y el segundo, en cambio, juicios que pretenden una validez común (públicos). Ambos, sin embargo, enuncian juicios estéticos (no prácticos) sobre un objeto sólo en consideración a las relaciones de su representación con el sentimiento de placer y displacer. Ahora bien, resulta extraño, ya que no sólo la experiencia muestra que el juicio de gusto de los sentidos (del placer o displacer por algo) carece de valor universal, sino que también cada cual es por sí mismo bastante modesto para no exigir de los otros ese acuerdo unánime (aunque realmente, a menudo, se encuentra también una unanimidad muy extendida en estos juicios), que el gusto de reflexión,

^a de éste] A: de éstos

^b hubiera permanecido] Erdmann: sería

^c cada uno] C: cada cual

desatendido también bastante a menudo, como lo enseña la experiencia, en su pretensión de validez universal de su juicio (sobre lo bello) —pueda, sin embargo, estimar como **B23** posible (cosa que realmente hace) el representarse juicios que puedan exigir ese acuerdo unánime de modo universal y lo exija en realidad, para cada uno de sus juicios de gusto sin que *los juzgantes* disputen sobre la posibilidad de semejante pretensión, habiendo sólo en algunos casos particulares entre ellos desacuerdo sobre la aplicación correcta de esa facultad.

Pero aquí hay que notar ante todo que una universalidad que no descansa sobre conceptos del objeto (aunque sólo sean empíricos) no es en modo alguno lógica, sino estética, es decir, que no contiene ninguna cantidad objetiva del juicio, sino solamente una subjetiva para la cual uso yo la expresión *validez común*⁶⁷ que designa la validez no de la relación de una representación con la facultad de conocer, sino con el sentimiento de placer y displacer para cada sujeto. (Uno se puede servir también de la misma expresión para la cantidad lógica del juicio **[215]** con tal de que se añada validez universal *objetiva*, a diferencia de la meramente subjetiva que es siempre estética⁶⁸.)

Ahora bien, un juicio *objetivo válido universalmente* es siempre también subjetivo, es decir, que cuando alguno vale para todo lo que está contenido en un concepto dado^a, vale también para cada uno de los que se representen un objeto mediante ese concepto. Pero de una *validez universal subjetiva*, es decir, de la estética, que **B24** no descansa sobre concepto alguno, no se puede extraer una conclusión para la validez lógica, porque aquella especie de juicios no se refiere en modo alguno al objeto. Justamente por eso la universalidad estética que se añade a un juicio ha de ser de una especie particular, porque ella^b enlaza el predicado de la belleza no con el concepto del *objeto* considerado en su dominio lógico^c total y, sin embargo se extiende ese mismo predicado al dominio total *de los juzgantes*.

En consideración a la cantidad lógica todos los juicios de gusto son juicios **singulares**, pues como tengo que mantener el objeto inmediatamente en mi sentimiento de placer y displacer, y ello no mediante conceptos, aquel juicio no puede tener la cantidad de un juicio objetivo-de-validez-común.^d Sin embargo, puede producirse un juicio universal lógico cuando la

^a Dado] Vörländer: indicado

^b Ella] B y C: se (corrección según A)

^c Lógica] agregado de B y C

^d aquel juicio no puede tener la cantidad de un juicio objetivo con validez común] C: aquellos juicios no puede tener la cantidad de juicios objetivos de validez común

representación singular del objeto del juicio de gusto se convierte, según las condiciones que determinen este último, en un concepto mediante comparación. Por ejemplo, la rosa que estoy mirando la declaro bella por medio de un juicio de gusto. En cambio, el juicio que resulta de la comparación de muchos singulares, a saber: las rosas en general son bellas, se enuncia ahora no sólo como estético, sino como un juicio lógico fundado sobre uno estético. Ahora bien, el juicio: la rosa es (en el aroma^a) agradable, es ciertamente estético y singular, pero no un juicio de gusto, sino de los sentidos. Se diferencia del primero B25 en esto, a saber: que el juicio de gusto lleva consigo una *cantidad estética* de la universalidad, es decir, de validez para cada cual, misma que no puede encontrarse en el juicio sobre lo agradable. Sólo los juicios sobre lo bueno, aunque determinan también la satisfacción en un objeto, tienen universalidad lógica y no sólo estética, pues valen sobre el objeto, como un conocimiento del mismo, y por eso valen para cada cual.

Si se enjuician objetos sólo mediante conceptos, se pierde toda representación de la belleza. Así pues, no puede haber tampoco regla alguna según la cual alguien tuviera la obligación de reconocer algo como bello. Si [216] un traje, una casa, una flor es bella sobre esto nadie se deja nadie persuadir en su juicio por razones ni principios algunos. Queremos someter el objeto a la apreciación de nuestros ojos mismos, como si la satisfacción dependiese de la sensación, y, sin embargo, cuando después se dice del objeto que es bello, creemos tener en nuestro favor una voz universal y exigimos la adhesión de cada cual, mientras que toda sensación privada no decide más que para él solo^b y su satisfacción⁶⁹.

Ahora bien, es de notar aquí que en el juicio de gusto no se postula nada más que una *voz universal* semejante con relación a la satisfacción sin mediación de los conceptos, por tanto, a la *posibilidad* B26 de un juicio estético que pueda al mismo tiempo ser considerado^c como válido para cada cual. El juicio de gusto mismo no *postula* el acuerdo unánime de cada cual (pues esto sólo lo puede hacer un juicio lógico universal, porque puede aducir razones); sólo *atribuye* a cada cual esa acuerdo unánime como un caso de la regla cuya confirmación él^a espera, no por conceptos, sino por adhesión de los demás⁷⁰. La voz universal es, pues, sólo una idea (aquí no se investiga aún sobre qué descansa). Que el que cree enunciar un juicio de gusto juzga en realidad conforme a esta idea, es cosa que puede ser incierta; pero que él lo refiere a ella y, por tanto, que

^a Aroma] Kant: uso (corrección según Erdmann

^b para el solo] C: para el contemplador solo

^c Considerado] C: visto

tiene que ser un juicio de gusto, lo anuncia él mismo mediante la expresión de la belleza. Pero para sí mismo, mediante la mera conciencia de la separación de todo aquello que pertenece a lo agradable y a lo bueno, puede él llegar a estar seguro de la satisfacción que aun le queda; y esto es todo para lo cual él se promete el acuerdo de cada cual, una pretensión a la cual tendrá derecho bajo esas condiciones si él no faltase a menudo contra ellas y, por tanto, no enunciase un juicio de gusto erróneo^b.

B27 §9. *Investigación de la cuestión de si, en el juicio de gusto, el sentimiento de placer precede al enjuiciamiento del objeto o éste precede a aquél*

La solución de esta tarea es la clave para la crítica del gusto y, por tanto, digna de toda atención.

Si el placer en el objeto dado fuese lo primero y sólo la [217] universal comunicabilidad⁷¹ del mismo debiera ser atribuida en el juicio de gusto a la representación del objeto, semejante proceder estaría en contradicción consigo mismo. En efecto, un placer semejante no sería otra cosa que la mera agradabilidad en la sensación de los sentidos y, por tanto, según su naturaleza, no podría tener más que una validez privada porque dependería inmediatamente de la representación por la cual el objeto *es dado*.

Así pues, la capacidad universal de comunicación del estado de ánimo en la representación dada es la que tiene que estar en el fundamento del juicio de gusto como condición subjetiva del mismo y tener como consecuencia el placer en el objeto⁷². Pero nada puede ser universalmente comunicado más que el conocimiento y la representación en la medida en la que ella pertenece al conocimiento. En efecto, en esa medida es ésta última solamente objetiva y sólo mediante **B28** ello tiene un punto de relación universal con el cual la facultad de representación de todos está obligada a concordar. Ahora bien, si el fundamento de determinación del juicio sobre esa comunicabilidad universal de la representación hay que pensarlo sólo subjetivamente, es decir, sin un concepto del objeto, entonces no puede ser otro

^a ÉI] C: sé

^b si él no faltase a menudo contra ellas, y, por tanto, no enunciase un juicio de gusto erróneo] A: contra los cuales el, sin embargo, falta frecuentemente y por ello enuncia un juicio de gusto erróneo

más que el estado de ánimo que se da en la relación de las facultades de representar unas con otras en cuanto éstas relacionan una representación dada con el *conocimiento en general*.

Las facultades de conocer puestas en juego mediante esa representación están aquí en un juego libre, porque ningún concepto determinado las restringe a una regla particular^a de conocimiento⁷³. El estado de ánimo en esta representación **tiene que ser**. Pues, el de un sentimiento del libre juego de las facultades de representar en una representación dada para un conocimiento en general. Ahora bien, a una representación mediante la cual un objeto es dado para que de ahí salga un conocimiento en general, requiere pertenecen la *facultad de la imaginación*⁷⁴, para la composición de lo **diverso** de la intuición, y el *entendimiento*, para la unidad del concepto que une las representaciones. Este estado de un *libre juego* de las facultades de conocer en una representación mediante la cual un objeto es dado, debe dejarse comunicar universalmente, porque el conocimiento, como determinación del objeto con el cual deben concordar las representaciones dadas (cualquiera que sea el sujeto **B29** en que se den), es el único modo de representación que vale para cada cual.

La comunicabilidad universal subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, ya que ella tiene lugar sin presuponer un concepto determinado, no puede ser otra cosa más que el estado de ánimo en el **[218]** libre juego de la facultad de la imaginación y del entendimiento (en cuanto estos concuerdan recíprocamente, como ello es necesario para un *conocimiento en general*), teniendo nosotros conciencia de que esa relación subjetiva que conviene a un conocimiento en general debe tener igual valor para cada ser humano y, consiguientemente, ser universalmente comunicable como lo es todo conocimiento determinado que descansa siempre en aquella relación como condición subjetiva.

Este enjuiciamiento, meramente subjetivo (estético) del objeto o de la representación que lo da precede, pues, al placer en el mismo y es el fundamento de ese placer en la armonía de las facultades de conocer; pero en aquella universalidad de las condiciones subjetivas del enjuiciamiento de los objetos se funda sólo esa validez universal subjetiva de la satisfacción que unimos con la representación del objeto que nosotros llamamos bello.

Que el poder comunicar su estado de ánimo aun sólo en lo que concierne a las facultades de conocer lleve consigo un placer, se podría mostrar fácilmente por la propensión natu**B30**ral

^a Particular] Hartenstein: determinada

del ser humano a la sociabilidad (empírica y psicológicamente). Pero esto no basta para nuestra intención. El placer que sentimos lo exigimos a cada cual en el juicio de gusto como necesario, como si cuando llamamos a alguna cosa bella hubiera de considerarse esto como una constitución del objeto determinada en él por conceptos no siendo la belleza sin embargo, sin relación con el sentimiento del sujeto, nada por sí misma. Pero el examen de esta cuestión debemos reservarlo hasta después de la contestación a esta otra, a saber: si y cómo sean posibles juicios estéticos *a priori*⁷⁵.

Ocupémonos ahora aun con esta cuestión menor: de qué manera llegamos a ser conscientes de una concordancia recíproca y subjetiva de las facultades de conocer entre sí en el juicio de gusto, si estéticamente, mediante el mero sentido interno y la sensación, o intelectualmente, mediante la conciencia de nuestra intencional actividad con que ponemos en juego aquellas facultades.

Si la representación dada que provoca el juicio de gusto fuera un concepto que uniera al entendimiento y a la facultad de la imaginación en el enjuiciamiento del objeto para un conocimiento del objeto, en ese caso la conciencia de esa relación sería intelectual (como en el esquematismo objetivo de la facultad de juzgar del que la Crítica trata⁷⁶); pero, entonces, el juicio no recaería en relación con el placer y el displacer y, [219] B31 por tanto, no sería un juicio de gusto. Ahora bien, el juicio de gusto determina el objeto, independientemente de conceptos, en consideración de la satisfacción y del predicado de la belleza. Así pues, aquella unidad subjetiva de la relación no puede hacerse conocer más que por la sensación. La vivificación⁷⁷ de ambas facultades (la facultad de la imaginación y la del entendimiento) para una actividad indeterminada^a, unánime, sin embargo, por la ocasión de la representación dada, actividad que es la que pertenece a un conocimiento en general, es la sensación cuya comunicabilidad universal postula el juicio de gusto. Una relación objetiva, puede ciertamente ser pensada; sin embargo, en la medida en que, es subjetiva por sus condiciones, puede ser sentida en el efecto sobre el ánimo; y de una relación sin concepto alguno en su fundamento (como la de las facultades de representación con una facultad de conocer general) no hay otra conciencia posible de la misma más que mediante la sensación del efecto que consiste en el juego facilitado de ambas facultades del ánimo (la facultad de la imaginación y la del entendimiento), vivificadas por una

^a Indeterminada] C: determinada

concordancia recíproca. Una representación que sola y sin comparación con otras tiene, sin embargo, una concordancia con las condiciones de la universalidad, la cual constituye la función del entendimiento en general, coloca las facultades de conocer en la disposición proporcionada que exigimos para todo conocimiento y que tenemos consiguientemente por válida B32 también para^a todo aquel que esté determinado a juzgar mediante entendimiento y sentidos (para todo ser humano).

Definición de lo bello deducida del segundo momento

Bello es lo que place universalmente sin concepto.

TERCER MOMENTO

DE LOS JUICIOS DE GUSTO SEGÚN LA *RELACIÓN* DE LOS FINES QUE SE CONSIDERA EN ELLOS

§10. *De la conformidad a fines en general*

Si se quiere definir lo que sea un fin según sus determinaciones trascendentales (sin presuponer nada empírico, y el sentimiento del placer lo es), [220] se diría que fin^b es el objeto de un concepto en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad). Y la causalidad de un *concepto* en consideración de su *objeto* es la conformidad a fines (*forma finalis*). Así, pues, donde se piensa no sólo el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (la forma o existencia del mismo) como efecto posible tan sólo mediante un concepto de este último, allí se piensa un fin. B33 La representación del efecto es aquí el fundamento de determinación de su causa y precede a esta última. La conciencia de la causalidad de una representación en relación con el estado del sujeto para *conservarlo* en ese mismo estado puede designar aquí, en general, lo que se llama placer; displacer es, por el contrario, aquella

^a también para] A: también como para

^b Fin] Harteinstein: el fin

representación que contiene el fundamento para determinar el estado de las representaciones hacia su propio contrario (para alejarlas o eliminarlas^a)⁷⁸.

La facultad de desear, en cuanto es determinable sólo por conceptos, es decir, por la representación de actuar según un fin, sería la voluntad⁷⁹. Se dice de un objeto, o de un estado del ánimo, o también de una acción, que es conforme a fines, aunque su posibilidad no suponga necesariamente la representación de un fin, sólo porque su posibilidad no puede ser explicada y concebida por nosotros más que admitiendo en su fundamento una causalidad según fines, es decir, una voluntad que los hubiera ordenado según la representación de una cierta regla. La conformidad a fines puede ser entonces sin fin en cuanto nosotros no ponemos las causas^b de esa forma en una voluntad, sin poder, sin embargo, hacernos concebible la explicación de su posibilidad más que deduciéndola de una voluntad. Ahora bien, no tenemos siempre necesidad de considerar con la razón (según su posibilidad) aquello que observamos. Así, una conformidad a fines según la forma, aun B34 sin ponerle en el fundamento un fin (como materia del *nexus finalis*), podemos, pues, al menos observarla y notarla en los objetos, aunque no sea más que por reflexión.

[221] §11. *El juicio de gusto no tiene en su fundamento nada más que la «forma de la conformidad a fines» de un objeto (o del modo de representación del mismo)*

Todo fin, cuando se le considera como fundamento de la satisfacción, lleva consigo siempre un interés como fundamento de determinación del juicio sobre el objeto del placer. Así pues, no puede ningún fin subjetivo estar en el fundamento del juicio de gusto. Pero tampoco puede determinar el juicio de gusto ninguna representación de un fin objetivo, es decir, de la posibilidad del objeto mismo según principios del enlace de fines y, por tanto, ningún concepto de lo bueno, porque este es un juicio estético y no un juicio de conocimiento y no se refiere, pues, a ningún *concepto* de la cualidad ni de la posibilidad interna o externa del objeto mediante esta o aquella causa, sino sólo a la relación mutua de las facultades de representación en cuanto son determinadas por una representación.

^a tenerlas alejadas o eliminadas] agregado de B y C

^b las causas] A: la causa (Nota de MGM)

B35 Ahora bien, esa relación en la determinación de un objeto como bello está enlazada con el sentimiento de un placer que se declara mediante el juicio de gusto al mismo tiempo como válido para cada cual; consiguientemente, ni una agradabilidad que acompañe a la representación, ni la representación de^a la perfección del objeto, ni el concepto de lo bueno, pueden contener el fundamento de determinación. Así pues, nada más que la conformidad a fines subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo), y, por consiguiente, la mera forma de la conformidad a fines en la representación mediante la cual un objeto nos es *dado* en cuanto somos conscientes de ella, puede constituir la satisfacción que enjuicamos, sin concepto, como universalmente comunicable y, por tanto, el fundamento de determinación del juicio de gusto.

§12. *El juicio de gusto descansa en fundamentos a priori*

Constituir *a priori* el enlace del sentimiento de placer o displacer como un efecto, con alguna representación (sensación o concepto) como su causa, es absolutamente imposible, pues esto sería una relación causal^b la cual (entre objetos de la experiencia) puede ser conocida en todo momento **[222]** **B36** solamente^c *a posteriori* y por medio de la experiencia misma. Es cierto que en la *Crítica de la Razón Práctica* el sentimiento del respeto (como una modificación particular y característica de aquel sentimiento que no quiere coincidir bien ni con el placer ni con el displacer que recibimos de objetos empíricos) fue deducido por nosotros *a priori* de conceptos morales universales⁸⁰. Pero allí podíamos pasar los límites de la experiencia y apelar a una causalidad que descansaba en una cualidad suprasensible del sujeto, a saber, la de la libertad. Pero, aun allí, no dedujimos propiamente ese *sentimiento* de la idea de lo moral como causa, sino solamente fue deducida de ésta la determinación de la voluntad. El estado de ánimo, empero, de una voluntad determinada por algo es en sí ya un sentimiento de placer, idéntico a él y así no sigue de él como efecto; y esto último sólo debería^d admitirse si el concepto de lo moral como un bien precediese la determinación de la voluntad mediante la ley, pues entonces el placer que

^a representación de] agregado de B y C

^b relación causal] A: relación causal particular

^c en todo momento solamente] Kant: solamente en todo momento (corrección según Vörländer)

^d sólo debería] A: sólo entonces debería

estuviera unido con el concepto hubiera sido en vano deducido de él como de un mero conocimiento⁸¹.

Ahora bien, lo mismo ocurre en los juicios estéticos con el placer, sólo que aquí éste es sólo contemplativo y no tiene interés en influir en el objeto; en el juicio moral, en cambio, es práctico. La conciencia de la mera conformidad a fines formal en el juego de las facultades de **B37** conocimiento del sujeto en una representación mediante la cual un objeto es dado, es el placer mismo, porque contiene un fundamento de determinación de la actividad del sujeto, con respecto a la vivificación de las facultades de conocimiento del mismo, una causalidad interna, pues (que es conforme a fines), en consideración al conocimiento en general pero sin limitarse a un conocimiento determinado y, consiguientemente, una mera forma de la conformidad a fines subjetiva de una representación en un juicio estético. Ese placer no es de ninguna manera práctico, ni como el que tiene el fundamento patológico de la agradabilidad ni tampoco como el que tiene el fundamento intelectual del bien representado. Tiene, sin embargo, causalidad en sí, a saber, la de *conservar* sin ulterior intención el estado de la representación misma y la ocupación de las facultades del conocimiento. *Dilatamos* la consideración de lo bello porque esa consideración se refuerza y reproduce a sí misma, lo cual es análogo (pero sin embargo no idéntico) a la dilatación producida cuando un encanto en la representación del objeto despierta repetidamente la atención, en lo cual el ánimo es pasivo.

[223] §13. *El juicio de gusto puro es independiente de atractivo y de emoción*⁸²

Todo interés estropea el juicio de gusto y le quita su imparcialidad, sobre todo si **B38** no coloca, como el interés de la razón, la conformidad a fines delante del sentimiento de placer, sino que funda aquélla sobre éste.^a Y esto último ocurre siempre en los juicios estéticos sobre algo que hace gozar o provoca dolor. De aquí que los juicios que están afectados de esta manera, o no pueden tener pretensiones de una satisfacción universal o, si lo hacen, son tan escasas como numerosas son las sensaciones de aquella clase que se encuentran entre los fundamentos de determinación del gusto. El gusto es siempre bárbaro⁸³, mientras necesita la mezcla de los

^a Éste (referido al sentimiento)] Kant: éste (referido al placer) (corrección según Windelband)

atractivos y de las emociones para la satisfacción y aún más cuando hace de éstas la medida de su aprobación.

Sin embargo, no sólo los **atractivos** se cuentan a menudo entre la belleza (que, sin embargo, debería concernir propiamente sólo a la forma⁸⁴) como contribución a la satisfacción estética universal, sino que son también considerados en sí mismos como bellezas, considerando, pues, como forma la materia de la satisfacción, equivocación que, como muchas otras, cuyo fundamento contiene, sin embargo, siempre algo verdadero, se deja corregir mediante una cuidadosa determinación de esos conceptos.

Un juicio de gusto, sobre el cual **atractivo** y emoción no ejercen influjo alguno (aunque se dejen éstos enlazar con la satisfacción en lo bello) y que tiene, pues, sólo la conformidad a fines de la forma como fundamento de determinación, es un *juicio de gusto puro*.

B39 §14. *Explicación por medio de ejemplos*

Los juicios estéticos pueden, de igual modo que los teóricos (lógicos), dividirse en empíricos y puros. Los primeros son aquéllos que enuncian la **agradabilidad** o la **desagradabilidad**; los segundos, aquéllos que enuncian la belleza de un objeto o del modo de representación del mismo; aquéllos son juicios de los sentidos (juicios estéticos materiales); éstos (como formales)^a son los únicos juicios de gusto en sentido propio.

[224] Un juicio de gusto es, pues, puro sólo en cuanto ninguna satisfacción empírica se mezcla en su fundamento de determinación. Pero esto ocurre siempre que el encanto o la emoción tienen una parte en el juicio que ha de declarar algo como bello.

Ahora bien, bastantes objeciones se plantean presentando, en último término, el **atractivo** no sólo como ingrediente necesario de la belleza, sino incluso totalmente como suficiente por sí mismo para ser llamado bello. Un mero color, por ejemplo el verde de un prado, un mero tono (a diferencia del grito y del ruido) como el de un violín, es declarado bello en sí por la mayoría, aunque ambos sean sólo la materia de las representaciones, es decir, que parecen tener en su fundamento sólo sensación y por eso no merecerían^b llamarse más que **agradables**. Pero se notará al mismo tiempo, empero, que las sensaciones del color, tanto como las del tono, tienen

^a (como formales)] agregado de B y C

^b Merecerían] C: merecen

derecho a valer como bellas sólo en cuanto ambas son *puras*; esto es una determinación que se refiere ya a la forma y es lo único de esas representaciones que se deja con certeza comunicar universalmente, porque la cualidad de las sensaciones mismas no puede admitirse como unánime en todos los sujetos y la agradabilidad de un color con preferencia a otro, o el tono de un instrumento musical mejor que el de otro, pueden también difícilmente ser enjuiciados por todos de la misma^a manera.

Si se admite, con *Euler*⁸⁵, que los colores son pulsos (*pulsus*) del éter que se siguen a tiempos iguales así como los tonos musicales son pulsos del aire que vibra en el tono y, lo que es más importante, que el ánimo percibe no sólo, por el sentido, el efecto de ellos sobre la vivificación del órgano, sino también, por la reflexión, el juego regular de las impresiones (por tanto, la forma en el enlace de representaciones diferentes), de lo cual no dudo en absoluto^b, entonces color y tono no serían^c meras sensaciones, sino ya determinaciones formales de la unidad de una diversidad de las mismas y entonces también podrían contarse por sí como bellezas.

Pero lo puro, en una clase simple de sensación, significa que la uniformidad de la misma no es estropeada ni interrumpida por ninguna B41 sensación extraña, y pertenece sólo a la forma. Entonces puede hacerse abstracción de la cualidad de aquella clase de sensación (de si representa un color o tono y cuál). De aquí que todos los colores simples, en cuanto son puros, son tenidos por bellos; pero los mezclados no tienen esa [225] ventaja, justamente porque, al no ser simples, se carece de medida para el enjuiciamiento en torno a si se les debe o no llamar puros.

Pero en lo que concierne a la belleza añadida al objeto a causa de su forma, la opinión de que aquella belleza se puede^a elevar por medio del atractivo, es un error ordinario muy perjudicial al verdadero, incorruptible y profundo gusto. Sin duda, pueden, sin embargo, añadirse atractivos al lado de la belleza para interesar al ánimo por la representación del objeto, además de la satisfacción seca, y servir así para valorar el gusto y la cultura, sobre todo cuando éste es inculto y no esta ejercitado. Pero esos atractivos hacen realmente daño al juicio de gusto cuando atraen hacia sí la atención como fundamentos del enjuiciamiento de la belleza, pues tan lejos están de añadirle algo, que más bien, por indulgencia, sólo en cuanto no dañen aquella bella

^a de la misma] C: de semejante

^b no dudo en absoluto] A y B: dudo completamente (Vörlander, Windelband, Frank/Zanetti: siguen también C)

^c Serían] A y B: sería (corrección según C) (MGM)

forma y cuando el gusto esté aún débil e inejercitado deben ser admitidos aunque siempre como extraños a la belleza.

En la pintura, en la escultura, en todas^b las artes plásticas, en la arquitectura, en la traza de jardines, en cuanto son bellas artes, el *diseño* es lo esencial⁸⁶; y, en éste, el fundamento de todas las disposiciones para el gusto lo constituye no lo que recrea en la sensación, sino solamente lo que, por su forma, place. Los colores que iluminan el trazo pertenecen al **atractivo**; ellos pueden ciertamente vivificar^c el objeto en sí para la sensación, pero no hacerlo digno de intuición y bello; más bien son, la más de las veces, muy limitados por lo que la forma bella exige y aún allí donde se tolere el **atractivo**, sólo por la primera^d se ennoblece.

Toda forma de los objetos de los sentidos (de los externos, como mediatamente también de los internos) es o *figura* o *juego*: en el último caso, o juego de figuras (en el espacio, la mímica y la danza), o mero^e juego de sensaciones (en el tiempo). El **atractivo** de los colores o de los tonos agradables del instrumento puede añadirse a ello; pero el *diseño*, en el primero, y la composición, en el segundo, constituyen el objeto propio del *juicio de gusto puro*. Y si parece que la pureza de los colores como de los tonos y también la **diversidad** de los mismos y su contraste, parecen contribuir a la belleza, no quiere esto decir que, por ser agradables en sí, den igualmente una contribución de esa clase a la satisfacción en la forma; lo hacen solamente porque hacen esta última más exacta, determinada y perfectamente intuible [226] y vivifican además la representación por su **atractivo**, al despertar y manter la atención sobre el objeto mismo^f.

Incluso los llamados *ornamentos* (Parerga)^g, es decir, lo que no pertenece internamente a la representación entera del objeto como pieza constituyente, sino, tan sólo externamente, como ingrediente y aumenta la satisfacción del gusto, lo hacen, sin embargo, sólo mediante su forma; por ejemplo, los marcos de los cuadros o^h los paños de las estatuas o las columnas alrededor de los edificios suntuosos. Pero si el ornamento mismo no consiste en la forma bella, si está

^a Puede] C: podría

^b Todas] C: en todas

^c Vivificar] A: hacer amable

^d por la primera] A: por la forma bella

^e Mero] agregado de B y C

^f vivifican la representación por su encanto, despertando y manteniendo la atención sobre el objeto mismo] A: despiertan y elevan por su encanto, la atención sobre el objeto mismo

^g (Parerga)] agregado de B y C

^h los marcos de los cuadros o]: agregado de B y C (MGM)

dispuesto, como el marco dorado, sólo para recomendar por su **atractivo** la alabanza al cuadro, entonces se llama *decoración* y daña la auténtica belleza.

La *emoción*, sensación en donde el **agrado** se produce sólo mediante una momentánea inhibición y una efusión posterior más fuerte de la fuerza de la vida, no pertenece en modo alguno a la belleza. La sublimidad (con la cual el sentimiento de la emoción está unido)^a, exige otra medida del enjuiciamiento que la que está en el fundamento del gusto y así un juicio de gusto puro no tiene, como fundamento de determinación, ni **atractivo** ni emoción, en una palabra ninguna sensación, como materia del juicio estético.

B44 §15. *El juicio de gusto es completamente independiente del concepto de la perfección*

La conformidad a fines *objetiva* no puede ser conocida más que mediante la relación de lo diverso con un fin determinado, o sea, sólo mediante un concepto. Sólo por esto parece claro que lo bello, cuyo enjuiciamiento está fundado en una conformidad a fines meramente formal, es decir, en una conformidad a fines sin fin, es completamente independiente de la representación del bien, pues éste último presupone una conformidad a fines objetiva, es decir la relación del objeto con un fin determinado.

La conformidad a fines objetiva es, o bien, la externa, es decir la *utilidad*, o bien la interna es decir, la *perfección* del objeto. El que la satisfacción en un objeto por lo cual lo llamamos bello no puede descansar en la representación de su utilidad, se puede ver a partir de los dos capítulos precedentes, pues entonces no **[227]** sería una satisfacción inmediata en el objeto, y esto último es la condición esencial del juicio sobre la belleza. Pero una conformidad a fines objetiva interna, es decir, la perfección, se acerca más al predicado de la belleza, y por eso notables filósofos la han tenido por idéntica a la belleza, aunque añadiendo, sin embargo: *Si ella es pensada confu***B45***samente*⁸⁷. Es de la mayor importancia decidir en una crítica del gusto⁸⁸ si la belleza se puede efectivamente resolver en el concepto de la perfección.

Para enjuiciar la conformidad a fines objetiva necesitamos siempre el concepto de un fin y (si esta conformidad a fines ha de ser no una externa [utilidad], sino una interna) el concepto de un fin interno que contenga el fundamento de la posibilidad interna del objeto. Ahora bien, así

^a (con la cual el sentimiento de la emoción está unido)]: agregado de B y C

como fin en general es aquello cuyo *concepto* puede ser considerado como el fundamento de la posibilidad del objeto mismo, así también, para representarse una conformidad a fines objetiva en una cosa, tendrá que precederla el concepto de *lo que la cosa deba ser* y la concordancia de lo diverso en ella con este concepto (que da la regla del enlace de la misma en él) es la *perfección cualitativa* de una cosa. Se distingue de ésta totalmente la *cuantitativa* como completud de cada cosa en su especie, concepto meramente de magnitudes (de la totalidad), en el cual se piensa, como ya previamente determinado, *lo que la cosa deba ser* y solamente se inquiera si en ella está *todo* lo exigible para ello⁸⁹. Lo formal en la representación de una cosa, es decir la concordancia de lo diverso en una unidad (sin determinar qué B46] deba ser ésta), no da por sí a conocer absolutamente ninguna conformidad a fines objetiva porque, como se ha hecho abstracción de esa unidad *como fin* (lo que deba ser la cosa), no queda en el ánimo del que tiene la intuición nada más que la conformidad a fines subjetiva de las representaciones, la cual, si bien indica una cierta conformidad a fines del estado de la representación en el sujeto y en éste una facilidad para aprehender con la facultad de la imaginación una forma dada, no indica, empero, la perfección de objeto alguno que ahí no es pensado mediante concepto alguno de un fin. Así, por ejemplo, si encuentro en el bosque un prado rodeado de árboles en círculo y no me represento en ello fin alguno, a saber, que quizá deba servir para bailes campestres, entonces no se da el menor concepto de [228] perfección mediante la mera forma. Representarse una conformidad a fines formal *objetiva* pero sin fin, es decir la mera forma de una *perfección* (sin materia alguna ni *concepto* para^a concordar con él, aunque fuera también sólo la idea de una conformidad de leyes en general^b), es una verdadera contradicción.

Ahora bien, el juicio de gusto es un juicio estético, es decir, de una índole tal que descansa sobre fundamentos subjetivos y cuyo fundamento de determinación no puede ser concepto alguno, por tanto tampoco el de un fin determinado. Así, mediante la belleza, como conformidad a fines formal subjetiva, no es pensada en modo alguno una perfecB47]ción del objeto como conformidad a fines presuntamente formal pero, sin embargo, objetiva; y es vana aquella distinción entre el concepto de lo bello y del bien que considera a ambos como distintos solamente por la forma lógica, y según la cual el primero^c sería un concepto confuso, el segundo^a

^a Para] Erdmann: con que

^b aunque fuera también sólo la idea de una conformidad a leyes en general] agregado de B y C

^c el primero] Kant: la primera

un concepto distinto de la perfección, idénticos, por lo demás, en su contenido y origen, porque entonces no habría entre ellos diferencia *específica* alguna, sino que el juicio de gusto sería un juicio de conocimiento, al igual que el juicio mediante el cual una cosa es declarada buena, de igual modo que el hombre común, cuando dice que el engaño es injusto, funda su juicio en principios confusos, mientras que el filósofo lo funda sobre principios distintos; pero, en el fondo, ambos lo fundan en los mismos principios de la razón. Pero ya he dicho que un juicio estético es único en su clase y no da absolutamente conocimiento alguno (tampoco uno confuso) del objeto, conocimiento que ocurre solamente mediante un juicio lógico; por el contrario, el juicio estético refiere la representación mediante la cual un objeto es dado solamente al sujeto y no hace notar cualidad alguna del objeto, sino sólo la forma conforme a fines en la determinación^b de las facultades de representación que se ocupan con éste. El juicio se llama estético también solamente porque su fundamento de determinación no es ningún concepto, sino el sentimiento (del sentido interno) de aquella unanimidad en el juego de las facultades de ánimo en cuanto puede **B48** sólo ser sentido. En cambio, si se quisiera dar el nombre de estéticos a conceptos confusos y al juicio objetivo que en ellos se funda, tendríamos un entendimiento que juzga sensiblemente o un sentido que representara^c sus objetos mediante conceptos, ambas cosas contradictorias entre sí^d. La facultad de los conceptos, sean confusos o distintos, es el entendimiento, y aunque el entendimiento tiene también parte en el juicio de gusto como juicio estético (como en todos los juicios), la tiene, **[229]** sin embargo, no como facultad del conocimiento de un objeto sino de la determinación⁹⁰ del mismo^e y su representación (sin concepto) según la relación de la misma con el sujeto y el sentimiento interno de éste y en cuanto ese juicio es posible según una regla universal.

§16. *El juicio de gusto, mediante el cual un objeto es declarado bello, bajo la condición de un concepto determinado, no es puro*

^a el segundo] Kant: la segunda

^b en la determinación] agregado de B y C

^c Representará] C: representa

^d ambas cosas contradictorias entre sí] agregado de B y C

^e sino de la determinación del mismo] C: sino como facultad de la determinación del juicio

Hay dos clases de belleza: belleza libre (*pulchritudo vaga*) y belleza meramente adherente (*pulchritudo adhaerens*). La primera no presupone concepto alguno de lo que el objeto deba ser; la segunda presupone un concepto semejante y la perfección del objeto según éste. Las primeras^a se llaman bellezas (existentes por sí) de tal B49 o cual cosa; la segunda es añadida, como adherente a un concepto (belleza condicionada), a objetos que están bajo el concepto de un fin particular.

Las flores son bellezas de la naturaleza libres. Lo que una flor deba ser lo sabe difícilmente alguien^b aparte del botánico, y éste mismo, que reconoce en ella el órgano de germinación de la planta, no hace referencia alguna a ese fin de la naturaleza cuando la juzga mediante el gusto. Así, pues, en el fundamento de este juicio no hay ni perfección de ninguna especie, ni conformidad a fines interna a lo que se refiera a la composición de lo diverso. Muchos pájaros (el loro, el colibrí, el ave del paraíso), multitud de crustáceos marinos, son bellezas por sí que no pertenecen a ningún objeto determinado por conceptos en consideración de su fin, sino que placen libremente y por sí. Así, los diseños *a la grecque*⁹¹, el follaje para encuadramientos o sobre tapices de papel, etcétera, no significan nada por sí, no representan nada, ningún objeto bajo un concepto determinado, y son bellezas libres. Pueden contarse entre la misma especie lo que en música se llaman fantasías^c (sin tema⁹²), e incluso toda la música sin texto.

En el enjuiciamiento de una belleza libre (según la mera forma) el juicio de gusto es puro. No hay presupuesto concepto alguno de un fin para el cual lo diverso del objeto dado deba servir y que [230] éste, B50 pues, deba representar y por el cual^a la libertad de la facultad de la imaginación que, por decirlo así, juega en la observación de la figura, vendría a ser sólo limitada.

Solo la belleza de un ser humano (y en esta especie, la de un hombre, una mujer, un niño), la belleza de un caballo, de un edificio (como iglesia, palacio, arsenal, villa), presupone un concepto de fin que determina lo que deba ser la cosa y por tanto un concepto de su perfección: así pues, es belleza adherente. Así como el enlace de lo agradable (de la sensación) con la belleza, que propiamente sólo concierne a la forma, impide la pureza del juicio de gusto, así el enlace del bien (para el cual lo diverso es bueno a la cosa misma, según su fin) con la belleza daña a la pureza de ésta⁹³.

^a Las primeras] C: la clase de las primeras

^b Alguien] C: nadie

^c Fantasías] C: fantasear

Podría añadirse mucho a un edificio que nos produjera inmediatamente placer en la intuición, si no fuera porque **tiene que ser** una iglesia; podría embellecerse una figura con toda clase de rayas y trazos ligeros, si bien regulares, como hacen los neozelandeses con sus tatuajes, solamente mientras no fuera de un ser humano; y éste podría tener rasgos más finos y un perfil del rostro más gracioso y dulce, si no fuera porque debe representar un hombre o incluso un guerrero.

B51 Ahora bien, la satisfacción en lo diverso en una cosa, en relación con el fin interno que determina su posibilidad es una^b satisfacción fundada sobre un concepto; pero la de la belleza es de tal suerte que no presupone concepto alguno, sino que está inmediatamente unida con la representación mediante la cual el objeto es dado (no mediante la cual es pensado). Pero si el juicio de gusto en consideración al objeto se hace dependiente del fin en el concepto, como juicio de razón y, por tanto, es limitado, entonces no es más un *juicio de gusto libre y puro*.

Ciertamente, mediante ese enlace de la satisfacción estética con la intelectual, el juicio de gusto gana en que es fijado y, si bien no es universal, sin embargo, en consideración de algunos objetos determinados conformes a un fin, pueden prescribísele reglas. Éstas no son, sin embargo, entonces, reglas del gusto, sino solamente de la unificación del gusto con la razón, es decir, de lo bello con lo bueno, mediante la cual aquél viene a servir de instrumento para el propósito, en consideración de este último, de poner aquella disposición de ánimo que se conserva a sí misma y **[231]** tiene una validez subjetiva universal bajo aquel modo de pensar que sólo mediante penosa resolución puede conservarse pero tiene un valor objetivo universal. Pero propiamente ni la perfección gana por medio de la belleza ni **B52** la belleza por medio de la perfección; sino, porque cuando comparamos la representación mediante la cual un objeto nos es dado con el objeto (en consideración de lo que **tiene que ser**) mediante un concepto, no puede evitarse que la juntemos también con la sensación en el sujeto, y así la *facultad total* de la facultad de la representación gana cuando ambos estados del ánimo están en armonía.

Un juicio de gusto en lo que se refiere a un objeto de fin interno determinado sería puro sólo en cuanto el juzgante no tuviera concepto alguno de ese fin o hiciera en su juicio abstracción de él. Pero después, aunque habiendo enjuiciado el objeto como belleza libre, hubiera enunciado un juicio de gusto correcto, vendría a ser criticado por otro que hubiera considerado su belleza

^a por el cual] A: que mediante lo cual

^b Una] agregado de Erdmann

como belleza adherente (mirando al fin del objeto) y acusado de gusto falso, habiendo ambos, cada uno a su modo, juzgado correctamente: el uno, según lo que tiene ante los sentidos; el otro, según lo que tiene en pensamientos. Por medio de esta distinción se pueden arreglar algunos disentimientos de los jueces de gusto sobre belleza, mostrándoles que el uno se atiende^a a la belleza libre y el otro a la adherente, que el uno enuncia un juicio de gusto puro y el otro, uno aplicado.

B53 §17. *Del ideal de la belleza*⁹⁴

No puede haber regla objetiva alguna del gusto que determine por medio de conceptos lo que sea bello, pues todo juicio emanado de aquella fuente es estético, es decir, su fundamento de determinación es el sentimiento del sujeto y no un concepto de un objeto. Buscar un principio del gusto que ofrezca el criterio universal de lo bello por medio de conceptos determinados es un esfuerzo infructuoso, porque lo que se busca es imposible y contradictorio en sí mismo. La comunicabilidad universal de la sensación (de la satisfacción o disgusto), de un modo tal que tenga lugar sin el concepto, y la unanimidad, en lo posible, de todos los tiempos y de todos los **[232]** pueblos en lo que concierne a ese sentimiento en la representación de ciertos objetos, tal es el criterio empírico, aunque débil y apenas suficiente para la conjetura, de la procedencia de un gusto, conservado así, mediante ejemplos, del fundamento, profundamente escondido y común a todos los seres humanos, de la unanimidad en el enjuiciamiento de las formas bajo las cuales un objeto es dado a ellos.

De aquí que se consideren algunos productos del gusto como *ejemplares*, no como si el gusto pudiera adquirirse imitando a otros⁹⁵, pues el gusto ha de ser una facultad propia por sí misma; pero quién **B54** imita un modelo, si bien muestra habilidad en cuanto lo consigue, muestra gusto sólo en cuanto puede enjuiciar el modelo mismo*. De aquí se sigue, pues, que el modelo supremo, el arquetipo del gusto es una mera idea que cada uno debe producir en sí mismo y según la cual debe enjuiciar todo lo que sea objeto del gusto, ejemplo del

^a Atiene] A: dirige

* Los modelos del gusto, en lo que se refiere a las artes oratorias, deben estar compuestos en un lenguaje muerto y docto: lo primero, para no tener que sufrir de los cambios^a que se dan inevitablemente en las lenguas^b vivas, donde las expresiones nobles se tornan corrientes, las usuales envejecen y las nuevas entran para sólo poco tiempo; lo se-

enjuiciamiento del gusto y hasta el gusto de cada cual. *Idea* significa propiamente un concepto de la razón e *ideal*, la representación de un ser singular como adecuado a una idea. De aquí que aquel arquetipo del gusto que descansa desde luego sobre la idea indeterminada de la razón de un máximo, pero que no puede ser representada por concepto, sino en una **exhibición**⁹⁶ singular, pueda mejor llamarse el *ideal* de lo bello que tratamos, aun no estando en posesión de él, sin embargo, de producir en nosotros. Será, sin embargo, sólo un ideal de la facultad de la imaginación, justamente porque descansa no en conceptos, sino en **B55** la **exhibición**; la facultad de la exhibición, empero, es la facultad de la imaginación. —Ahora bien, ¿cómo llegamos a un ideal semejante de la belleza? ¿*a priori*, o empíricamente? Y también: ¿qué género de lo bello es capaz de un ideal?

Primeramente hay que notar bien que la belleza para la cual se debe buscar un ideal no es una belleza *vaga*, sino una belleza *fijada* por medio de un concepto de conformidad a fines objetiva y, consiguientemente, tiene que pertenecer al objeto de un juicio de gusto que no sea totalmente puro, sino^a en parte intelectualizado. **[233]** Es decir, en la clase de fundamentos del enjuiciamiento donde deba encontrarse un ideal tiene que haber como fundamento alguna idea de la razón, según conceptos determinados, que determine *a priori* el fin sobre el que descansa la posibilidad interna del objeto. Un ideal de flores bellas, de un mobiliario bello, de una perspectiva bella, no se puede pensar. Pero tampoco se puede representar ideal alguno de una belleza adherente de un fin determinado, por ejemplo, una casa-habitación bella, un árbol bello, un jardín bello, probablemente porque los^b fines no son bastante determinados y fijados por su concepto y, en consecuencia, la conformidad a fines es casi tan libre como en la belleza *vaga*. Sólo aquel que tiene en sí mismo el fin de su existencia, el *ser humano*, que puede determinarse a sí mismo sus fines por medio de la razón o, cuando tiene que tomarlos de la percepción externa, puede, sin embargo, ajustarlos a fines esenciales y universales **B56** y enjuiciar después estéticamente también la concordancia con ellos, ese *ser humano* es el único capaz de un ideal de la *belleza* así como la humanidad en su persona, como inteligencia, es, entre todos los objetos en el mundo, única capaz del ideal de la *perfección*.

gundo, para que tenga una gramática que no esté sometida a un cambio arbitrario de la moda y tenga^c así su regla. Inmutable.

^a sino] Windelband: sino al de uno

^b Los] Erdmann, Vörländer: esos

Pero en esto hay dos partes: *En primer lugar*, la *idea normal* estética que es una intuición singular (de la facultad de la imaginación) que representa el patrón de medida de su enjuiciamiento como una^a cosa que pertenece a una especie animal particular; *En segundo lugar*, la *idea de la razón*, que hace de los fines de la humanidad, en cuanto éstos no pueden ser representados de modo sensible el principio del enjuiciamiento de su^b figura mediante la cual aquéllos se revelan como su efecto en el fenómeno. La idea normal tiene que tomar de la experiencia sus elementos para la figura de un animal de un género particular; pero la mayor conformidad a fines en la construcción de la figura más conveniente para el patrón de medida universal del enjuiciamiento estético de cada miembro singular de esa especie, la imagen que, por decirlo así, intencionalmente, ha estado puesta en el fundamento de la técnica de la naturaleza y a la cual sólo el género en su totalidad, mas no un miembro singular separado, es adecuado, reside, sin embargo, meramente en la idea del juzgante^α la cual, empero, con sus proporciones, como idea estética, puede ser exhibida en una imagen modelo completamente *in concreto*. Para hacer concebible en algún modo cómo esto ocurre B57 (pues ¿quién puede arrancar totalmente su secreto a la naturaleza?), vamos a intentar una explicación psicológica⁹⁷.

Es de notar que, de un modo completamente inconcebible para nosotros, la [234] facultad de la imaginación sabe, no sólo volver a llamar a sí los signos de conceptos, incluso de un pasado lejano, sino también reproducir la imagen y la figura del objeto, extraída de un inexpresable número de objetos de diferentes clases o de una y la misma clase; y, más aun, cuando el ánimo establece comparaciones, hace venir,^β por decirlo así, aunque no con suficiente conciencia, una imagen sobre otra, realmente según toda conjetura, y de la congruencia de muchas de la misma clase extrae un término medio que sirva a todas de patrón de medida. Cada cual ha visto miles de seres humanos adultos. Ahora bien, si él quiere juzgar el tamaño normal por apreciación comparativa, entonces la facultad de la imaginación (según mi opinión) sabe hacer venir, una encima de otra, un gran número de imágenes (quizá millones de ellas); y, si se me permite aquí emplear la analogía de la exhibición óptica en la que el espacio, en donde se unifican en gran número, y en el interior del contorno, donde el lugar se ilumina con el color más fuertemente aplicado, allí se puede conocer el *tamaño medio*, que se aleja igualmente en altura y anchura, de

^a Una] agregado de B y C

^b Su] Kant: una (corrección según Erdmann)

^α del juzgante] B: de los juzgantes (corrección según A y C)

los límites extremos de las B58 más pequeñas y de las mayores estaturas. Y esta es la estatura para un hombre bello⁹⁸. (Podría obtenerse el mismo resultado mecánicamente, midiendo miles de ellos, adicionando la altura y^z la anchura [y el espesor], entre sí, y dividiendo la suma entre mil. Pero sólo la facultad de la imaginación hace eso mismo mediante un efecto dinámico que nace de la múltiple aprehensión de esas figuras por el órgano del sentido interno). Pues cuando, de la misma manera, se ha buscado la cabeza media para ese ser humano medio; para aquélla, la nariz media, y así sucesivamente, la figura que de ahí se extrae está en el fundamento de la idea normal del hombre bello en el país donde se ha establecido esa comparación; de aquí que un negro deba tener necesariamente, bajo esas condiciones empíricas,^α otra idea normal^β de la belleza de la figura que un blanco, y un chino otra que un europeo. Lo mismo ocurriría con el modelo de un caballo o de un perro bello (de una cierta raza). —Esa *idea normal* no es derivada de proporciones extraídas de la experiencia *como reglas determinadas* sino que solamente según esa idea son posibles reglas del enjuiciamiento. Ella es la imagen fluctuante entre todas las intuiciones singulares, en muchas maneras diferentes, de los individuos para el género entero; es una imagen que la naturaleza ha tomado como arquetipo de sus producciones en la misma especie, [235] pero que parece no haber alcanzado completamente en ningún miembro singular; B59 ella no es, de ninguna manera, el *arquetipo* total^z de la *belleza* en ese género, sino solamente la forma que constituye la condición indispensable de toda belleza y, por tanto, solamente la *corrección* en la exhibición del género; ella es, como del famoso *Doryphoros de Polyketo* se decía, la *regla* (igualmente podría servir para esto la vaca de *Myron* en su género)⁹⁹. Por eso mismo no puede tampoco contener nada específico-característico, pues de otro modo no sería *idea normal* para el género. Su exhibición no place por belleza, sino sólo porque no contradice ninguna de las condiciones sólo bajo las cuales una cosa de ese género puede ser bella. La exhibición es sólo académicamente correcta.*

^β deja caer] A: dejar caer y reproducir

^z y] C: al lado de la

^α Bajo esas condiciones empíricas] agregado de B y C (MGM)

^β otra idea normal] A: otro ideal

^z Total] agregado de B y C

*Se encontrará que un rostro perfecto, regular, que el pintor gustaría de tener como modelo, no dice nada las más de las veces, y es porque no contiene nada característico y expresa así más bien la idea del género que lo específico de una persona. Lo característico de esta última clase, cuando es exagerado, es decir cuando daña incluso a la idea normal (la conformidad a fines del género), se llama *caricatura*. También muestra la experiencia que aquellos rostros totalmente regulares dejan ver en lo interno, generalmente, también un B60 ser humano promedio, presuntamente

De la *idea normal* de lo bello se diferencia, pues, aun el *ideal* del mismo, el cual puede sólo esperarse en la *figura humana*¹⁰⁰ por las razones ya aducidas. En ésta el ideal, consiste en la expresión de lo *moral* lo cual B60 el objeto no podría placere universalmente y, por tanto, positivamente (no sólo negativamente en una exhibición académicamente correcta). La expresión visible de ideas morales que dominan interiormente al ser humano puede, desde luego, tomarse sólo de la experiencia; pero hacer, por decirlo así, visible su enlace con todo lo que nuestra razón une con lo moralmente bueno, en la idea de la conformidad a fines suprema, la bondad de alma, o la pureza, o la fuerza, o el reposo, etcétera, en la exteriorización corporal (como efecto de lo interno), es cosa que requiere ideas puras de la razón y, un gran poder de la facultad de la imaginación unidas en aquél que las quiere enjuiciar, y mucho más aun en el que las quiere exhibir. La corrección de un ideal semejante [236] de la belleza se demuestra en que no permite que se mezcle encanto alguno de los sentidos con la satisfacción en su objeto y, sin embargo, hace tomar en él un gran interés, lo cual, a su vez, prueba que el enjuiciamiento según una escala semejante no puede nunca ser puramente estético y que el enjuiciamiento según un ideal de la belleza no es un mero juicio de gusto.

Definición de lo bello, concluida de este tercer momento

*Belleza es forma^α de la conformidad a fines de un objeto en cuanto es percibida en él sin¹⁰¹ la representación de un fin.**

B62 CUARTO MOMENTO

(si hay que admitir que la naturaleza expresa en lo externo las proporciones de lo interno) porque cuando ninguna de las partes del ánimo está por encima de aquella proporción que exige para constituir solamente un ser humano sin defectos, no puede esperarse nada de eso que se llama *genio*, en el cual la naturaleza parece alejarse de las relaciones ordinarias de las facultades del ánimo en provecho de una sola.

^α es forma] Vorlander: es la forma

* Se podría oponer como instancia contra esa definición que hay cosas en las cuales se ve una forma conforme a fines, sin reconocer en ellas un fin, como, por ejemplo, los instrumentos de piedra extraídos de viejas tumbas, provistos de un agujero como para un mango: éstos, aunque muestran claramente en su figura una conformidad a fines no por eso sin embargo se declaran bellos. Pero que se les considere como obra de arte es ya bastante para tener que confesar que se refiere su figura a una intención cualquiera y a un fin determinado. Por ello tampoco ninguna satisfacción inmediata en su intuición. Una flor, en cambio, por ejemplo, un tulipán, se considera como bella porque en su percepción se encuentra una cierta conformidad a fines que, tal como la enjuiciamos, no se refiere a ningún fin.

DEL JUICIO DE GUSTO SEGÚN, LA MODALIDAD DE LA SATISFACCIÓN EN EL OBJETO^a

§18. *Lo que es la modalidad de un juicio de gusto*

De toda representación puedo decir: es al menos *posible* que ella (como conocimiento) esté enlazada con un placer. De lo que llamo *agradable* digo que produce en mí *realmente* placer; de *lo bello*, empero, se piensa que tiene una relación *necesaria* con la satisfacción. Ahora bien, esta necesidad es de una clase especial: no una necesidad teórica objetiva, donde se puede conocer *a priori* [237] que cada cual *sentirá* esa satisfacción en el objeto llamado por mí bello; tampoco una práctica donde, mediante conceptos de una voluntad pura de la razón que sirve de regla a los seres que actúan libremente, es esa satisfacción la consecuencia necesaria de una ley objetiva y no significa nada más que de debe actuar absolutamente (sin ulterior intención) de cierta manera. Sino que, como necesidad pensada en un juicio estético, puede llamarse solamente *ejemplar*, es decir, una necesidad del asentimiento de *todos* a un B63 juicio considerado como un ejemplo^α de una regla universal que no se puede dar¹⁰². Como un juicio estético no es un juicio objetivo ni de conocimiento, esa necesidad no puede deducirse de conceptos determinados y no es, pues, apodíctica. Mucho menos puede ser concluida de la universalidad de la experiencia (de una unanimidad completa de los juicios sobre la belleza de un cierto objeto), pues además de que la experiencia proporcionaría en esto difícilmente muchas pruebas, no se puede fundar sobre juicios empíricos concepto alguno de la necesidad de esos juicios¹⁰³.

§19. *La necesidad subjetiva que atribuimos al juicio de gusto es condicionada*

El juicio de gusto exige el asentimiento de cada cual y el que declara algo bello quiere que cada cual *deba* dar su aprobación al objeto que se tiene ante sí y *deba* declararlo igualmente bello. El *deber*¹⁰⁴ en el juicio estético no es, pues, según todos los datos que se exigen para el

^a en el objeto] C: Vorlander: en los objetos (MGM)

^α como un ejemplo] Kant: como ejemplo (“un” agregado de Erdmann)

enjuiciamiento, expresado más que de modo condicionado. Se solicita el asentimiento de todos los demás porque se tiene para ello un fundamento que es común a todos, cualquiera que sea el asentimiento^β que se pueda esperar, con tal que B64] esté siempre seguro que el caso fue correctamente subsumido bajo aquel fundamento como regla de la aprobación.

§20. *La condición de la necesidad que un juicio de gusto pretende es la idea de un sentido común*

Si los juicios de gusto (como los juicios de conocimiento) tuvieran un principio objetivo determinado, entonces el que los enunciara según [238] éste, pretendería necesidad incondicionada para su juicio. Si no tuvieran principio alguno, como los del simple gusto de los sentidos, entonces no podría venir al pensamiento necesidad alguna de esos juicios. Así pues, han de tener un principio subjetivo que sólo por medio del sentimiento, y no por medio de conceptos, aunque, sin embargo, con validez universal, determine qué place o qué disgusta. Pero un principio semejante no podría considerarse más que como un *sentido común*, que es esencialmente diferente del entendimiento común, que también a veces lleva el nombre de sentido común (*sensus communis*)¹⁰⁵, pues este último juzga no por sentimiento sino siempre por conceptos, aunque comúnmente solo según^α principios oscuramente representados.

Así, sólo bajo la suposición de que haya un sentido común (por lo cual entendemos, no un sentido externo, sino el efecto del juego libre de nuestras facultades de conoB65]cer sólo bajo la suposición, digo de, un sentido común semejante, puede ser enunciado el juicio de gusto.

§21. *Si se puede presuponer con fundamento un sentido común*

Conocimientos y juicios, junto con la convicción que les acompaña, tienen que poderse comunicar universalmente, pues de otro modo no tendrían concordancia alguna con el objeto: serían todos ellos un simple juego subjetivo de las facultades de representación, exactamente como lo exige el escepticismo. Pero, si han de poderse comunicar conocimientos, hace falta que el estado de ánimo, es decir, la disposición de las facultades de conocimiento con relación a un

^β asentimiento] agregado de B y C

conocimiento en general y por cierto aquella proporción, que se requiere para una representación (mediante la cual un objeto nos es dado), con el fin de hacer de ella conocimiento, pueda también comunicarse universalmente, porque sin ella, como condición subjetiva del conocer, no podría surgir el conocimiento como efecto. Esto ocurre también realmente siempre cuando un objeto dado por medio de los sentidos pone en actividad la facultad de la imaginación para la composición de lo diverso¹⁰⁶ y ésta pone en actividad el entendimiento para la unidad del mismo^α en conceptos. Pero esa disposición de las facultades del conocimiento tiene, según la diferencia de los objetos dados, una B66 diferente proporción. Sin embargo, debe haber una en la cual esa relación interna para la vivificación (de una por la otra) sea, en general, la más favorable para ambas facultades del ánimo con una intención de conocimiento (de objetos dados [239]), y esa disposición no puede ser determinada más que por el sentimiento (no según conceptos). Pero como esa disposición misma tiene que poderse comunicar universalmente y, por tanto, también el sentimiento de la misma (en una representación dada), y como la universal comunicabilidad de un sentimiento presupone un sentido común, éste podrá, pues, admitirse con fundamento, y, por cierto, sin apoyarse, en ese caso, en observaciones psicológicas sino como la condición necesaria de la universal comunicabilidad de nuestro conocimiento, la cual tiene que^β ser presupuesta en toda lógica y en todo principio del conocimiento que no sean escépticos.

§22. *La necesidad del asentimiento universal pensada en un juicio de gusto es una necesidad subjetiva que es representada como objetiva bajo la presuposición de un sentido común*

En ningún juicio en donde declaramos algo bello permitimos a alguien que B67 sea de otra opinión sin fundar, sin embargo, nuestro juicio en conceptos sino sólo en nuestro sentimiento que ponemos en su fundamento, no como un sentimiento privado, sino como uno común. Ahora bien, para ello ese sentido común no puede fundarse sobre la experiencia, pues él quiere justificar juicios que contienen un deber; no dice que cada cual *estará* en concordancia con nuestro juicio, sino que *deberá* estar de acuerdo con él. Así pues, el sentido común, de cuyo juicio presento

^α comúnmente solo según] A: comúnmente según ellos, sólo como

^α del mismo] Kant: de la misma

^β tiene que] falta en B y C

aquí, como ejemplo, mi juicio de gusto, al cual, por tanto, he añadido una validez *ejemplar*, es una mera norma ideal, bajo cuya presuposición un juicio que concuerde con ella, y esto sobre la misma ya expresada satisfacción en un objeto, se pueda hacer, con derecho, una regla para cada uno, porque si bien siendo el principio sólo subjetivo^α, sin embargo, tomado como subjetivo-universal (una idea necesaria a cada cual) en lo que se refiere a la unanimidad de diversos juzgantes podría, como un principio objetivo, exigir asentimiento universal con tal de que se estuviera seguro de haberlo subsumido correctamente.

Esa norma indeterminada de un sentido común es presupuesta realmente por nosotros; ello lo demuestra nuestra pretensión a enunciar juicios de gusto. [240] Si hay en realidad un sentido común¹⁰⁷ semejante como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia; o bien si hay un principio de la razón más alto que impone solamente como principio regulativo en nosotros la necesidad de producir ante todo en nosotros un sentido común para más altos fines o si gusto es el, por tanto, una facultad originaria y natural o tan sólo la idea de una facultad que hay que adquirir aún y artificial¹⁰⁸ de tal modo que un juicio de gusto no sería, en realidad, con su pretensión de un asentimiento, más que una exigencia de la razón, a saber, la de producir una unanimidad semejante del modo de los sentidos, y que el deber, es decir, la necesidad objetiva de que el sentimiento de todos corra juntamente con el de cada uno, no significaría otra cosa más que la posibilidad de llegar aquí a ese acuerdo y el juicio de gusto no sería más que un ejemplo de la aplicación de ese principio, eso, ni queremos ni podemos investigarlo ahora aquí; sólo tenemos por ahora que analizar la facultad de juzgar en sus elementos y^β unir éstos después en la idea de un sentido común.

Definición de lo bello, deducida del cuarto momento

Bello es lo que, sin concepto, es conocido como objeto de una satisfacción *necesaria*.

Nota general a la primera sección de la analítica

^α porque si bien siendo el principio sólo subjetivo] Erdmann: porque si bien el principio es sólo subjetivo; Windelband: porque el principio si bien sólo subjetivo

^β y] C: para

Cuando se extrae el resultado de los anteriores análisis, se encuentra que todo proviene del^α siguiente concepto del gusto: que él es una facultad de enjuiciamiento **B69** de un objeto en relación con la *libre conformidad a leyes* de la facultad de la imaginación. Ahora bien, si se ha de considerar en el juicio de gusto a la facultad de la imaginación, en su libertad, hay que tomarla, primero, no reproductivamente, tal como está sometida a las leyes de la asociación, sino como productiva y autoactiva (como creadora de formas arbitrarias de posibles intuiciones¹⁰⁹); y aunque en la aprehensión de un objeto dado de los sentidos ella está atada a una determinada forma de ese objeto y, por tanto, no tiene libre juego (como en la poesía¹¹⁰), sin embargo, se puede aún concebir bien que el objeto pueda justamente ofrecerle una forma tal que contenga una **[241]** composición de lo diverso, como lo habría proyectado la facultad de la imaginación, en concordancia con la conformidad a leyes del entendimiento en general si ella se hubiera dejado libre a sí misma. Pero, el que la *facultad de la imaginación sea libre* y, sin embargo, por sí misma conforme a ley, es decir, que lleve consigo una autonomía, es una contradicción¹¹¹. Sólo el entendimiento da la ley. Pero cuando la facultad de la imaginación es obligada a proceder según una ley determinada, entonces se determina por conceptos cómo deba ser su producto según la forma; pero en ese caso la satisfacción, como ya se mostro anteriormente, no es la que se da en lo bello, sino en lo bueno (de la perfección, y, desde luego, meramente de la formal) y el juicio no es un juicio por medio del gusto. Así pues, una conformidad con leyes sin ley y una concordancia subjetiva de la facultad de la imaginación con el entendimiento sin una concordancia objetiva en la que la representación sea referida a un determinado concepto de un objeto, no podrán existir juntas más que con la libre conformidad a leyes del entendimiento (la cual es también llamada conformidad a fines sin fin) y con la peculiaridad de un juicio de gusto.

B70 Ahora bien, figuras regulares geométricas, un círculo, un cuadrado, un cubo, etcétera, las citan comúnmente críticos¹¹² del gusto como los más sencillos e indudables ejemplos de belleza y, sin embargo, se les llama regulares, porque no se las puede representar más que considerándolas como meras **exhibiciones** de un concepto determinado que prescribe la regla a aquella figura (según la cual sólo es posible). Uno de los dos **tiene que ser**, pues, falso: o aquel juicio de los críticos de atribuir belleza a figuras pensadas, o el nuestro, que encuentra necesaria para la belleza la conformidad a fines sin concepto.

^α proviene del] Erdmann: lleva al

Nadie encontrará fácilmente un ser humano de gusto, obligado a experimentar más satisfacción en la figura de un círculo que en la de un contorno irregular, en la de un cuadrilátero equilátero y equiángulo más que en otro oblicuo, desigual y, por decirlo así, deforme, pues para ello se requiere sólo entendimiento común y no gusto. Donde se percibe^α una intención^β, por ejemplo la de enjuiciar el tamaño de una plaza o la de hacer comprensible^γ la relación de las partes entre sí y con el todo en una división, ahí son necesarias figuras regulares, y por cierto de las de clase más sencilla; y la satisfacción descansa no inmediatamente sobre la vista de la figura, sino sobre la utilidad de la [242] misma para toda intención posible. Una habitación cuyas paredes formen ángulos agudos, un jardín de igual forma, inclusive toda violación de la simetría, tanto en la figura de los animales (por ejemplo que tengan sólo un ojo) como en la de edificios o flores, disgusta, porque eso es contrario a un fin, no sólo prácticamente en lo que se refiere a un determinado uso de esas cosas, sino también para el enjuiciamiento en toda intención posible, y este B71 caso no es el del juicio de gusto que, cuando es puro, une inmediatamente satisfacción o disgusto, sin consideración del uso o de un fin, con la mera *consideración* del objeto.

La regularidad que conduce al concepto de un objeto es ciertamente la condición indispensable (*conditio sine qua non*) para aprehender el objeto en una representación única y determinar lo diverso en la forma del mismo. Esa determinación es un fin con relación al conocimiento y, en relación a éste, va ella también siempre unida con satisfacción (que acompaña la efectuación de toda intención aun meramente problemática). Pero entonces eso es sólo la aprobación de la solución que satisface a un problema y no una ocupación libre y conforme a un fin de modo indeterminado de las facultades del ánimo con lo que llamamos bello y en la cual el entendimiento está al servicio de la facultad de la imaginación y no ésta al de aquél.

En una cosa que sólo mediante una intención es posible, en un edificio y hasta en un animal, la regularidad que consiste en la simetría debe expresar la unidad de la intuición que acompaña al concepto de fin y pertenece con él al conocimiento. Pero donde sólo se ha de desarrollar un libre juego de las facultades de representación (sin embargo, con la condición de que en ello no sufra el entendimiento ningún choque), como en jardines, adornos de los cuartos y

^α se percibe] agregado de B y C

^β intención] A: hay una intención

^γ hacer comprensible] agregado de B y C

toda clase de instrumentos artísticos y otros, se evita, en lo posible, la regularidad que se presenta como coacción; de aquí que el gusto inglés en los jardines¹¹³ y el barroco en muebles^α lleve la libertad de la facultad de la imaginación más bien casi hasta una aproximación a lo grotesco y en esa separación de toda coacción de la regla coloca justamente el **B72** caso en donde el gusto puede mostrar su mayor perfección en bosquejos de la facultad de la imaginación.

Todo lo rígido-regular (lo que se acerca a la regularidad matemática) lleva consigo algo contrario al gusto y es que no proporciona un entretenimiento largo con su **consideración**, sino que, en cuanto no **[243]** se dirige expresamente al conocimiento o a un fin práctico determinado, produce aburrimiento. En cambio, aquello en donde la facultad de la imaginación puede jugar sin violencia y conforme a su fin es para nosotros siempre nuevo, y no nos cansamos de mirarlo. Marsden¹¹⁴ en su descripción de Sumatra, hace la observación de que las bellezas libres de la naturaleza rodean al espectador siempre las mismas por todos lados y, por tanto, tienen para él ya poco atractivo; en cambio, al encontrar en medio de un bosque un huerto de pimienta en donde las estacas alrededor de las cuales crece esa planta formaban avenidas en líneas paralelas, experimentó en ello un gran encanto: de aquí extrae la conclusión de que la belleza salvaje, al parecer sin regla alguna, no place, por el cambio, más que a quien está ya saciado de belleza regular. Pero con haber hecho la prueba de estar un día en su huerto de pimienta se habría dado cuenta de que, cuando el entendimiento se ha sumido mediante la regularidad en la disposición para el orden que necesita por todas partes, el objeto no lo entretiene más tiempo, sino que más bien produce una coerción incómoda sobre la facultad de la imaginación y de que, en cambio, la naturaleza, que allí es pródiga en diversidades hasta la exuberancia y no está sometida a la coerción de reglas artificiales, podría dar a su gusto un alimento constante. —Incluso el canto de los pájaros, que no podemos reducir a reglas musicales, parece contener más libertad y, por tanto, más para el gusto que el canto humano mismo **B73** dirigido según todas las reglas del arte del sonido, porque este último más bien hastía cuando se repite muchas veces y durante largo tiempo. Pero en esto probablemente confundimos nuestra participación en la alegría de un pequeño animalito amable con la belleza de su canto que, cuando es imitado exactamente por el ser humano (como ocurre a veces con el canto del ruiseñor), parece a nuestros oídos totalmente desprovisto de gusto.

^α en muebles] A: mobiliario

Hay que distinguir aún los objetos bellos de **las vistas** bellas de los objetos (que a menudo, por el alejamiento, no pueden ser conocidos **distintamente**). En estos últimos parece el gusto fijarse no tanto en lo que la facultad de la imaginación *aprehende* en ese campo como en lo que sobre él tiene ocasión de **figurar**, es decir, propiamente en las fantasías con que se entretiene el ánimo cuando la **diversidad** con la que el ojo tropieza lo despierta continuamente; así ocurre por ejemplo cuando se miran las figuras cambiantes de un fuego de chimenea o de un arroyo que corre los cuales, sin ser ninguno de los dos **[244]** bellezas, llevan consigo, sin embargo, un encanto para la facultad de la imaginación porque mantienen su libre juego.

B74 SEGUNDO LIBRO

ANALÍTICA DE LO SUBLIME

§23. *Tránsito de la facultad de enjuiciamiento de lo bello a la de lo sublime*

Lo bello tiene en común con lo sublime que ambos placen por sí mismos¹¹⁵. Además, ninguno de los dos presupone ni un juicio de los sentidos, ni un juicio lógico determinante, sino un juicio de reflexión; consiguientemente, la satisfacción no depende de una sensación, como la de lo agradable, ni de un concepto determinado, como la satisfacción en el bien, estando, sin embargo, referida a conceptos, aunque sin determinar cuáles; por tanto, la satisfacción se enlaza con la mera **exhibición** o facultad de la misma mediante lo cual la facultad de la **exhibición** o facultad de la imaginación es considerada en una intuición dada en conformidad con la *facultad de los conceptos* del entendimiento o de la razón como promoción de la última. De aquí también que los juicios de esas dos clases sean *singulares* y se presenten, sin embargo, como universalmente válidos en consideración del sujeto aunque no tengan pretensión más que a un sentimiento de placer y no a un conocimiento del objeto.

B75 Pero hay también entre ambos diferencias considerables que están a la vista. Lo bello de la naturaleza se refiere a la forma del objeto que consiste en su limitación; lo sublime, por el contrario, puede encontrarse en un objeto sin forma en cuanto en él, u ocasionada por él, es representada *ilimitación* y pensada, sin embargo, una totalidad de la misma; de este modo, parece tomarse lo bello como la **exhibición** de un concepto indeterminado del entendimiento y lo sublime como la de un concepto semejante de la razón. Así la satisfacción está unida allí con la

representación de la *cuantidad*; aquí, empero, con la de la *cantidad*. También esta última satisfacción es muy diferente de la primera según la especie, pues ésta (lo bello)^α lleva consigo directamente un sentimiento de la promoción de la vida¹¹⁶ y, por tanto, es compatible con encantos y con una [245] facultad de la imaginación que juega, y aquél, en cambio (el sentimiento de lo sublime)^β es un placer que nace sólo indirectamente del modo siguiente, a saber, al producirse por medio del sentimiento de una inhibición momentánea de las fuerzas de la vida seguida inmediatamente por un desbordamiento tanto más fuerte de las mismas y, por tanto, como emoción, parece ser no un juego sino seriedad en la ocupación de la facultad de la imaginación. De aquí que no pueda unirse con encantos; y siendo el ánimo no sólo atraído por el objeto sino sucesivamente también siempre rechazado por él, la satisfacción en lo sublime merece llamarse, no tanto placer positivo [B76] sino que contiene^α más bien, admiración o respeto, es decir, placer negativo¹¹⁷.

Pero la diferencia más importante e interna entre lo sublime y lo bello es la siguiente: que si, como es justo, consideramos aquí primeramente sólo lo sublime en objetos de la naturaleza (lo sublime del arte se limita siempre a las condiciones de la concordancia con la naturaleza)¹¹⁸, la belleza de la naturaleza (la independiente) lleva^β consigo una conformidad a fines en su forma y por medio de la cual el objeto parece estar por así decirlo predeterminado para nuestra facultad de juzgar y así constituye en sí un objeto de la satisfacción; en cambio^δ, lo que despierta en nosotros, sin hacer raciocinios¹¹⁹, sólo en la aprehensión, el sentimiento de lo sublime, podrá parecer, según su forma, ciertamente^ε contrario a un fin para nuestra facultad de juzgar, inadecuado a nuestra facultad de exhibición y, por así decirlo, violento para la facultad de la imaginación; pero^φ, sin embargo, sólo por eso será enjuiciado tanto más sublime.

Por esto, empero, se ve enseguida que nos expresamos en general de modo incorrecto cuando llamamos sublime algún *objeto de la naturaleza*, aunque podamos correctamente llamar bellos muchos de entre ellos, pues ¿cómo puede designarse con una expresión de aprobación lo que es aprehendido en sí como contrario a un fin? No podemos decir más que el objeto sería útil

^α (lo bello)] agregado de B y C

^β (el sentimiento de lo sublime)] agregado de B y C

^α contiene] agregado de B y C

^β lleva] Kant: llevaría (corrección según Windelband)

^δ En lugar de ello] C: en cambio

^ε ciertamente] A: completamente

para la exhibición de una sublimidad que puede ser encontrada en el ánimo, pues B77 lo propiamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible alguno sino que se refiere tan sólo a ideas de la razón que, aunque ninguna exhibición adecuada de ellas sea posible, son puestas en movimiento y traídas al ánimo justamente por esa inadecuación que se deja exhibir sensiblemente. Así, no se puede llamar sublime el amplio Océano irritado por tormentas su aspecto es horrible y hay que haber llenado ya al ánimo con ideas de varias clases [246] para ser encauzado, por una intuición semejante hacia un sentimiento que él mismo es sublime, estimulándose el ánimo a dejar la sensibilidad y a ocuparse con ideas que contienen una conformidad a fines más elevada.

La belleza autónoma de la naturaleza nos descubre una técnica de la naturaleza que la hace representable como un sistema según leyes cuyo principio no encontramos en toda nuestra facultad del entendimiento, a saber, el de una conformidad a fines con respecto al uso de la facultad de juzgar con respecto a los fenómenos de tal modo que éstos han de ser enjuiciados como pertenecientes no sólo a la naturaleza en su mecanismo carente de fines, sino también a la analogía con^α el arte. Ella, pues, desde luego no amplía realmente nuestro conocimiento de los objetos de la naturaleza, pero sí nuestro concepto de la naturaleza, a saber, añadiendo al mero mecanismo el concepto de ella como arte, lo cual invita a profundas investigaciones sobre la posibilidad de una forma semejante. Pero en lo que B78 tenemos costumbre de llamar sublime no hay entonces completamente^α nada que conduzca a principios objetivos particulares y a formas de la naturaleza conformes a estos, pues, la más de las veces ésta despierta la idea de lo sublime, más bien en su caos o en su desorden y destrucción más salvajes y carentes de reglas con tal de que se^a deje ver grandeza y poder. Por esto vemos que el concepto de lo sublime de la naturaleza no es, ni con mucho, tan importante y tan rico en consecuencias como el de lo bello en la misma, y que no representa absolutamente nada de conformidad a fines en la naturaleza misma sino sólo en el *uso* posible de sus intuiciones para hacer en nosotros inclusive de modo sensible una conformidad a fines completamente independiente de la naturaleza. Para lo bello de la naturaleza tenemos que buscar un fundamento fuera de nosotros; para lo sublime, empero, sólo en nosotros y en el modo de pensar que pone sublimidad en la representación de la primera. Esta

^φ pero] agregado de B y C

^α a la analogía con] agregado de B y C

^α entonces completamente] Kant: incluso (corrección según Harteinstein)

es una observación provisional muy necesaria que separa totalmente la idea de lo sublime de la de una conformidad a fines de la *naturaleza* y hace de la **teoría** del mismo un mero suplemento al enjuiciamiento estético de la conformidad a fines de la naturaleza, porque mediante la idea de lo sublime no es representada forma particular alguna en la naturaleza, sino que sólo es desarrollado un uso conforme a fines que la facultad de la imaginación hace de su representación.

[247] **B79** §24. *De la división de una investigación del sentimiento de lo sublime*

En lo que refiere a la división de los momentos del enjuiciamiento estético de los objetos, en relación con el sentimiento de lo sublime, la analítica podrá seguir adelante según el mismo principio empleado en el análisis de los juicios de gusto, pues, como juicio de la facultad de juzgar reflexionante estética, la satisfacción en lo sublime, como la de lo bello, **tiene que ser**^b universalmente válida, según la *cantidad*; carecer de interés según la *cualidad*; hacer representable una conformidad a fines subjetiva, según la *relación*, y hacerla representable como necesaria, según la *modalidad*. El método aquí no se apartará, pues, de la anterior sección; se tendrá entonces que tener en cuenta que allí en donde el juicio estético se refería a la forma del objeto, comenzamos por la investigación de la cualidad, y aquí, en cambio, a causa de la carencia de forma que puede haber en lo que llamamos sublime, comenzaremos con la cantidad como primer momento del juicio estético sobre lo sublime; el fundamento de lo cual se ve en los párrafos precedentes¹²⁰.

Pero hay una división que el análisis de lo sublime necesita y que no requirió el de lo bello a saber, la división en lo *sublime-matemático* y lo *sublime-dinámico*¹²¹.

B80 Pues como el sentimiento de lo sublime lleva consigo, como carácter suyo, un *movimiento* del ánimo unido con el enjuiciamiento del objeto y, en cambio, el gusto en lo bello supone y mantiene el ánimo en contemplación *reposada* y como ese movimiento **tiene que ser** enjuiciado como subjetivamente conforme a fines (porque lo sublime place), resulta que será referido por la facultad de la imaginación o a la *facultad de conocer*, o a la *facultad de desear*; pero en ambas relaciones la conformidad a fines de la representación dada será enjuiciada sólo en consideración de esas *facultades* (sin fin ni interés), y así como entonces la primera es añadida al

^a Se] A: ella

^b Ser] agregado de Erdmann

objeto como una disposición *matemática* y la segunda como una disposición *dinámica* de la facultad de la imaginación, tenemos de aquí que él será representado como sublime en esa doble manera pensada.

[248] A. DE LO SUBLIME MATEMÁTICO

§25. Definición nominal de lo sublime

Sublime llamamos lo que es *absolutamente grande*. Ser *grande*, empero, y ser una *magnitud*, son conceptos totalmente distintos (*magnitudo* y *quantitas*)¹²². Igualmente, *decir sencillamente* (*simpliciter*) que algo es *grande*, es también totalmente distinto de decir que **B81** algo es *absolutamente grande* (*absolute, non comparative magnum*). Lo último es aquéllo *que es grande por encima de toda comparación*. –Ahora bien, ¿qué quiere decir la expresión de que algo es *grande*, o pequeño, o mediano? Lo que mediante ella es designado no es un puro concepto del entendimiento; menos aun una intuición de los sentidos y tampoco un concepto de la razón, porque no lleva consigo principio alguno del conocimiento. *Tiene que ser*, pues, un concepto de la facultad de juzgar o provenir de uno de éstos y tener en su fundamento una conformidad a fines subjetiva de la representación en relación con la facultad de juzgar. Que algo sea una *magnitud* (*quantum*), se puede conocer por la cosa misma, sin comparación alguna con otras, a saber, cuando una *pluralidad* de lo homogéneo, constituye en conjunto una unidad. Pero el *cómo sea de grande* exige siempre otra cosa que también es una *magnitud* para su medida. Pero, como en el enjuiciamiento de la *magnitud* importa no sólo la *pluralidad* (número), sino también la *magnitud* de la unidad (de la medida), y como la *magnitud* de ésta necesita siempre de nuevo otra cosa como medida con la que se la pueda comparar, así vemos que toda determinación de *magnitud* de los fenómenos no nos puede dar, de ningún modo, concepto alguno absoluto de una *magnitud*, sino solamente siempre un concepto de comparación.

Ahora bien, cuando digo sencillamente que algo es *grande*, parece que no tengo en mente **B82** comparación alguna, por lo menos con una medida objetiva, pues mediante aquéllo no se determina de ningún modo cuán *grande* el objeto sea. Pero aunque la medida de la comparación sea meramente subjetiva, no por eso deja el juicio de pretender un asentimiento universal; los

juicios como: el hombre es bello y él es **grande**¹²³, no se limitan meramente al sujeto juzgante, sino que exigen, como los juicios teóricos, el asentimiento de cada cual.

[249] Pero como en un juicio mediante el cual algo es sencillamente designado como **grande** no se quiere decir solamente que el objeto tiene una **magnitud**, sino que ésta le es atribuida, al mismo tiempo, con ventaja sobre otros muchos objetos de igual especie, sin que se declare determinadamente esa ventaja, con ello se coloca en el fundamento del juicio una escala que se supone poder ser aceptada como exactamente la misma por todo el mundo pero que no es aplicable a ningún juicio lógico (matemáticamente-determinado), sino sólo al enjuiciamiento estético de la **magnitud**, porque ella es una medida meramente subjetiva que está en el fundamento del juicio reflexionante sobre **magnitudes**. Por lo demás, ella puede ser empírica como, por ejemplo, la **magnitud** media de los seres humanos conocidos por nosotros, de animales de una determinada especie, de árboles, casas, montes, o puede ser una escala dada *a priori*, la cual, por las deficiencias del sujeto enjuiciante, es limitada a condiciones subjetivas de la exhibición *in concreto*, como, en el ámbito práctico: la **magnitud** de una cierta virtud o de la libertad y **B83** justicia públicas en un país o, en el teórico: la **magnitud** de la corrección o falta de corrección de una observación o de una medición hechas y otras similares.

Ahora bien, aquí es de notar que, aunque no tengamos interés alguno en el objeto, es decir, que la existencia del mismo nos sea indiferente, sin embargo, la mera **magnitud** del mismo, incluso cuando se le considera como carente de forma, puede llevar consigo una satisfacción universalmente comunicable y, por tanto, contiene la conciencia de una conformidad a fines subjetiva en el uso de nuestras facultades de conocer, pero no una satisfacción en el objeto, como en lo bello (puesto que puede ser carente de forma), en donde la facultad de juzgar reflexionante se encuentra dispuesta como conforme a un fin en relación con el conocimiento en general, sino como una satisfacción en la extensión de la facultad de la imaginación en sí misma.

Cuando nosotros (bajo la citada limitación) decimos sencillamente de un objeto que es **grande**, no es éste un juicio matemáticamente-determinante, sino un mero juicio de reflexión sobre la representación de aquél, la cual tiene una conformidad a fines subjetiva para un determinado uso de nuestras facultades de conocer en la estimación de las **magnitudes**; y entonces unimos a la representación siempre una especie de respeto, así como a aquéllo que llamamos sencillamente pequeño unimos un desprecio. Por lo demás, el enjuiciamiento de las cosas como **grandes** o pequeñas se aplica a todo, incluso a todas las **cualidades** de las mismas; de

aquí que incluso a la belleza la llamemos grande o pequeña, y [250] el fundamento B84 de esto hay que buscarlo en que lo que quiera que sea que exhibamos en la intuición (y, por tanto, representemos estéticamente), según prescripción de la facultad de juzgar, todo ello es fenómeno y, por tanto, también un *quantum*¹²⁴.

Pero cuando llamamos una cosa no solamente grande, sino grande sin más, absolutamente, en todo respecto (sobre toda comparación), es decir, sublime, se ve enseguida que no permitimos en buscar para ella, fuera de ella, una escala que le sea adecuada, sino que sólo permitimos buscarla dentro de ella.

Es una magnitud que es igual sólo a sí misma. De aquí se sigue que se ha de buscar lo sublime, no en las cosas de la naturaleza, sino solamente en nuestras ideas; determinar, empero, en cuál de ellas se encuentre, debemos dejarlo para la deducción¹²⁵.

La definición anterior puede expresarse también así: *Sublime es aquello en comparación con lo cual toda otra cosa es pequeña*. Se ve fácilmente por esto que nada puede darse en la naturaleza, por muy grande que lo enjuiciemos, que no pueda, considerado en otra relación, ser rebajado hasta lo infinitamente pequeño y, a la inversa, nada tan pequeño que no pueda, en comparación con escalas más pequeñas aun, extenderse en nuestra facultad de la imaginación hasta la magnitud de un mundo. El telescopio nos ha dado una rica materia para hacer la primera observación; el microscopio, para la segunda. Nada, por tanto, de lo que puede ser objeto de los sentidos B85 puede llamarse sublime, considerándolo de ese modo. Pero justamente porque en nuestra facultad de la imaginación hay un esfuerzo por progresar en lo infinito y en nuestra razón una pretensión hacia a la totalidad absoluta, como una idea real, por ello esa misma inadecuación de nuestra facultad de apreciar las magnitudes de las cosas del mundo de los sentidos es, para esa idea, el despertar del sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros y el uso que la facultad de juzgar hace naturalmente de algunos objetos para este último (sentimiento), pero no el objeto de los sentidos, es lo absolutamente grande, siendo frente a él todo otro uso pequeño. Por tanto, ha de llamarse sublime no al objeto, sino a la disposición del espíritu mediante una cierta representación que ocupa la facultad de juzgar reflexionante.

Podemos, pues, añadir a las anteriores formulas de la definición de lo sublime aún ésta: *Sublime es lo que, aunque sólo se pueda pensar, demuestra una facultad del ánimo que supera toda escala de los sentidos*.

[251] §26. De la estimación de las **magnitudes** de las cosas de la naturaleza exigida para la idea de lo sublime

La estimación de las **magnitudes** mediante conceptos de números (o de sus signos en el álgebra) es matemática; pero la de la mera intuición (por medida de los ojos) es estética. Ahora bien, no podemos adquirir conceptos determinados de *cómo sea de grande* una cosa más que por números (en todo caso, aproximaciones mediante series de números que progresan hacia lo infinito) cuya unidad es la medida; y, en este respecto, toda estimación lógica de las **magnitudes** es matemática. Pero como la **magnitud** de la medida hay que admitirla, sin embargo, como conocida, esta medida no debería estimarse a su vez más que por números, cuya unidad tendría que ser otra medida; es decir, matemáticamente, no podríamos nunca tener una medida primera o fundamental, y, por tanto, concepto alguno determinado de una **magnitud** dada. Así pues, la estimación de la **magnitud** de la medida fundamental tiene que consistir solamente en que se la pueda aprehender inmediatamente en una intuición y usarla por medio de la facultad de la imaginación para la exhibición de los conceptos de número; es decir, toda estimación de **magnitudes** de los objetos de la naturaleza es, en último término, estética (es decir, subjetiva y no objetivamente determinada)¹²⁶.

Ahora bien, para la estimación matemática de las **magnitudes** no hay nada más grande (pues el poder de los números va al infinito)¹²⁷; pero para la estimación estética de las **magnitudes** hay, en cambio, algo más grande, y de éste digo que cuando es enjuiciado como una medida absoluta por encima de la cual no es posible ninguna otra medida subjetivamente mayor (para el sujeto enjuiciante), entonces lleva consigo la idea de lo sublime y determina aquella emoción que ninguna estimación matemática de las **magnitudes** por medio de números (a no ser que a **B87** quella medida estética fundamental sea mantenida allí viva en la facultad de la imaginación) puede producir, porque ésta última exhibe siempre solamente las **magnitudes** relativas por comparación con otras de la misma clase, y aquella primera exhibe las **magnitudes** absolutamente en cuanto el ánimo puede aprehenderlas en una intuición.

Para recibir intuitivamente en la facultad de la imaginación un *quantum* a fin de poder usarlo como medida o como unidad para la estimación de **magnitudes**, por medio de números, se requieren dos acciones de ésta facultad: *aprehensión* (*aprehensio*) y *comprehensión* (*comprehensio aethetica*). Con la aprehensión no tiene ella nada que temer, pues con ella puede

ir al [252] infinito; pero la comprensión se hace tanto más difícil cuanto más lejos progresa la aprehensión y pronto llega a su máximo, a saber, a la más grande medida estética fundamental de la estimación de magnitudes. Pues, cuando la aprehensión ha llegado tan lejos que las representaciones parciales de la intuición de los sentidos inicialmente aprehendidas, empiezan a extinguirse en la facultad de la imaginación mientras ésta progresa en la aprehensión de las siguientes, entonces la imaginación pierde por un lado lo que por otro gana y hay en la comprensión algo más grande que ella no puede pasar.

Puede explicarse así lo que Savary¹²⁸ observa en sus noticias sobre Egipto: que no hay que ni acercarse ni tampoco [B88] alejarse mucho de las pirámides para experimentar toda la emoción de su **magnitud**, pues, en este último caso, las partes aprehendidas (las piedras unas sobre otras) son representadas oscuramente y su representación no provoca efecto alguno sobre el juicio estético del sujeto. Pero, en el primer caso, la vista necesita algún tiempo para terminar la aprehensión de los planos desde la base hasta la punta, y entonces se extinguen siempre, en parte, los primeros antes de que la facultad de la imaginación haya recibido los últimos y la comprensión no es nunca completa. –Lo mismo puede bastar también para explicar el estupor o especie de perplejidad que, según cuentan, se apodera del espectador a su primera entrada en la iglesia de San Pedro en Roma. Pues aquí es un sentimiento de la inadecuación de su facultad de la imaginación con la idea de un todo para exhibirla en donde la facultad de la imaginación alcanza su máximo y, en el esfuerzo por extenderlo, recae sobre sí misma, y, mediante todo eso, se sume en una emocionante satisfacción.

No quiero aún adelantar nada sobre el fundamento de esa satisfacción el cual está unido con una representación de la que por lo menos se debería esperar eso y que nos hace notar la inadecuación, y consiguientemente también la subjetiva falta de conformidad a fines de la representación para la facultad de juzgar en la estimación de las **magnitudes**; me limito a observar que si el juicio estético [B89] ha de darse *puro* (*No mezclado con ningún juicio teleológico*, como juicio de la razón) y con él un ejemplo totalmente adecuado a la Crítica de la Facultad de Juzgar *estética*, hay que mostrar lo sublime no en los productos del arte (por ejemplo, edificios, columnas, etcétera), donde un fin humano determina tanto la forma como la **magnitud**¹²⁹, ni en las cosas de la naturaleza, *cuyo concepto lleve consigo un determinado fin* [253] (por ejemplo, animales de una determinación conocida de la naturaleza), sino en la naturaleza bruta (y aun en ésta sólo en cuanto no lleve consigo en sí encanto alguno o emoción

de verdadero peligro), en cuanto solamente contiene **magnitud** pues, en esta clase de representación, la naturaleza no contiene nada que sea monstruoso (ni espléndido ni horrible); la **magnitud** aprehendida puede ser todo lo aumentada que se quiera, con tal de que pueda ser comprendida por la facultad de la imaginación en un todo. *Monstruoso*¹³⁰ es un objeto que, por su **magnitud**, aniquila el fin que constituye su propio concepto. Pero *colosal* se llama la mera exhibición de un concepto casi demasiado **grande** para toda exhibición (que confina con lo relativamente monstruoso), porque el fin de la exhibición de un concepto se encuentra dificultado por ser la intuición del objeto casi demasiado **grande** para nuestra facultad de aprehensión. —Un juicio puro sobre lo sublime empero, no debe tener como fundamento de determinación fin alguno del objeto si ha de ser estético y no mezclarse con algún juicio del entendimiento o de la razón.

* * *

Ya que todo lo que debe complacer sin interés a la facultad de juzgar meramente reflexionante tiene que llevar consigo, en su representación, conformidad a fines subjetiva y, como tal, de universalmente válida; y como, sin embargo, no hay aquí en el fundamento del juicio conformidad a fines alguna de la *forma* del objeto (como en lo bello), se pregunta: ¿Cuál es esa conformidad a fines subjetiva? ¿Mediante qué se prescribe ella como norma para proporcionar un fundamento a la satisfacción universal en la mera estimación de las **magnitudes**, y por cierto en una estimación que ha sido llevada hasta la inadecuación de nuestra facultad de la imaginación en la exhibición del concepto de una **magnitud**?

La facultad de la imaginación marcha por sí misma, en la composición que es necesaria para la representación de **magnitudes**, hacia el infinito; el entendimiento, empero, la conduce por medio de conceptos de números, para lo cual ella tiene que dar el esquema¹³¹, y en este proceder, como perteneciente a la estimación lógica de las **magnitudes**, si bien hay algo de conformidad a fines objetiva según el concepto de un fin (cada medida es uno de ellos), no hay nada conforme a fines ni que de placer para la facultad de juzgar estética. No hay tampoco, en esa conformidad a fines intencional, nada que [254] obligue a elevar la **magnitud** de la medida y, por tanto, de la comprensión de la **multiplicidad** en una intuición, hasta el límite de la facultad de la imaginación, por muy lejos que ésta pueda llegar en exhibiciones. Pues en la estimación de las **magnitudes** por el entendimiento (de la aritmética) se llega igual de lejos, si se lleva la

comprehensión de las unidades hasta el número 10 (en la decádica), o sólo hasta el 4 (en la tetráctica)¹³², pero la posterior formación de **magnitudes** en el comprender o, cuando el *quantum* es dado en la intuición, en el aprehender, se realiza sólo progresivamente (no comprensivamente) según un principio de progresión adoptado. En esta estimación matemática de las **magnitudes**, si la facultad de la imaginación elige como unidad una **magnitud** que se puede aprehender en una mirada, por ejemplo, un pie o una vara, el entendimiento se encuentra tan bien servido y tranquilizado como si elige una milla alemana¹³³ o todo un diámetro terrestre, cuya aprehensión es ciertamente posible, pero no la comprensión en una intuición de la facultad de la imaginación (no mediante la *comprehensio æsthetica*, aunque sí mediante la *comprehensio logica* en un concepto de número). En ambos casos la estimación lógica de las **magnitudes** va sin impedimento hacia el infinito.

Ahora bien, el ánimo oye en sí la voz de la razón, que en todas las **magnitudes** dadas, incluso en aquéllas que, aunque no puedan nunca ser totalmente aprehendidas, **B92** son, sin embargo (en la representación sensible), enjuiciadas como totalmente dadas, exige totalidad y, por tanto, comprensión en *una* intuición, y exige una *exhibición* para todos aquellos miembros de una serie de números en progresión creciente, e incluso no exceptúa de esa exigencia a lo infinito (espacio y tiempo transcurrido), sino que hasta hace inevitable el pensarlo (en el juicio de la razón común) como *completamente* (según su totalidad) *dado*.

Lo infinito, empero, es absolutamente (no sólo comparativamente) **grande**. Comparado con él, todo lo otro (**magnitudes** de la misma especie) es pequeño. Pero, esto es lo más importante, el poder solamente pensarlo como *un todo* muestra una facultad del ánimo que rebasa toda escala de los sentidos, pues para ello sería necesaria una comprensión que ofreciera como unidad una escala que estuviera con el infinito en una relación determinada indicable en números, lo cual es imposible. Pero, sin embargo, *para también poder sólo pensar* el infinito dado sin contradicción, se exige en el ánimo humano una facultad que sea ella misma suprasensible, pues sólo mediante ella y **[255]** su idea de un noúmeno, que no consiente intuición alguna, pero que es puesto como substrato para la intuición del mundo como mero fenómeno, es *totalmente* comprendido lo infinito del mundo de los sentidos *bajo* **B93** un concepto en la estimación intelectual pura de las **magnitudes**, aunque en la matemática, mediante *conceptos de números*, no pueda jamás ser totalmente pensado. Incluso una facultad de poder pensar como dado el infinito de la intuición suprasensible (en su substrato inteligible) rebasa toda

escala de la sensibilidad y es **grande** por encima de toda comparación, incluso con la facultad de la estimación matemática; no, desde luego, en el sentido teórico para la facultad del conocimiento, pero sí como extensión del ánimo que se siente capaz de traspasar los límites de la sensibilidad en otro sentido (el práctico).

Sublime es, pues, la naturaleza en aquéllos de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud. Ahora bien esto último no puede ocurrir más que mediante la inadecuación incluso del mayor esfuerzo de nuestra facultad de la imaginación en la estimación de la **magnitud** de un objeto. Ahora bien, para la estimación matemática de las **magnitudes**, la facultad de la imaginación está adecuada a todo objeto para dar a éstos una medida suficiente, porque los conceptos de número del entendimiento pueden adecuar, por progresión, toda medida a una **magnitud** dada. Tiene, pues, que ser en la estimación *estética* de las **magnitudes** donde el esfuerzo para la comprensión traspase a la facultad de la imaginación, en donde se sienta la aprehensión progresiva para concebir en un todo de la intuición **B94** y, se perciba al mismo tiempo, además, la inadecuación de esa facultad sin límites en la progresión para aprehender una medida fundamental que sirva, con el menor empleo del entendimiento, a la estimación de las **magnitudes** y para usarla para la estimación de las mismas. Ahora bien, la medida fundamental propiamente inmutable de la naturaleza es el todo absoluto de la misma, el cual, en ella, como fenómeno, es una infinitud comprendida. Pero como esa medida fundamental es un concepto contradictorio en sí mismo (a causa de la imposibilidad de la absoluta totalidad de un progreso sin fin), aquella **magnitud** de un objeto de la naturaleza en la cual la facultad de la imaginación emplea toda su facultad de la comprensión infructuosamente, tiene que conducir el concepto de la naturaleza a un sustrato suprasensible (que está en su fundamento y también en el de nuestra facultad de pensar), que es **grande** por encima de toda escala de los sentidos y por tanto nos permite enjuiciar como *sublime* no tan **[256]**to el objeto como más bien la disposición del ánimo en la estimación del mismo.

Así pues, la facultad de juzgar estética, así como en el enjuiciamiento de lo bello refiere la facultad de la imaginación en su libre juego al *entendimiento* para concordar con sus *conceptos* en general (sin determinación de los mismos), de igual modo en el enjuiciamiento de una cosa como sublime se refiere la misma facultad a la *razón* para concordar con las *ideas* de ésta (sin determinar cuáles), es decir, para producir una disposición del ánimo **B95** conforme y

compatible con la que el influjo de determinadas ideas (prácticas) produciría sobre el sentimiento.

Por esto se ve también que la verdadera sublimidad debe buscarse sólo en el ánimo del juzgante y no en el objeto de la naturaleza cuyo enjuiciamiento ocasiona esa disposición de aquél. ¿Quién ha querido llamar sublime masas montañosas sin figura en salvaje desorden, amontonadas unas sobre otras, con sus pirámides de hielo, o el mar sombrío y furioso, etcétera? El ánimo, empero, se siente elevado en su propio enjuiciamiento cuando, abandonándose en la consideración de esas cosas, sin atender a su forma, abandonándose a la facultad de la imaginación y a una razón unida con ella, aunque totalmente sin fin determinado y sólo para extenderla, siente todo el poder de la facultad de la imaginación, como inadecuado, sin embargo, a sus ideas.

Ejemplos de lo sublime-matemático de la naturaleza en la mera intuición nos proporcionan todos aquellos casos en que nos es dado para la facultad de la imaginación no tanto un concepto mayor de número como más bien una gran unidad como medida (para abreviar las series de números). Un árbol que estimamos por medio de la altura de un hombre nos da, desde luego, una escala para una montaña, y ésta, si tiene algo así como una milla de alto, puede servir de unidad para el número que expresa el diámetro terrestre y hacer este último intuible; el diámetro terrestre, B96 para el sistema planetario conocido de nosotros y éste, para el de la vía láctea; más la inmensa multitud de semejantes sistemas de la vía láctea bajo el nombre de nebulosas¹³⁴ las cuales, a su vez, forman entre sí un sistema semejante, no nos permite aquí esperar límite alguno. Ahora bien, lo sublime en el enjuiciamiento estético de un todo tan inmenso reside no tanto en lo grande del número como en el hecho de que en la progresión llegamos siempre a unidades cada vez mayores, a lo cual contribuye la división sistemática del edificio del [257] mundo, representándonos siempre, repetidamente, toda magnitud en la naturaleza como pequeña, y más propiamente al representarnos nuestra facultad de la imaginación en toda su ilimitación, y con ella la naturaleza, desapareciendo frente a las ideas de la razón cuando aquélla ha de proporcionar a ésta una exhibición adecuada.

§27. *De la cualidad de la satisfacción en el enjuiciamiento de lo sublime*¹³⁵

El sentimiento de la inadecuación de nuestra facultad para la consecución de una idea *que es para nosotros ley es respeto*¹³⁶. Ahora bien, la idea de la comprensión de todo fenómeno que nos puede ser dado en la intuición de un todo es una tal que nos es impuesta por una ley de la razón y que reconoce otra medida determinada, válida para cada cual e B97 inmutable, más que el todo-absoluto. Pero nuestra facultad de la imaginación, aun en su mayor esfuerzo, muestra sus límites y su inadecuación en lo que concierne a la comprensión que se le exige de un objeto dado en un todo de la intuición (por tanto, para la exhibición de la idea de la razón); pero, al mismo tiempo, demuestra su determinación para efectuar la adecuación con ella como con una ley. Así pues, el sentimiento de lo sublime en la naturaleza es de respeto hacia nuestra propia determinación, pero que nosotros referimos a un objeto de la naturaleza mediante una cierta subrepción¹³⁷ (confusión de un respeto hacia el objeto en lugar del respeto hacia la idea de la humanidad en nuestro sujeto); ese objeto nos hace, en cierto modo, intuir la superioridad de la determinación de la razón de nuestras facultades de conocer sobre la más grande facultad de la sensibilidad.

El sentimiento de lo sublime es, pues, un sentimiento de displacer que nace de la inadecuación de la facultad de la imaginación, en la estimación estética de las magnitudes, con la estimación mediante la razón; y es, al mismo tiempo, un placer despertado por la concordancia que tiene justamente ese juicio de la inadecuación de la más grande facultad sensible con ideas de la razón en cuanto el esfuerzo hacia éstas es para nosotros ley; es, a saber, para nosotros, ley (de la razón) y pertenece a nuestra determinación el apreciar como pequeño, en comparación con las ideas de la razón, todo lo que la naturaleza, como objeto de los sentidos, contiene para nosotros de grande, y lo que en nosotros excita el sentimiento de esa determinación suprasensible concuerda con aquella ley. [258] Ahora bien, el más grande esfuerzo de la facultad de la imaginación en la exhibición de la unidad para la estimación de la magnitud es una relación con algo *absolutamente-grande*, por consiguiente también una relación con la ley de la razón de admitir sólo eso como medida suprema de las magnitudes. Así pues, la percepción interna de la inadecuación de toda escala sensible con la estimación de magnitudes de la razón es una concordancia con las leyes de la misma y un displacer que excita en nosotros el sentimiento de nuestra determinación suprasensible, según la cual es conforme a fines y, por tanto, es un placer el encontrar que toda escala de la sensibilidad es inadecuada a las ideas de la razón.

El ánimo se siente *movido* en la representación de lo sublime en la naturaleza: puesto que está en contemplación *reposada* en el juicio estético sobre lo bello de la misma. Ese movimiento puede (sobre todo en su inicio) ser comparado con una conmoción, es decir, un movimiento rápidamente cambiante de repulsión y atracción de un mismo objeto. Lo excesivo para la facultad de la imaginación (hacia lo cual ésta es empujada en la aprehensión de la intuición) es para ella, por decirlo así, un abismo donde teme perderse a sí misma pero, para la idea de la razón de lo suprasensible, el producir semejante esfuerzo de la facultad de la imaginación no es algo excesivo sino conforme a **B99** ley; por tanto, es atractivo justamente en la medida en que es repulsivo para la mera sensibilidad. El juicio mismo, sin embargo, sigue aquí siendo siempre solo estético porque, sin tener en su fundamento un concepto determinado del objeto, representa solamente el juego subjetivo de las facultades del ánimo (facultad de la imaginación y razón), incluso como armónico en su contraste, pues, así como ocurre con la facultad de la imaginación y el *entendimiento* en el enjuiciamiento de lo bello, mediante su unanimidad, de igual modo, aquí la facultad de la imaginación y la *razón*, mediante su oposición, producen una conformidad a fines subjetiva de las facultades del ánimo: a saber, un sentimiento de que tenemos una razón pura independiente, o una facultad de la estimación de las **magnitudes** cuya ventaja no puede hacerse intuible más que por la misma **insuficiencia** de la facultad misma que en la exhibición misma de las **magnitudes** (de objetos sensibles) es ilimitada.

La medición de un espacio (como aprehensión) es al mismo tiempo descripción del mismo y, por tanto, movimiento objetivo en la imaginación y un progreso; la comprensión de la multiplicidad en la unidad, no del pensamiento, sino de la intuición, por tanto de lo sucesivamente–aprehendido en un momento, es, por lo contrario, un regreso que anula a su vez la condición del **[259]** tiempo en el progreso de la facultad de la imaginación y hace intuible el *ser simultaneo*. Es, pues (puesto que la sucesión temporal es una condición **B100** del sentido interno y de una intuición), un movimiento subjetivo de la facultad de la imaginación, mediante el cual ésta infringe al sentido interno una violencia que **tiene que ser** tanto más notable cuanto más grande sea el *quantum* que la facultad de la imaginación comprende en una intuición. Así pues, el esfuerzo de recibir en una intuición singular una medida para **magnitudes** que exija para aprehenderse un tiempo notable es una especie de representación que, considerada subjetivamente, es contraria a fines pero, objetivamente, es necesaria para la estimación de las **magnitudes** y, por tanto, conforme a fines: en lo cual, sin embargo, esa misma violencia que ha

sufrido el sujeto mediante la facultad de la imaginación es enjuiciada como conforme a fines para *la total determinación* del ánimo.

La *cualidad* del sentimiento de lo sublime es que ella es un sentimiento de displacer sobre la facultad del enjuiciamiento estético en un objeto, el cual, sin embargo, al mismo tiempo es representado como conforme a fines, lo cual es posible porque la propia incapacidad descubre la conciencia de una ilimitada facultad del mismo sujeto y el ánimo puede enjuiciar estéticamente esta última sólo mediante la primera.

En la estimación lógica de las **magnitudes**, la imposibilidad de alcanzar la totalidad absoluta por medio del progreso de la medición de las cosas del mundo de los sentidos en el tiempo y en el espacio fue conocida como objetiva, es decir, como una imposibilidad de *pensar* lo infinito como meramente dado,¹³⁸ **B101** y no como meramente subjetiva, es decir, como incapacidad de *aprehenderlo*, porque aquí no se atiende para nada al grado de la comprensión en una intuición como medida, sino que todo depende de un concepto de número.

Sólo en una estimación estética de las **magnitudes** el concepto de número tiene que desaparecer o ser transformado, y la comprensión de la facultad de la imaginación para la unidad de la medida (por tanto, con exclusión del concepto de una ley de sucesiva producción de los conceptos de **magnitudes**) es sola por sí conforme a fines. —Ahora bien, cuando una **magnitud** alcanza casi el extremo de nuestra facultad de comprensión en una intuición y, sin embargo, la facultad de la imaginación es requerida, mediante **magnitudes** de número (para las cuales tenemos conciencia de nuestra facultad como limitada), para la comprensión estética en una unidad mayor, entonces nos sentimos en el ánimo como **contenidos** estéticamente en límites; sin embargo, el displacer, en consideración a la ampliación necesaria de la facultad de la imaginación para la adecuación con lo que en nuestra facultad de la razón es ilimitado, a saber, la **[260]** idea del todo absoluto, por tanto, la carencia de conformidad a fines de la facultad de la imaginación con las ideas de la razón y su evocación, se presenta como conforme a fines. Justamente por eso, empero, viene el juicio estético mismo a ser subjetivamente-conforme a fines para la razón como fuente de las ideas, es decir, de una comprensión intelectual para la cual toda comprensión estética es pequeña, y **B102** el objeto es recibido como sublime con un placer que sólo es posible mediante un displacer.

B. DE LO SUBLIME-DINÁMICO DE LA NATURALEZA

§28. *De la naturaleza como un poder*

Poder es una facultad que es superior a grandes obstáculos. Lo mismo significa una *violencia*, aunque ésta sea superior a la resistencia que incluso posee poder. La naturaleza, en el juicio estético, considerada como poder que no tiene sobre nosotros ninguna violencia, es *dinámico-sublime*.

Si la naturaleza ha de ser enjuiciada por nosotros dinámicamente como sublime¹³⁹, **tiene que ser** representada como provocando temor (aunque no, a la inversa, todo objeto que provoque temor sea encontrado en nuestro juicio estético como sublime), pues en el enjuiciamiento estético (sin concepto) la superioridad sobre obstáculos puede ser enjuiciada solamente según la magnitud de la resistencia. Ahora bien, aquéllo a lo que nos esforzamos en resistir es un mal y si nosotros no encontramos nuestra facultad capaz de resistirle, entonces es un objeto del temor. Así pues, para la facultad de juzgar estética, la naturaleza puede valer como poder y, por tanto, como dinámico- **B103** sublime, sólo en cuanto sea considerada como objeto del temor.

Se puede, empero, considerar un objeto como *temible* sin sentir temor *ante* él cuando, por ejemplo, lo enjuiciamos *pensando* solamente el caso en que quisiéramos oponerle alguna resistencia, y que entonces toda resistencia sería, y con mucho, vana. De ese modo teme a Dios el virtuoso sin sentir temor ante Él, porque el piensa querer resistir a Dios y a sus mandatos no es en absoluto un caso del cual el pueda preo**[261]**cuparse. Pero en cada caso semejante que el no piensa como imposible en sí, lo conoce como temible.

El que teme no puede en modo alguno juzgar sobre lo sublime de la naturaleza, así como el que es presa de la inclinación y del apetito no puede juzgar sobre lo bello. Aquél huye la vista de un objeto que le produce **miedo**, y es imposible encontrar satisfacción en un terror que fuera seriamente experimentado; de aquí que el agrado que proviene del cese de una pena sea el *contento*. Pero éste, cuando viene de la liberación de un peligro, es un contento con el propósito de no volverse más a exponer al mismo; aun más: no se desea siquiera volver a pensar con **agrado** en aquella sensación, y mucho menos buscar ocasión para ello.

B104 Rocas que penden audazmente y, por decirlo así, amenazantes, nubes de tormenta que se amontonan en el cielo y se desplazan con rayos y con truenos, volcanes en toda su violencia devastadora, huracanes que va dejando tras de sí la desolación, el ilimitado océano

rugiendo de ira, una cascada profunda en un río poderoso, por ejemplo, reducen nuestra facultad de resistir a una insignificante pequeñez comparada con su poder. Pero su aspecto es tanto más atractivo cuanto más temible con tal de que nos encontremos nosotros en lugar seguro y llamamos gustosos sublimes a esos objetos porque elevan el vigor del alma por encima de su término medio ordinario y nos hacen descubrir en nosotros una facultad de resistencia de una especie totalmente distinta que nos da valor para poder medirnos con la omnipotencia aparente de la naturaleza.

Pues así como en la inconmensurabilidad de la naturaleza y en la insuficiencia de nuestra facultad para tomar una escala proporcionada a la estimación estética de las magnitudes de su dominio, hemos encontrado nuestra propia limitación y, sin embargo, también, al mismo tiempo, hemos encontrado en nuestra facultad de la razón otra escala no sensible que tiene bajo sí aquella infinidad misma como unidad y frente a la cual todo en la naturaleza es pequeño y, por tanto, en nuestro ánimo, una superioridad sobre la naturaleza misma en su inconmensurabilidad, del mismo modo también la irresistibilidad de su poder, que ciertamente nos da a conocer nuestra impotencia física, considerados nosotros como seres de la **B105** naturaleza descubre, sin embargo, una facultad de enjuiciarnos independientes de ella y una superioridad sobre la naturaleza, en la que se funda una autoconservación de muy otra clase que aquella que puede **[262]** ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza, donde la humanidad en nuestra persona permanece sin rebajarse aunque tenga que someterse a aquella violencia. De ese modo, la naturaleza, en nuestro juicio estético, no es enjuiciada como sublime porque provoque temor, sino porque excita en nosotros nuestra fuerza (que no es la naturaleza) para que consideremos como pequeño aquello que nos preocupa (bienes, salud y vida); y por tanto, no consideramos su poder (al cual, en lo que concierne a esas cosas, estamos sometidos) para nosotros y nuestra personalidad como una violencia ante la cual tendríamos que inclinarnos si se tratase de nuestros más elevados principios y de su afirmación o abandono. Así pues, la naturaleza se llama aquí sublime porque eleva la facultad de la imaginación a la exhibición de aquellos casos en los cuales el ánimo puede sentir la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza.

Nada pierde esa autoestimación porque tengamos que vernos en un lugar seguro para sentir esa satisfacción que entusiasma, ni por el hecho de que, como no hay seriedad en el peligro, tampoco (según podría parecer) puede haber seriedad en la **B106** sublimidad de nuestra

facultad del espíritu¹⁴⁰. Pues aquí la satisfacción se refiere tan sólo a la *determinación* de nuestra facultad que en tal caso se descubre, así como la disposición para esta última está en nuestra naturaleza, mientras que el desarrollo y ejercicio de la misma sigue siendo de nuestra incumbencia y obligación. Y en esto está la verdad por mucha conciencia que el ser humano tenga de su real impotencia presente cuando extiende hasta ahí su reflexión.

Desde luego ese principio parece tomado de muy lejos y fruto de un sutil razonamiento y, por tanto, excesivo para un juicio estético; sólo la observación del ser humano muestra lo contrario y que puede estar en el fundamento de los enjuiciamientos más ordinarios, aunque no siempre se tenga conciencia de él. Pues ¿qué es lo que, incluso para el salvaje, es objeto de la mayor admiración? Un ser humano que no se aterra, que no teme, que no rehúye al peligro y, al mismo tiempo, empero, se dispone a hacer su tarea tranquilo y con plena reflexión. Incluso en el estado con las costumbres más desarrolladas perdura aquella consideración preferente hacia el guerrero; sólo que se exige además, que éste muestre al mismo tiempo todas las virtudes de la paz, bondad, compasión y hasta un cuidado conveniente de su propia persona, justamente porque en ello se conoce la invencibilidad de su ánimo por el peligro. De aquí que, por más que se discuta, en la comparación del estadista con el mariscal de campo sobre la preferencia del [263] respeto que uno más que el otro merezca, el juicio estético decide en favor del último. La guerra misma, cuando es llevada con orden y respeto sagrado de los derechos ciudadanos, tiene algo de sublime en sí y, al mismo tiempo, hace tanto más sublime el modo de pensar del pueblo que la lleva de esta manera cuanto mayores son los peligros a los que se ha expuesto y en ellos se ha podido afirmar valeroso; en cambio, una larga paz suele hacer dominar el mero espíritu de acción y, con él, el bajo interés egoísta, la cobardía y la molicie, y rebajando así el modo de pensar del pueblo.

Contra este análisis del concepto de lo sublime, en cuanto atribuido al poder, parece levantarse el hecho de que solemos representarnos a Dios en la tempestad, en la tormenta, en los terremotos, por ejemplo, encolerizado pero, al mismo tiempo, presentándose en su sublimidad, por lo cual, pues, imaginar una superioridad de nuestro ánimo sobre los efectos y, según parece, sobre las intenciones de un poder semejante, sería una **locura** y un **sacrilegio**. No el sentimiento de la sublimidad de nuestra naturaleza propia, sino más bien sumisión, abatimiento y sentimiento de la total impotencia parece ser aquí la disposición del ánimo que cuadra con el fenómeno de semejante objeto y que suele ir unida generalmente con la idea del mismo en semejantes sucesos

naturales. B108 En la religión en general el prosternarse y rezar con la cabeza caída, con ademán y voz de contrición y de miedo, parece ser el único comportamiento conveniente en presencia de la deidad, y la mayoría de los pueblos lo han admitido por eso y lo observan aún. Pero esa disposición de ánimo no está tampoco, ni con mucho, unida en sí y necesariamente con la idea de la *sublimidad* de una religión y de su objeto. El ser humano que teme verdaderamente porque encuentra en sí causa para ello al tener conciencia de haber pecado, por su convicción condenable, contra un poder cuya voluntad es al mismo tiempo irresistible y justa, ese ser humano no se encuentra, de ningún modo, en la compostura del ánimo requerida para admirar la magnitud divina, para lo cual se exige una disposición a la contemplación reposada y al juicio totalmente libre. Sólo cuando tiene conciencia de sus sinceras convicciones gratas a Dios sirven aquellos efectos del poder para despertar en él la idea de la sublimidad de aquel ser, en cuanto reconoce en sí mismo una sublimidad de la convicción adecuada a la voluntad de aquél, y entonces se eleva por encima del temor ante aquellos efectos de la naturaleza que no reconoce más como irrupciones de su cólera. Incluso la humildad, como enjuiciamiento sin conmiseración de las propias faltas que, por lo demás, teniendo la conciencia de buenas convicciones, podrían encubrirse fácilmente con la fragilidad de la naturaleza humana, es una disposición sublime del ánimo B109 la de someterse voluntariamente al dolor de la propia censura para destruir poco a poco sus causas. De ese modo se distingue internamente religión de superstición: esta última funda en el ánimo no un temor referencial por lo sublime, sino el temor y el miedo ante el ser todopoderoso a cuya voluntad se ve sometido el ser humano atemorizado, sin apreciarlo, sin embargo, altamente; de lo cual, por cierto, no puede seguramente derivarse otra cosa que la solicitud del favor y la adulación y no una religión de la vida bien conducida.

Así, pues, sublimidad no está contenida en cosa alguna de la naturaleza, sino sólo en nuestro ánimo en cuanto podemos adquirir la conciencia de que somos superiores a la naturaleza en nosotros y por ello también a la naturaleza fuera de nosotros (en cuanto ella ejerce su acción sobre nosotros). Todo lo que excita en nosotros ese sentimiento, entre lo cual está *el poder* de la naturaleza que solicita nuestras fuerzas, se llama entonces (aunque impropriamente) sublime; y sólo bajo la presuposición de esa idea en nosotros y en relación con ella somos capaces de llegar a la idea de la sublimidad de aquel ser que no sólo por su poder que muestra en la naturaleza produce en nosotros respeto profundo sino, aun más, por la facultad puesta en nosotros de

enjuiciar aquélla sin temor y de pensar nuestra determinación como sublime por encima de ella¹⁴¹.

B110 §29. *De la modalidad del juicio sobre lo sublime de la naturaleza*

Hay innumerables cosas de la naturaleza bella sobre las cuales exigimos y hasta, sin equivocarnos notablemente, podemos esperar, conformidad del juicio de cualquier otro con el nuestro; pero con nuestro juicio sobre lo sublime en la naturaleza no podemos nosotros prometernos un acceso fácil en los demás, pues parece que es necesaria una mucho mayor cultura, no sólo de la facultad de juzgar estética, sino también de las facultades de conocimiento que están en el fundamento de ésta para poder enunciar un juicio sobre la excelencia de los objetos de la naturaleza.

[265] La disposición del ánimo para el sentimiento de lo sublime exige una receptividad del mismo para ideas, pues justamente en la inadecuación de la naturaleza con estas últimas, por tanto sólo bajo la presuposición de las mismas y de la tensión de la facultad de la imaginación para tratar a la naturaleza como un esquema para las últimas, consiste lo atemorizante para la sensibilidad, el cual, al mismo tiempo, es atractivo, porque es una violencia que la razón ejerce sobre aquélla sólo para extenderla adecuadamente a su propio dominio (la práctica) y dejarle ver más allá, hacia el infinito, que para aquélla es un abismo. En realidad, sin de **B111** desarrollo de ideas morales, lo que nosotros, preparados por la cultura, llamamos sublime, aparecerá al ser humano rudo sólo como atemorizante. Él verá en las demostraciones de poder de la violencia de la naturaleza, en su destrucción y en la gran escala del poder de ésta frente a la cual el suyo desaparece en la nada, sólo la pena, el peligro, la penuria que rodearían al ser humano que estuviera allí confinado. Así, aquel bueno y por lo demás inteligente campesino saboyano llamaba, sin más, reflexión, locos (según cuenta el Sr. De Saussure)¹⁴² a todos los aficionados a la nieve de las montañas. Y ¿quién sabe si quizá no hubiera tenido razón, de haber afrontado aquel observador los peligros a que se expuso sólo por afición, como suelen hacer la mayoría de los viajeros, o para poder dar de ellos alguna vez una descripción patética? Pero su intención era la enseñanza de los seres humanos, y aquel ser humano eminente tuvo y dio además a los lectores de sus viajes una sensación que eleva las almas.

Pero porque el juicio sobre lo sublime de la naturaleza requiere de cultura (más que el juicio sobre lo bello), no por eso es justamente producido originariamente por la cultura e introducido algo así como convencionalmente en la sociedad, sino que tiene sus fundamentos en la naturaleza humana y en aquello justamente que, además del entendimiento sano, se puede al mismo tiempo exigir y reclamar de cada cual, a saber, B112 en la disposición para el sentimiento de ideas (prácticas), es decir, para el moral.

En esto se funda ahora la necesidad de la aprobación del juicio de otros sobre lo sublime con el nuestro, la cual nosotros incluimos al mismo tiempo en éste, pues así como reprochamos falta de *gusto* a aquel que en el juicio de un objeto de la naturaleza encontrado bello por nosotros se muestra indiferente, de igual modo decimos de quién permanece inmóvil ante lo que nosotros juzgamos como sublime que no tiene *sentimiento* alguno. Pero ambos los exigimos a cada ser humano y los presuponemos en él si [266] tiene alguna cultura: sólo con la diferencia de que el primero, porque en él la facultad de juzgar refiere la imaginación sólo al entendimiento como facultad de los conceptos, lo exigimos sin más a cada cual; pero el segundo, porque en él la facultad de juzgar refiere la facultad de la imaginación a la razón como facultad de las ideas, lo exigimos sólo bajo una presuposición subjetiva (que, sin embargo, nos creemos autorizados a exigir de cada cual), a saber, la del sentimiento moral en el ser humano, y por esto atribuimos, a su vez, necesidad a ese juicio estético.

Esta modalidad de los juicios estéticos, a saber, la necesidad que les es atribuida, constituye un momento principal para la Crítica de la Facultad de Juzgar, pues nos da justamente a conocer en ellos un principio *a priori* y los separa de la psicología empírica, en B113 donde permanecerían, sin eso, enterrados entre los sentimientos de deleite y del dolor¹⁴³ (sólo con el epíteto de un sentimiento *más fino* que no dice nada¹⁴⁴) para colocarlos, y con ellos, a la facultad de juzgar, en la clase de los que tienen por fundamento principios *a priori* y, como tales, elevarlos hasta la filosofía trascendental.

Nota general a la exhibición de los juicios estéticos reflexionantes

En relación con el sentimiento de placer, un objeto se ha de contar entre lo *agradable*, o lo *bello*, o lo *sublime*, o lo (absolutamente) *bueno* (*iucundum, pulchrum, sublime, honestum*)¹⁴⁵.

Lo *agradable*, ~~como móvil de los apetitos, es entera~~mente de una sola clase, venga de donde venga y por muy específico-diferente que sea la representación (del sentido y de la sensación, considerados objetivamente)¹⁴⁶. De aquí que dependa, en el enjuiciamiento del influjo del mismo sobre el ánimo, sólo de la cantidad de encantos (simultáneos y sucesivos) y, por decirlo así, sólo de la masa de la sensación agradable, y ésta no se hace comprensible mediante nada más que la *cantidad*. Lo agradable no cultiva, sino que pertenece al mero goce. —Lo *bello*, en cambio, exige la representación de una cierta *cualidad* del objeto que también se hace comprensible y se puede traer a conceptos (aunque en el juicio estético no sea traída a ellos), y cultiva enseñando a poner atención a la conformidad a fines en el sentimiento del placer. —Lo *sublime* consiste sólo en la *relación* en la cual lo sensible en la representación de la naturaleza es enjuiciado como idóneo para un posible uso suprasensible del mismo. —Lo *absolutamente-bueno*, enjuiciado subjetivamente según el sentimiento que inspira (el objeto del sentimiento moral), como la determinabilidad de las fuerzas del sujeto mediante la representación de una ley *que obliga absolutamente*, se distingue principalmente, mediante la *modalidad*, de una necesidad apoyada en conceptos *a priori* que contiene en sí no sólo la *pretensión*, sino también el *mandato* de la aprobación de cada cual, y no pertenece a la facultad de juzgar estética, sino a la facultad de juzgar intelectual pura y se atribuye, no en un juicio meramente reflexionante sino en uno determinante, no a la naturaleza sino a la libertad¹⁴⁷. Pero la *determinabilidad del sujeto* por medio de esa idea, y por cierto de un sujeto que puede sentir en sí *obstáculos* en la sensibilidad, pero al mismo tiempo su superioridad sobre ella, mediante la superación de la misma, como *modificación de su estado*, es decir, como sentimiento moral, está emparentada con la facultad de juzgar estética y sus *condiciones* formales en la medida en que puede servir para representar la conformidad de la acción hecha por deber a la vez como estética, es decir, como sublime, o también como bella, sin perder su pureza, cosa que no ocurriría si se la quisiera poner en enlace natural con el sentimiento de lo agradable.

Si se extrae el resultado de la exhibición realizada hasta ahora de las dos clases de juicios estéticos, se seguirán de aquí las siguientes breves definiciones:

Bello es lo que place en el mero enjuiciamiento (no, pues, por medio de la sensación del sentido, según un concepto del entendimiento). De aquí se deduce, por sí mismo, que tiene que placer sin ningún interés.

Sublime es lo que place inmediatamente por su resistencia contra el interés de los sentidos.

Ambas, como definiciones del juicio estético de validez universal, se refieren a fundamentos subjetivos a saber, por un lado, de la sensibilidad, en cuanto estos tienen una conformidad a fines con relación al sentimiento moral, en favor del entendimiento contemplativo y, por otra, en cuanto la tienen en contra de la sensibilidad y en cambio a favor de los fines de la razón práctica; ambos modos, sin embargo, unidos en el mismo sujeto. Lo bello nos prepara para amar algo, incluso la naturaleza, sin interés; lo sublime, para estimarlo altamente, incluso contra nuestro interés (sensible)¹⁴⁸.

[268] Puede describirse así lo sublime: es un objeto (de la naturaleza) *cuya representación determina al ánimo a pensar la inalcanzabilidad de la naturaleza como exhibición de ideas*.

Tomadas literalmente y consideradas lógicamente, las ideas no pueden ser expuestas. Pero cuando nosotros ampliamos nuestra facultad de representación empírica (matemática o dinámicamente) para la intuición de la naturaleza, viene inevitablemente, además, la razón como facultad de la independencia de la absoluta totalidad y produce el esfuerzo del ánimo, aunque éste sea vano, para hacer la representación de los sentidos adecuada para aquélla. Ese esfuerzo mismo y el sentimiento de la inalcanzabilidad de la idea por medio de la facultad de la imaginación, es una exhibición de la conformidad a fines subjetiva de nuestro ánimo en el uso de la facultad de la imaginación para la determinación suprasensible del mismo y nos obliga a *pensar* subjetivamente a la naturaleza misma en su totalidad como exhibición de algo suprasensible sin poder realizar *objetivamente* esa exhibición.

Pues pronto nos damos cuenta de que a la naturaleza en el espacio y en el tiempo le falta completamente lo incondicionado y, por tanto, la magnitud absoluta que exige, sin embargo, la razón más común. Justamente por eso se nos recuerda también que no tratamos más que con una naturaleza como fenómeno y que ésta misma hay que considerarla como mera exhibición de una naturaleza en sí (que la razón tiene en la idea). Esa idea, empero, de lo suprasensible que nosotros no podemos determinar más y, por tanto, con cuya exhibición no podemos *conocer* la naturaleza, sino sólo *pensarla*, es despertada en nosotros mediante un objeto cuyo enjuiciamiento estético pone en tensión la facultad de la imaginación hasta sus límites, sea de la ampliación (matemáticamente), sea de su poder sobre el ánimo (dinámicamente), fundándose en el sentimiento de una determinación de éste que traspasa totalmente el dominio de la facultad de la

imaginación (el sentimiento moral) y en consideración del cual la representación del objeto es enjuiciada como subjetivamente conforme a fines.

En realidad no se puede pensar bien un sentimiento para lo sublime de la naturaleza sin enlazar con él una disposición del ánimo semejante a la disposición hacia lo moral; y aunque el placer inmediato en lo bello de la naturaleza supone y cultiva igualmente una cierta *liberalidad* del modo de pensar, es decir, independencia de la satisfacción del mero goce de los sentidos, sin embargo, mediante él, la libertad es representada *en el juego*, más bien que en una *ocupación* conforme a la ley, que es la [269] auténtica cualidad de la moralidad del ser humano, en donde la razón debe hacer violencia a la sensibilidad; solamente que en el juicio estético B117 sobre lo sublime esa violencia es representada como ejercida por la facultad de la imaginación misma como un instrumento de la razón.

La satisfacción en lo sublime de la naturaleza es por eso también sólo *negativa* (mientras que la de lo bello es *positiva*), a saber, un sentimiento de la privación de la libertad de la facultad de la imaginación mediante ella misma al ser ella determinada de un modo conforme a fines según otra ley que la del uso empírico. Mediante eso recibe una extensión y un poder mayor que el que sacrifica, pero cuyo fundamento permanece escondido para ella misma y, en cambio, *siente* el sacrificio y la privación y, al mismo tiempo, la causa a que está sometida. La *admiración*, que confina con el espanto, el horror y el estremecimiento sagrado que se apoderan del espectador al contemplar masas montañosas que escalan el cielo, abismos profundos donde se precipitan furiosas las aguas, desiertos sombríos que invitan a melancólicas reflexiones, etcétera¹⁴⁹ ..., no es, sabiéndose, como se sabe, que se está en un lugar seguro, temor verdadero, sino sólo un ensayo para ponernos en relación con la facultad de la imaginación y sentir el poder de esa facultad para enlazar el movimiento producido mediante ella en el ánimo con el estado de reposo del mismo, y así ser superiores a la naturaleza en nosotros mismos, por tanto también a la naturaleza fuera de nosotros, en cuanto ésta puede tener un influjo sobre el sentimiento de nuestro bienestar, pues la facultad de la imaginación, según la ley de asociación, hace depender nuestro estado de contento de condiciones físicas; pero ella misma también, según principios del esquematismo de la facultad de juzgar (consiguientemente, en cuanto sometida a la libertad), es instrumento de la razón y de sus ideas y, por tanto, un poder para afirmar nuestra independencia contra los influjos de la naturaleza, B118 para degradar como pequeño lo que según ésta última es grande y así para poner lo absolutamente-grande sólo en nuestra propia determinación (la del

sujeto). Esa reflexión de la facultad de juzgar estética para elevarse a la adecuación con la razón (sólo que sin un concepto determinado de la misma) representa el objeto, incluso mediante la inadecuación objetiva de la facultad de la imaginación en su mayor extensión para la razón (como facultad de las ideas), sin embargo, como subjetivamente conforme a fines.

Hay que poner aquí atención, en general, a lo ya recordado de que en la estética trascendental de la facultad de juzgar [270] se debe tratar solamente de juicios estéticos puros; consiguientemente, no se pueden tomar los ejemplos de los objetos bellos o sublimes de la naturaleza que presuponen el concepto de un fin, pues entonces la conformidad a fines sería o teleológica, o fundada en la mera sensación de un objeto (deleite o dolor), y, por tanto, en el primer caso, la conformidad a fines no sería estética, y en el segundo, no sería meramente formal. Así, cuando se llama *sublime* el espectáculo del cielo estrellado, no se debe poner en el fundamento del enjuiciamiento del mismo conceptos de mundos habitados por seres racionales, ni considerar esos puntos luminosos con los que vemos lleno el espacio en derredor nuestro como sus soles, moviéndose en círculos arreglados para ellos de un modo muy conforme a fines, sino tal como se le ve, como una amplia bóveda que todo lo envuelve, y sólo en esta representación debemos poner la sublimidad que un juicio estético puro atribuye a ese objeto. De igual modo, el espectáculo de océano no hay que considerarlo tal como lo *pensamos* nosotros, provistos de toda clase de conocimientos (que, sin embargo, no están contenidos en la intuición inmediata), como una especie de amplio reino de criaturas acuáticas, o como el gran depósito de agua para las evaporaciones que llenan el aire de nubes para las tierras, o también como un elemento que, si bien separa unas partes del mundo de otras, hace posible entre ellas sin embargo la más grande comunidad, pues todo eso no proporciona más que juicios teleológicos, sino que hay que poder encontrar sublime el océano solamente, como lo hacen los poetas, según lo que la apariencia visual muestra, por ejemplo, cuando se le contempla en calma, como un claro espejo de agua limitado tan sólo por el cielo, o cuando está agitado, como un abismo que amenaza tragarlo todo. Eso mismo ha de decirse de lo sublime y de lo bello en la figura humana, en la cual nosotros no debemos referirnos a los conceptos de los fines para los cuales están allí todos sus miembros, como fundamentos de determinación del juicio, ni dejar que la armonía con ellos *influya* en nuestro juicio estético (que entonces ya no es puro), aunque es, desde luego, una condición necesaria también de la satisfacción estética el que no les contradigan¹⁵⁰. La conformidad a fines estética es la conformidad a la ley de la facultad de juzgar en su *libertad*. La

satisfacción en el objeto depende de la relación en que queremos poner la facultad de la imaginación con tal de que por sí misma mantenga a ánimo en libre ocupación. En cambio, cuando es otra cosa, sea una sensación de los sentidos o sea un concepto del entendimiento, [271] lo que determina el juicio, si bien éste es conforme a la ley, no es, sin embargo, el juicio de una *libre* facultad de juzgar.

Así pues, cuando se hable de belleza o sublimidad intelectual, *en primer lugar*, estas expresiones no son del todo correctas porque hay modos de representación estéticos que si fuéramos meramente inteligencias puras (o nos pusiéramos también, por el pensamiento, en esa cualidad), no podrían encontrar B120 se de ningún modo en nosotros; *en segundo lugar*, aunque ambas, como objetos de una satisfacción intelectual (moral), pueden, desde luego, enlazarse con la satisfacción estética, en tanto no *reposan* sobre interés alguno, sin embargo, es difícil unir las, por otra parte, con ella, porque deben *provocar* un interés, lo cual, si la exhibición ha de concordar en el enjuiciamiento estético con la satisfacción, no ocurriría en éste más que mediante un interés de los sentidos que se enlaza con él en la exhibición, pero entonces se daña y se impurifica la conformidad a fines intelectual.

El objeto de una satisfacción intelectual pura e incondicionada es la ley moral en su poder que ejerce sobre nosotros por encima de todos y cada uno de los móviles del ánimo *que la preceden*; y como ese poder no se da propiamente a conocer estéticamente más que por medio de sacrificios (lo cual es una privación aunque en favor de la libertad interior y, en cambio, descubre en nosotros una insondable profundidad de esa facultad suprasensible con sus consecuencias que se extienden adonde ya no alcanza la vista), resulta que la satisfacción, considerada desde el lado estético (en relación con la sensibilidad), es negativa, es decir, contra ese interés, pero, desde el lado intelectual, es positiva y unida con un interés. De aquí se deduce que el bien (el bien moral) intelectual, en sí mismo conforme a fines, debe representarse, no tanto como bello, sino más bien como sublime, de suerte que despierta más el sentimiento del respeto (que desprecia el encanto) que el del amor y la íntima proclividad porque la naturaleza humana concuerda con aquel bien no por sí misma, sino sólo por la violencia que la razón infringe. A la sensibilidad inversa, lo que llamamos sublime en la naturaleza fuera de nosotros, o también B121 en nosotros (por ejemplo, ciertos afectos), se representa como un poder del ánimo para elevarse por encima de *ciertos* obstáculos de la sensibilidad por medio de principios morales¹⁵¹ y por ello vendrá a ser interesante.

Voy a detenerme un poco en esto último. La idea del bien con [272] afecto se llama el *entusiasmo*¹⁵². Este estado de ánimo parece ser de tal manera sublime que se opina generalmente que sin él no se puede realizar nada grande. Ahora bien, todo afecto^a es ciego o en la elección de su fin o, aun cuando éste lo haya dado la razón, en la realización del mismo, porque es el movimiento del ánimo que hace incapaz de organizar una libre reflexión de los principios para determinarse según ellos¹⁵³. Así que de ninguna manera puede merecer una satisfacción de la razón. Estéticamente, empero, el entusiasmo es sublime porque es una tensión de las fuerzas por ideas que dan al ánimo una impulsión que opera mucho más fuerte y duraderamente que el impulso por medio de representaciones de los sentidos. Pero (y esto parece extraño) incluso la *falta de afecto* (*apatheia, phlegma in significatu bono*) de un ánimo que sigue enérgicamente sus principios in[B122]mutables es sublime y ello en modo mucho más excelente porque tiene de su parte al mismo tiempo la satisfacción de la razón pura. Un modo semejante del ánimo se llama sólo *noble*, y esta expresión se aplica también después a cosas; por ejemplo, edificios, un vestido, manera de escribir, actitud corporal, por ejemplo, cuando éstos producen, no tanto *asombro* (afecto en la representación de la novedad que supera la expectativa) como *admiración* (un asombro que no cesa al perderse la novedad)¹⁵⁴, lo cual ocurre cuando ideas, sin intención y sin arte, se armonizan en su exhibición con la satisfacción estética.

Todo afecto de la clase *vigorosa*, (a saber, aquél que excita la conciencia de nuestras fuerzas para superar toda resistencia (*animi strenui*)), es *estéticamente-sublime*; por ejemplo, la cólera, incluso la desesperación a saber, (la *indignada*, pero no la *abatida*). Pero el afecto de la clase *lánguida*, (el que nace del esfuerzo mismo para resistir un objeto de displacer (*annimum languidum*)), no tiene en sí nada de *noble*, [273] pero puede contarse entre lo bello de la especie de los sentidos¹⁵⁵. De aquí que las *emociones*, que pueden crecer en fuerza hasta el afecto, sean también muy diferentes. Se tienen emociones *valerosas* y se tienen *tiernas*. Estas últimas, cuando crecen hasta el afecto, no sirven para nada; la propensión a ellas se llama *sensiblería*¹⁵⁶. Un dolor participante que no admite consuelo o en el que, cuando se refiere a males imaginarios, nos sumimos deliberadamente hasta el engaño, por la fantasía, como si fueran verdaderos, muestra y

^a Los *afectos* se distinguen específicamente de las *pasiones*. Aquéllos se refieren sólo al sentimiento: éstas pertenecen a la facultad de desear, y son inclinaciones que dificultan o imposibilitan toda determinabilidad del arbitrio mediante principios. Aquéllos son tormentosos y sin premeditación. Éstas, perseverantes y reflexivas. Así, *el resentimiento*, como cólera, es un afecto; pero como odio (deseo de venganza), es una pasión. Esta última no puede nunca y

hace un alma blanda, pero al mismo tiempo débil que muestra un lado bello y puede, desde luego, ser llamada fantástica, pero ni siquiera entusiasta. B123 Novelas, dramas que incitan al llanto¹⁵⁷, insípidos preceptos de costumbres que juegan con las llamadas (aunque falsamente) convicciones nobles pero que, en realidad, hacen al corazón mustio, insensible para la severa prescripción del deber e incapaz de todo respeto por la dignidad de la humanidad en nuestra persona y el derecho de los seres humanos (lo cual es algo totalmente distinto de su felicidad) y, en general, de todo principio firme; incluso un sermón religioso que recomiende baja y rastrera sollicitación del favor y adulación y que nos haga abandonar toda confianza en la propia facultad para resistir al mal en nosotros, en lugar de la firme resolución de ensayar las fuerzas que nos quedan libres a pesar de toda nuestra fragilidad para la superación de las inclinaciones; la falsa humildad que pone en el desprecio de sí mismo, en el lagrimoso e hipócrita arrepentimiento y en una compostura del ánimo que sea meramente pasiva, la única manera de complacer al ser supremo¹⁵⁸, nada de eso es siquiera compatible con lo que pertenece a la belleza, y mucho menos aun a la sublimidad del modo de ser del ánimo.

Pero los movimientos tempestuosos del ánimo se enlazan con ideas religiosas, bajo el nombre de edificación, o con ideas que tienen un interés social, como sólo pertenecientes a la cultura, y no pueden tampoco, por muy grande que sea la tensión en que pongan a la facultad de la imaginación, pretender el honor de una exhibición *sublime* si no dejan tras sí una disposición de ánimo que, aunque sólo indirectamente, tenga influjo sobre la conciencia del propio vigor y de la resolución para lo que lleva consigo la conformidad a fines intelectual pura (para lo suprasensible), pues de lo contrario, todas esas emociones pertenecerán sólo al *movimiento*, que se aprecia a causa de la B124 salud. La agradable laxitud, que es la consecuencia de semejante excitación mediante el juego de los afectos, es un go[274]ce del bienestar nacido del equilibrio establecido de las múltiples fuerzas de la vida en nosotros el cual, al cabo, viene a parar a lo mismo que aquel otro que los voluptuosos del Oriente encuentran tan deleitoso al hacerse, por decirlo así, amasar el cuerpo y presionar y plegar los músculos y articulaciones; sólo que allí el principio motor está, en gran parte, dentro de nosotros y aquí, en cambio, totalmente fuera. Algunos creen haberse edificado por una prédica allí donde, sin embargo, nada ha sido construido (ningún sistema de buenas máximas), o haberse mejorado por un drama, cuando sólo

en ninguna relación ser llamada sublime, porque en el afecto, la libertad del ánimo queda, desde luego, *inhibida*, pero en la pasión es suprimida.

se sienten alegres de haber entretenido felizmente el fastidio. Así pues, lo sublime debe siempre tener relación con el *modo de pensar*, es decir, con máximas que proporcionan a lo que es intelectual y a las ideas de la razón un poder superior sobre la sensibilidad.

No hay que temer que el sentimiento de lo sublime se pierda por esta manera de exhibición **abstracta** que, en lo que concierne a lo sensible es totalmente negativa, pues la facultad de la imaginación, si bien no encuentra nada por encima de lo sensible, en donde se pueda mantener, se siente, sin embargo, ilimitada justamente por esa supresión de las barreras de la misma: y esa separación es, pues, una exhibición de lo infinito que, por eso mismo, ciertamente, no puede ser nunca más que una exhibición meramente negativa pero que, sin embargo, extiende el alma. Quizá no haya en el libro de la ley de los judíos ningún pasaje más sublime que el mandamiento: No debes hacerte ninguna imagen ni alegoría alguna, ni de lo que hay en el cielo, ni de lo que hay en la tierra, ni de lo que hay debajo de la tierra¹⁵⁹..., etcétera. Ese sólo mandamiento puede explicar el entusiasmo que el pueblo judío en su época civilizada sintió por su religión, cuando se comparó con otros **B125** pueblos o con aquel orgullo que inspira el mahometismo. Lo mismo exactamente ocurre con la representación de la ley moral y de la disposición para la moralidad en nosotros. Es una preocupación totalmente equivocada la de que, si se la privase de todo lo que ella puede recomendar a los sentidos, vendría entonces a llevar consigo no más que un consentimiento sin vida y frío y ninguna fuerza motriz o emoción. Es exactamente lo contrario, pues allí donde los sentidos no ven ya nada más delante de sí y, sin embargo, permanece la idea de la moralidad que no se puede ni borrar ni desconocer, sería más bien necesario moderar el ímpetu de una facultad de la imaginación ilimitada para no dejarla ascender hasta el entusiasmo¹⁶⁰ antes que, por temor a la falta de fuerzas de esas ideas, buscar para ellas una ayuda en imágenes y en un pueril aparato. Por eso también han permitido gustosos los go**[275]**biernos que se provea ricamente la religión de ese último aditamento y han tratado así de quitarle al súbdito el esfuerzo, pero al mismo tiempo también la facultad, de ampliar las fuerzas de su alma por encima de las barreras que se le pueden imponer arbitrariamente, y mediante las cuales se le puede tratar fácilmente como meramente pasivo.

Esa exhibición pura, elevadora del alma y meramente negativa, de la moralidad no contiene en cambio peligro alguno de *fanatismo*, que es *una ilusión de querer ver más allá de todos los límites de la sensibilidad*, es decir, soñar, según principios (delirar con la razón), justamente porque la exhibición en aquélla es meramente negativa, pues la *inescrutabilidad de la*

*idea de la libertad*¹⁶¹ cierra el camino totalmente a toda exhibición positiva: pero la ley moral es en sí misma, en nosotros, suficiente y originariamente determinante, tanto que ni siquiera es permitido buscar fuera de ella un fundamento de determinación.^{B126} Si el entusiasmo se compara con la *demencia*, el fanatismo se compara con el *delirio*, y éste último, entre todos, es compatible menos que ninguno con lo sublime, porque es soñadoramente ridículo. En el entusiasmo, como afecto, la facultad de la imaginación no tiene freno; en el fanatismo, como pasión incubada y arraigada, no tiene regla. El primero es un accidente provisional que afecta a veces al entendimiento más sano; la segunda, una enfermedad que lo desgarrar.

Simplicidad (conformidad a fines sin arte) es, por decirlo así, el estilo de la naturaleza en lo sublime y también de la moralidad que es una segunda (suprasensible) naturaleza; de ésta conocemos sólo las leyes sin poder alcanzar mediante la intuición la facultad suprasensible en nosotros mismos que contiene el fundamento de esa legislación.

Hay que notar aún que aunque la satisfacción en lo bello así como la de lo sublime no sólo se distingue cognosciblemente entre los otros enjuiciamientos estéticos por la universal *comunicabilidad*, sino que también obtiene por esa propiedad un interés en relación con la sociedad (en donde se deja comunicar), sin embargo, *la separación de toda sociedad* es considerada como algo sublime cuando descansa sobre ideas que miran más allá, por encima de todo interés sensible. Bastarse a sí mismo y, por tanto, no necesitar sociedad, sin ser, sin embargo, insociable, es decir, sin huir de ella, es algo que se acerca a lo sublime como toda victoria sobre las necesidades. En cambio, huir de los seres humanos por *misantropía*, porque se les o^[276]dia, o por *antropofobia* (miedo al ser humano), porque se les teme como enemigos, es en parte feo y en parte despreciable. Sin embargo, hay una (muy impropriamente llamada) misan^{B127}tropía cuya disposición suele encontrarse con la edad en el ánimo de muchos seres humanos que piensan bien que, en lo que se refiere a *benevolencia* es bastante filantrópica, pero que se aparta mucho, a causa de una larga y triste experiencia, de la *satisfacción* en los seres humanos: son pruebas de ésta la propensión al retiro, el fantástico deseo de una residencia apartada o también (entre los jóvenes) la felicidad soñada de poder pasar su vida en un desierto desconocido al resto del mundo con una pequeña familia; de ella saben muy bien hacer uso los escritores de novelas o los poetas de las robinsonadas¹⁶². Falsedad, ingratitud, injusticia, lo pueril de los fines que nosotros mismos tenemos por importantes y grandes, y en cuya persecución los seres humanos mismos se infringen unos a otros todo el mal imaginable, están tan en

contradicción con la idea de lo que pudieran ser los seres humanos si quisieran y se oponen tanto al vívido deseo de verlos mejores que, para no odiarlos, ya que amarlos no se puede, el renunciar a todas las alegrías de la sociedad parece no ser más que un pequeño sacrificio¹⁶³. Esa tristeza no sobre el mal que el destino impone para otros seres humanos (cuya causa es la simpatía), sino sobre el que ellos mismos se infringen (que descansa sobre la antipatía en principios), es sublime porque descansa en ideas, mientras que la primera, en todo caso, sólo puede valer como bella. — El tan ingenioso como profundo *Saussure*¹⁶⁴ dice en la descripción de su viaje por los Alpes de *Bonhomme*, una de las montañas saboyanas: «Allí mismo domina una cierta *insípida tristeza*.» Conocía, pues, una tristeza *interesante* que emana de la vista de un desierto en donde desearían estar situados los seres humanos para no oír nada más del mundo B128 ni saber de él, pero que no tiene que ser, sin embargo, tan inhospitalario que les ofrezca sólo una penosísima morada. —Hago esta observación solamente con la intención de recordar que también la aflicción (no la tristeza abatida) puede contarse entre los afectos *vigorosos*, cuando tiene su fundamento en ideas morales; pero cuando se funda sobre la simpatía y, como tal, es también digna de ser amada, pertenece tan sólo a los afectos *lánguidos* y así llamo la atención a la disposición de ánimo que sólo en el primer caso es *sublime*.

[277]

* * *

Ahora se puede comparar la exhibición trascendental de los juicios estéticos realizada hasta aquí con la fisiológica como la han trabajado *Burke*¹⁶⁵ y muchos hombres penetrantes entre nosotros para ver a dónde conduce una exhibición meramente empírica de lo sublime y de lo bello. *Burke*^a quien, en ese modo de tratarla, merece ser nombrado como el autor más distinguido, consigue por ese camino la solución siguiente (pagina 223 de su obra): «que el sentimiento de lo sublime se funda sobre el instinto de auto conservación y sobre el *temor*, es decir, sobre un dolor que, como no llega hasta el verdadera desgarramiento de las partes del cuerpo, produce movimientos que, limpiando los vasos más finos o los más gruesos de obstrucciones peligrosas o pesadas, se encuentran en estado de excitar sensaciones agradables, no ciertamente placer, sino una especie B129 de estremecimiento satisfactorio, una cierta calma que está mezclada con horror». Lo bello, que él funda sobre el amor (del cual, sin embargo, quiere

^a Según la traducción alemana de su escrito *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung userer Begriffe vom Schönen und Erhabenen*, Riga, bei Hartknoch, 1773; *Investigaciones filosóficas sobre el origen de nuestros conceptos de lo bello y de lo sublime*.

considerar al deseo como separado) lo reduce (páginas 251-252) a «el relajamiento, la distensión y adormecimiento de las fibras del cuerpo, y, por tanto, un ablandamiento, disolución, agotamiento, un sumirse, agonizar y disolverse ante el deleite». Y después confirma ese modo de explicación no sólo a través de casos en que la facultad de la imaginación se une al entendimiento, sino incluso en otros en que se une a una sensación de los sentidos para despertar en nosotros tanto el sentimiento de lo bello como el de lo sublime. — Como observaciones psicológicas esos análisis de los fenómenos de nuestro ánimo son por lo demás bellos y proporcionan rica materia para las investigaciones preferidas de la antropología empírica. No se puede negar tampoco que todas las representaciones en nosotros, sean objetivamente sólo sensibles, o sean completamente intelectuales, pueden, sin embargo, ir subjetivamente unidas con deleite o con dolor por muy poco que se noten ambos (porque ellas en su totalidad afectan el sentimiento de la vida y ninguna de ellas, en cuanto es modificación del sujeto, puede ser indiferente) e incluso, como opinaba Epicuro¹⁶⁶, el *deleite* y el *dolor* son siempre, en último término, corporales, aunque partan de la imaginación y hasta de representaciones del entendimiento porque la vida, sin el [278] sentimiento del órgano corporal, es meramente conciencia de su existencia, pero no sentimiento de bienestar o malestar, es decir, de la promoción o de la inhibición de las fuerzas de la vida, pues el ánimo, por sí solo, es toda vida (el principio mismo de la vida) y los obstáculos o promociones hay que buscarlos fuera de él, y, sin embargo, en el ser humano mismo, por tanto, en la unión con su cuerpo.

B130 Pero si la satisfacción en el objeto se funda únicamente sobre el hecho de que éste deleita mediante encanto o emoción, entonces no se puede exigir a ningún *otro* que apruebe el juicio estético que enunciamos, pues sobre eso cada uno interroga con razón sólo a su sentido privado. Pero entonces toda censura del gusto cesa también totalmente, pues habría que hacer del ejemplo que otros dan, por la concordancia contingente de sus juicios, un *mandato* de aprobación para nosotros, y contra este principio, sin embargo, nos alzaríamos probablemente y apelaríamos al derecho natural de someter el juicio que descansa en el sentimiento inmediato de la propia satisfacción a nuestro propio sentido y no al de otros.

Así pues, si el juicio de gusto no ha de valer como *egoísta* sino que, según su naturaleza interna, es decir, por sí mismo y no por los ejemplos que otros dan de su gusto, ha de valer necesariamente como *pluralista*, si se le estima de tal modo que se pueda exigir al mismo tiempo que cada cual deba adherirse a él, entonces tiene que tener en su fundamento algún principio *a*

priori (objetivo u subjetivo), al cual no se puede llegar nunca a través del descubrimiento de leyes empíricas de las modificaciones del ánimo, porque éstas no dan a conocer más que cómo se juzga pero no ordenan cómo **tiene que ser** juzgado, y ello de tal modo, que el mandato sea *incondicionado*; esto es lo que los juicios de gusto presuponen al pretender que la satisfacción vaya *inmediatamente* unida con una representación. Así pues, la **exposición** empírica de los juicios estéticos puede, desde luego, constituir el comienzo para proporcionar la materia para una investigación más alta; pero una explicación trascendental de esa facultad es, sin embargo, posible, y pertenece esencialmente a la crítica del **B131** gusto pues, sin tener éste principios *a priori*, le sería imposible regir lo juicios de otros y fallar sobre ellos, aunque sólo fuera con alguna apariencia de derecho, por medio de sentencias de aprobación o reprobación.

Lo que aun queda de la analítica de la facultad de juzgar estética está contenido, ante todo, en la

[279] *Deducción de los juicios estéticos puros*¹⁶⁷

§30. *La deducción de los juicios estéticos sobre los objetos de la naturaleza no puede ser dirigida a lo que en ésta llamamos sublime, sino sólo a lo bello*

La pretensión de un juicio estético de validez universal para cada sujeto exige, como todo juicio que debe apoyarse en algún principio *a priori*, una deducción (es decir, legitimación de su pretensión) que debe aún añadirse a la **exposición** del mismo cuando se refiere a una satisfacción o desagrado en la *forma del objeto*, y de esta clase son los juicios del gusto sobre lo bello de la naturaleza, pues la conformidad a fines tiene entonces su fundamento en el objeto y su figura, si bien no muestra la relación de éste con otros objetos según conceptos (para el juicio del conocimiento), sino sólo se refiere a la aprehensión de esa forma, en cuanto ésta **B132** se muestra conforme en el ánimo tanto con la *facultad* de los conceptos como con la de la **exposición** de los mismos (que es la misma que la de la aprehensión). Se puede, pues, también, en lo que concierne a lo bello de la naturaleza, alegar cuestiones de diversa índole que se refieren a las causas de esa conformidad a fines de sus formas: por ejemplo, cómo se va a explicar por qué la naturaleza ha diversificado por todas partes tan pródigamente la belleza en el fondo mismo

del océano donde sólo rara vez la vista humana (para la cual sólo aquélla es conforme a fines) ha alcanzado a ver, y otras más.

Pero lo sublime de la naturaleza —cuando enunciamos sobre él un juicio estético puro, no mezclado con conceptos de perfección como conformidad a fines objetiva, en cuyo caso sería un juicio teleológico— puede ser considerado como carente de forma o sin figura y, sin embargo, como objeto de una satisfacción pura y mostrar conformidad a fines subjetiva de la representación dada; y aquí se pregunta si en el juicio estético de esta clase puede pedirse, además de la **exposición** de lo que en él se piensa, una deducción de su pretensión de un principio (subjetivo) *a priori*.

[280] A esto sirve de respuesta que lo sublime de la naturaleza se llama así impropriamente y que propiamente sólo puede atribuirse al modo de pensar, o más bien al fundamento para el mismo en la naturaleza humana. **B133** La aprehensión de un objeto, por lo demás carente de forma y no conforme a fines, da meramente la ocasión de tener conciencia de ello y ese objeto *es usado* de ese modo subjetivo-conforme a fines, pero no enjuiciado como tal *por sí* y por su forma (por decirlo así, *species finalis accepta, non data*). De aquí que nuestra **exposición** de los juicios sobre lo sublime de la naturaleza sea también al mismo tiempo su deducción, pues cuando hemos analizado la reflexión de la facultad de juzgar en ellos, encontramos una relación conforme a fines de las facultades de conocer que **tiene que ser** puesta *a priori* en el fundamento de la facultad de los fines (la voluntad) y, por tanto, es ella misma *a priori* conforme a fines, lo que contiene en seguida la deducción, es decir, la justificación de la pretensión de un juicio semejante de una validez universal-necesaria.

No tendremos, pues, que buscar más que la deducción de los juicios de gusto, es decir, de los juicios sobre la belleza de las cosas de la naturaleza, y así resolvemos en su totalidad la tarea de toda la facultad de juzgar estética.

§31. *Del método de la deducción de los juicios de gusto*

La obligación de una deducción, es decir, de la garantía de la legitimidad de una clase de juicios, se presenta sólo **B134** cuando el juicio tiene pretensiones de necesidad, y este caso se da solamente cuando éste, exigiendo universalidad subjetiva, no es, sin embargo, un juicio de conocimiento, sino del placer o displacer en un objeto dado, es decir, pretende una conformidad a

fines subjetiva que valga comúnmente para todos y que no se debe fundar sobre concepto alguno de la cosa porque es un juicio de gusto.

Como en este último caso no se trata de juicio alguno de conocimiento, sea teórico, en cuyo fundamento está el concepto de una *naturaleza* en general dado por el entendimiento, sea (puro) práctico, en cuyo fundamento está la idea de la *libertad* como dada *a priori* por la razón, y como, por tanto, no tenemos que justificar *a priori*, según su validez, juicio alguno que represente lo que una cosa es o exprese lo que debo efectuar para producirla, resulta que habrá que **exponer** para la facultad de juzgar en general tan sólo la *validez universal* de un **[281]** juicio *singular*, que expresa la conformidad a fines subjetiva de una representación empírica de la forma de un objeto, para explicar cómo es posible que algo pueda placer sólo en el enjuiciamiento (sin sensación de los sentidos ni concepto) y que, así como el enjuiciamiento de un objeto para un *conocimiento* en general tiene reglas universales, **B135** también la satisfacción de cada cual puede ser declarada regla para todos los demás.

Ahora bien, si esa validez universal no debe fundarse en una recolección de voces o en preguntas hechas a los demás sobre su modo de sentir, sino que debe descansar, por decirlo así, sobre una autonomía del sujeto juzgante sobre el sentimiento del placer (en la representación dada), es decir, en su propio gusto y, sin embargo, no debe tampoco ser deducida de conceptos, resulta que un juicio semejante, —como lo es en realidad el juicio de gusto—, tiene una peculiaridad doble y ciertamente lógica, a saber: *en primer lugar*, la validez universal *a priori*, no una universalidad lógica según conceptos, sino la universalidad de un juicio singular; *en segundo lugar*, una necesidad (que siempre debe descansar en fundamentos *a priori*) que, sin embargo, no depende de ningún fundamento de prueba *a priori* mediante cuya representación la aprobación que el juicio de gusto exige de cada cual pudiera ser forzada.

El análisis de estas peculiaridades lógicas por las que un juicio de gusto se distingue de todos los juicios de conocimiento —si aquí hacemos abstracción al principio de todo el contenido de aquél, a saber, el sentimiento de placer, y sólo comparamos la forma estética con la forma de los juicios objetivos según la lógica los prescribe —basta sólo para la deducción de esa facultad especial. Así pues, vamos a hacer representables ante todo estas **B136** propiedades características del gusto aclarándolas por medio de ejemplos.

§32. Primera peculiaridad del juicio de gusto

El juicio de gusto determina su objeto con respecto a la satisfacción (como belleza) con una pretensión de aprobación de *cada cual* como si fuera objetivo.

Decir: Esta flor es bella vale tanto como proclamar su propia [282] pretensión de satisfacción de cada cual. Por la agradabilidad de su olor no tiene pretensión alguna. A unos regocija ese olor; a otros, les ataca a la cabeza. ¿qué deberá uno suponer según esto, como no sea que la belleza **tiene que ser** tenida por una propiedad de la flor misma que no se rige según la diferencia de las cabezas y de tantos sentidos, sino según la cual éstos han de regirse cuando quieran juzgar sobre ella? Y, sin embargo, no es así, pues en eso, precisamente, consiste el juicio de gusto, en que llama bella una cosa sólo según la cualidad en que ella se ajusta a nuestro modo de aprehenderla.

Además, en cada juicio que ha de mostrar el gusto del sujeto, se exige que el sujeto juzgue por sí, sin que tenga necesidad de andar atentas con la experiencia B137 entre los juicios de los demás y dejarse instruir anticipadamente de su satisfacción o desagrado en el mismo objeto; por tanto, que pronuncie su juicio no como imitación, sino que deba pronunciarlo *a priori*, porque una cosa realmente gusta universalmente¹⁶⁸. Se debería empero pensar que un juicio *a priori* tiene que contener un concepto del objeto para cuyo conocimiento contiene el principio, pero el juicio de gusto no se funda en modo alguno en conceptos y no es nunca conocimiento, sino sólo un juicio estético.

De aquí que un joven poeta no se deje apartar de la convicción de que su poema es bello, ni por el juicio del público ni por el de sus amigos y, si les presta atención, ello ocurre no porque enjuicie ahora de otro modo, sino porque, aun cuando todo el público (al menos, en su intención) tuviese un gusto falso, encuentra causa (aun contra su juicio) en su deseo de aprobación para acomodarse a la ilusión común. Sólo después, cuando su facultad de juzgar se ha hecho más aguda por el ejercicio, se apartará voluntariamente de su juicio anterior, de la misma manera en que hace con los juicios suyos que descansan sólo sobre la razón. El gusto tiene solamente pretensión a la autonomía. Hacer de juicios extraños el fundamento de determinación del propio sería heteronomía.

B138 El apreciar las obras de los antiguos, con razón, como modelos y llamar clásicos a los autores de las mismas, como si entre los escritores se constituyera una cierta nobleza que diera con su proceder leyes al pueblo, parece mostrar fuentes del gusto *a posteriori* y contradecir

a la autonomía del mismo en cada sujeto. Pero podría decirse también [283] que los antiguos matemáticos que han sido tenidos hasta hoy por modelos indispensables de la mayor solidez y elegancia en el método sintético, demuestran una razón imitativa en nosotros y una incapacidad de la misma para extraer de sí, con la mayor intuición, demostraciones estrictas por medio de la construcción de los conceptos. No hay uso alguno de nuestras fuerzas, por muy libre que sea, incluso el de la razón (que tiene que extraer todos sus juicios de la fuente común *a priori*) que, si cada sujeto debiera empezar siempre, del todo, por las disposiciones brutas de su naturaleza, no cayera en tentativas llenas de faltas de no haberle precedido otros con la suya, no para convertir a los sucesores en nuevos imitadores, sino para ponerlos, mediante su proceder, en la pista de buscar en sí mismos los principios y, así, de tomar, a veces de mejor manera, su propio camino. Incluso en la religión misma en donde, desde luego, cada cual debe tomar de sí mismo la regla de su comportamiento, porque él mismo permanece responsable de ella B139] y no puede atribuir la culpa de sus faltas a otros, maestros o predecesores, no se consigue, sin embargo, nunca tanto por medio de prescripciones universales recibidas de sacerdotes o de filósofos o también extraídas de sí mismo, como por medio de un ejemplo de virtud o de santidad que, puesto en la historia, no por eso hace superflua la autonomía de la virtud nacida de la idea propia y originaria de la moralidad (*a priori*), ni la transforma en un mecanismo de la imitación. *Sucesión* referida a un precedente, y no imitación es la expresión exacta para todo influjo que los productos de un creador ejemplar pueden tener sobre otros, lo cual vale tanto como decir: beber en las mismas fuentes en que aquel mismo bebió y aprender de su predecesor sólo el modo de comportarse en ello¹⁶⁹. Pero, entre todas las facultades y talentos, es precisamente el gusto el que, ya que su juicio no es determinable por conceptos y preceptos, está más necesitado de los ejemplos de lo que en la marcha de la cultura ha conservado más tiempo la aprobación para no volver de nuevo a la grosería y caer otra vez en la rudeza de las primeras tentativas.

[284] B140 §33. *Segunda peculiaridad del juicio de gusto*

El juicio de gusto no puede en modo alguno ser determinado por fundamentos de prueba, exactamente como si fuera meramente *subjetivo*.

Si alguien no encuentra bello un edificio, una vista, un poema, *en primer lugar*, no se deja imponer interiormente la aprobación por cien voces que la aprecian altamente. Puede, es cierto,

presentarse como si ello le provocara placer para no ser visto como carente de gusto y hasta puede empezar a dudar de si habrá formado suficientemente su gusto por el conocimiento de una cantidad suficiente de objetos de una cierta clase (como uno que en la lejanía toma por bosque lo que otros consideran como una ciudad y duda del juicio de su propia vista). Pero ve claro, sin embargo, que la aprobación de los otros no proporciona prueba alguna válida para el enjuiciamiento de la belleza y que, aunque otros pudieran observar y ver por él, y lo que muchos han visto de una manera puede servir, es cierto, para el que crea haberlo visto de otro modo, de fundamento de prueba suficiente en el juicio teórico, por tanto lógico, sin embargo nunca lo que ha complacido a otros puede servir de fundamento de prueba de un juicio estético. El juicio de otros cuando nos es desB141 favorable, puede desde luego, con razón, hacernos pensar considerando el nuestro, pero no puede nunca convencernos de la incorrección de éste. Así, no hay ningún *fundamento de prueba* empírico para forzar el juicio de gusto de alguien.

En segundo lugar, una prueba *a priori* según reglas determinadas puede menos aun determinar el juicio sobre la belleza¹⁷⁰. Cuando alguien me lee su poema o me lleva a ver una obra dramática que finalmente no quiere convenir a mi gusto, por mucho que cite a *Batteux* o *Lessing*¹⁷¹ o a otros aun más antiguos y famosos críticos del gusto y presente las reglas por ellos establecidas como pruebas de que su poesía es bella, aunque ciertos pasajes que precisamente me desagradan concuerden perfectamente con las reglas de la belleza (tal como están allí dadas y universalmente reconocidas), me tapo los oídos, me niego a oír fundamentos y raciocinios y prefiero suponer que aquellas reglas de los críticos son falsas o, por lo menos, que no es éste el caso de su aplicación, antes que dejar determinar mi juicio por fundamentos de prueba *a priori*, [285] pues éste tiene que ser un juicio de gusto y no del entendimiento o de la razón¹⁷².

Parece que está sería una de las causas principales por las cuales se ha dado precisamente el nombre de gusto a esa facultad estética de enjuiciamiento. Pues por mucho que me enumere alguien todos los ingredientes de un B142 platillo y me haga notar sobre cada uno de ellos, que me es, por lo demás, agradable, y me enaltezca por encima y con razón lo saludable de tal comida, contra todos esos fundamentos permanezco sordo, pruebo el platillo con mi lengua y mi paladar y según ello (no según principios universales) enuncio mi juicio.

En realidad se enuncia el juicio de gusto absolutamente siempre como un juicio singular del objeto. El entendimiento puede enunciar un juicio universal comparando los objetos, con relación a la satisfacción, con el juicio de los otros: por ejemplo, todos los tulipanes son bellos,

pero entonces éste no es ningún juicio de gusto, sino un juicio lógico que hace de la relación de un objeto con el gusto el predicado de las cosas de una cierta clase en general, pero sólo el juicio mediante el cual encuentro un único tulipán singular dado como bello, es decir, encuentro válida universalmente, mi satisfacción en él, es el juicio de gusto. Su peculiaridad consiste, empero, en que, aunque sólo tenga validez subjetiva, pretende, sin embargo, extenderse *a todos* los sujetos tal y como sólo podría ocurrir si fuera un juicio objetivo apoyado sobre fundamentos de conocimiento y capaz de ser impuesto por medio de una prueba.

B143 §34. *No es posible principio alguno objetivo del gusto*

Por principio del gusto se entendería un principio bajo cuya condición se pudiera subsumir el concepto de un objeto e inferir, mediante una conclusión, que es bello. Pero esto es totalmente imposible¹⁷³. En efecto, tengo que sentir el placer inmediatamente en la representación del objeto, y este placer no puede serme atribuido por medio de fundamento de prueba alguno. A pesar de que los críticos, como dice *Hume*, pueden ratiocinar aparentemente más que los cocineros, tienen, sin embargo, el mismo destino que éstos¹⁷⁴. El fundamento de determinación de su juicio no lo pueden esperar de la fuerza de los fundamentos de prueba, sino solamente de la **[286]** reflexión del sujeto sobre su propio estado (de placer o displacer), con exclusión de todo precepto y regla.

Pero los críticos pueden y deben ratiocinar de tal modo que ello contribuya a la rectificación y extensión de nuestro juicio de gusto, no para exponer el fundamento de determinación de esa clase de juicios estéticos en una forma universalmente utilizable, lo cual es imposible, sino para hacer una investigación de las facultades del conocimiento y de sus funciones en esos juicios y poder analizar con ejemplos la conformidad **B144** a fines subjetiva recíproca de la que hemos mostrado más arriba que su forma en una representación dada, es la belleza del objeto de la misma. Así, la crítica misma del gusto es sólo subjetiva en consideración de la representación mediante la cual un objeto nos es dado: Es, a saber, el arte o ciencia de traer a reglas la relación recíproca del entendimiento y de la facultad de la imaginación, uno con otra, en la representación dada (sin relación con concepto o sensación antecedente) y, por tanto, la unanimidad o discordancia de las mismas, y de determinarlas en consideración de sus condiciones. Dicha crítica es *arte* cuando muestra eso sólo por medio de ejemplos; ella es *ciencia*

cuando deduce la posibilidad de semejante enjuiciamiento de la naturaleza de esa facultad como facultad de conocimiento en general. Sólo con esta última como crítica trascendental tenemos aquí que ocuparnos. Ella debe desarrollar y justificar el principio subjetivo del gusto como un principio *a priori* de la facultad de juzgar. La crítica como arte trata solamente de aplicar al juicio de sus objetos las reglas fisiológicas (aquí, psicológicas) y, por tanto, empíricas, según las cuales el gusto procede realmente (sin reflexionar sobre su posibilidad) y critica los productos de las bellas artes así como la *ciencia* critica a la facultad misma de enjuiciarlos.

B145 §35. *El principio del gusto es el principio subjetivo de la facultad de juzgar en general*

El juicio de gusto se distingue del lógico en que éste último subsume una representación bajo conceptos del objeto, pero el primero no subsume nada bajo un concepto pues, de otro modo, la aprobación necesaria y universal podría ser forzada mediante pruebas. Sin embargo, se parece a este último en que presenta una universalidad y **[287]** necesidad pero no según conceptos del objeto y, por consiguiente, una meramente subjetiva. Ahora bien, como los conceptos constituyen en un juicio el contenido del mismo (lo que pertenece al conocimiento del objeto) y como, sin embargo, el juicio de gusto no es determinable por conceptos, éste se funda solamente en la condición formal subjetiva de un juicio en general. La condición subjetiva de todos los juicios es la facultad para juzgar misma o facultad de juzgar. Ésta, usada con respecto a una representación mediante la cual un objeto es dado, exige la concordancia de dos facultades de representación: a saber, la facultad de la imaginación (para la intuición y la composición de lo diverso de la misma) y el entendimiento (para el concepto como representación de la unidad de esa composición). Pero, como aquí no hay concepto alguno del objeto en el fundamento del juicio, éste no puede consistir **B146** más que en la subsunción de la facultad de la imaginación misma (en una representación mediante la cual un objeto es dado) bajo las condiciones mediante las cuales el entendimiento en general llega de la intuición a conceptos. Es decir, como la libertad de la facultad de la imaginación consiste precisamente en que esquematiza sin concepto, el juicio de gusto debe descansar en una mera sensación de la recíprocamente vivificante facultad de la imaginación en su *libertad* y del entendimiento con su *conformidad a leyes*; descansar, pues, en un sentimiento que permita enjuiciar el objeto según la conformidad a fines de la representación (mediante la cual un objeto es dado) para la promoción de la facultad de conocer en su libre

juego; y el gusto, como facultad de juzgar subjetiva, contiene un principio de la subsunción, pero no de las intuiciones bajo *conceptos*, sino de la *facultad* de las intuiciones o **exposiciones** (es decir, de la facultad de la imaginación) bajo la *facultad* de los conceptos (es decir, el entendimiento), en cuanto la primera *en su libertad* concuerda con la segunda *en su conformidad a leyes*.

Para descubrir ahora este fundamento de derecho por medio de una deducción de los juicios de gusto pueden servirnos de hilo conductor las peculiaridades formales de esa clase de juicio en cuanto se considera en ellas sólo la forma lógica.

B147 §36. *De la tarea de una deducción de los juicios de gusto*

Con la percepción de un objeto puede unirse inmediatamente el concepto de un objeto en general, cuyos predicados empíricos **[288]** aquella contiene, para un juicio de conocimiento y, mediante él, puede producirse un juicio de experiencia. En el fundamento de éste hay conceptos *a priori* de la unidad sintética de lo diverso de la intuición para pensarlo como determinación de un objeto y esos conceptos (las categorías) exigen una deducción que ha sido dada ya en la *Crítica de la razón pura* mediante la cual también pudo llegarse a la solución de la tarea siguiente: ¿cómo son posibles los juicios de conocimiento sintéticos *a priori*? Esa tarea concernía, pues, a los principios *a priori* del entendimiento puro y de sus juicios teóricos¹⁷⁵.

Pero con una percepción puede también ir unido de forma inmediata un sentimiento de placer (o displacer) y una satisfacción que acompaña a la representación del objeto y le sirve de predicado y puede producirse así un juicio estético que no es ningún juicio de conocimiento. Para un juicio semejante, cuando no es un mero juicio de sensación sino un juicio de reflexión formal, que exige esa satisfacción a cada cual como necesaria, **B148** tiene que haber algo como un principio *a priori* el cual, en todo caso, no puede ser más que subjetivo (siendo imposible uno objetivo para esa clase de juicios) pero, como tal, necesita también una deducción para que se conciba cómo puede un juicio estético plantear una pretensión de necesidad. En ello se funda ahora la tarea con que nos ocupamos: ¿cómo son posibles los juicios de gusto? Y esa tarea, pues, se refiere a los principios *a priori* de la facultad de juzgar pura en los juicios *estéticos*, es decir, en aquéllos en donde ella no tiene que subsumir (como en los teóricos) bajo conceptos objetivos

del entendimiento, ni se encuentra sometida a una ley, sino en aquellos en donde ella misma, subjetivamente, es objeto tanto como ley.

Esta tarea puede también representarse así: ¿cómo es posible un juicio que sólo por el *propio* sentimiento de placer en un objeto, independientemente del concepto del mismo, enjuicie ese placer como anexo a la representación del mismo objeto *en todo otro sujeto a priori*, es decir, sin necesitar esperar la aprobación extraña?

Que los juicios de gusto son sintéticos se ve fácilmente, pues van más allá del concepto e incluso de la intuición del objeto y añaden a éste como predicado algo que ni siquiera es conocimiento, a saber, un sentimiento de placer (o displacer). Que ellos, empero, aunque el predicado (del placer *propio* unido con la representación) B149 sea empírico son, sin embargo, *a priori* en lo que se refiere a la aprobación exigida *de cada cual* [289] o quieren ser tenidos por tales está igualmente contenido ya en las expresiones de su pretensión; y así, esa tarea de la crítica de la facultad de juzgar pertenece al problema general de la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?

§37. *¿Qué se afirma propiamente a priori de un objeto en un juicio de gusto?*

Que la representación de un objeto esté unida inmediatamente a un placer no puede percibirse más que interiormente y, si no se quisiera indicar nada más que eso, ello no daría más que un juicio meramente empírico, pues *a priori* no puedo enlazar con representación alguna un sentimiento determinado (de placer o de displacer), salvo en el caso de que en el fundamento haya un principio *a priori* en la razón que determine la voluntad; porque, en efecto, el placer (en el sentimiento moral) es la consecuencia de ello y, por tanto, justamente por ello, no puede compararse con el placer en el gusto, puesto que aquél exige un determinado concepto de una ley y éste, en cambio, tiene que ser unido inmediatamente con el mero enjuiciamiento antes de todo concepto. Por tanto son también todos B150 los juicios de gusto juicios singulares porque ellos enlazan su predicado de la satisfacción no con un concepto, sino con una representación empírica singular dada.

Así pues, no es el placer, sino la *validez universal de ese placer*, lo que se percibe en el ánimo como unido con el mero enjuiciamiento de un objeto y lo que es representado en un juicio de gusto *a priori* como regla universal para la facultad de juzgar válida para cada cual. Es un

juicio empírico el que yo perciba y enjuicie un objeto con placer. Pero es un juicio *a priori* el que lo encuentre bello, es decir, que pueda exigir a cada cual esa satisfacción como necesaria.

§38. *Deducción de los juicios de gusto*

Si se admite que en un juicio puro de gusto la satisfacción en el objeto está unida con el mero enjuiciamiento de su forma, resulta que lo que sentimos unido con la representación del objeto en el ánimo no es otra cosa sino la conformidad a [290] fines subjetiva de la forma para la facultad de juzgar. Ahora bien, como la facultad de juzgar, con relación a las reglas formales del enjuiciamiento, sin materia alguna (ni sensación de los sentidos ni concepto), no puede ser referida más que a las B151 condiciones subjetivas del uso de la facultad de juzgar en general (que no se ajusta ni a la especie ni a una clase particular de los sentidos ni a un concepto particular del entendimiento) y, por consiguiente, a aquéllo subjetivo que se puede presuponer en todos los seres humanos (como exigible para el conocimiento posible en general), resulta que la concordancia de una representación con esas condiciones de la facultad de juzgar debe poder ser admitida *a priori* como válida para cada cual. Es decir, el placer o conformidad a fines subjetiva de la representación para la relación de las facultades de conocer en el enjuiciamiento de un objeto sensible en general podrá exigirse con derecho a cada cual.^a

B152 NOTA

Esta deducción es tan fácil porque no necesita justificar una realidad objetiva de un concepto, pues la belleza, no es ningún concepto del objeto y el juicio de gusto no es ningún juicio de conocimiento. Él afirma solamente: que estamos autorizados a presuponer de modo universal en todo ser humano las mismas condiciones subjetivas de la facultad de juzgar que

^a Para tener derecho a pretender la aprobación universal de un juicio de la facultad de juzgar estética que descansa sólo en fundamentos subjetivos basta admitir: 1º. que en todos los seres humanos las condiciones subjetivas de esa facultad, en lo que se refiere a la relación de las facultades de conocimiento puestas en actividad en el, con un conocimiento en general, sean idénticas, lo cual deber ser verdad pues, si no, los seres humanos no podrían comunicarse sus representaciones ni incluso el conocimiento; 2º. que el juicio sea referido solamente a esa relación (por tanto, a la *condición formal* del Facultad de juzgar), y sea puro, es decir, no mezclado ni con conceptos del objeto ni con sensaciones como fundamento de determinación. Cuando se falta a esto último, ello concierne tan sólo a la aplicación incorrecta del derecho que nos da una ley en un caso particular, pero no por ello queda suprimido ese derecho en general.

encontramos en nosotros; y, además, que hemos subsumido correctamente el objeto dado bajo esas condiciones. Ahora bien, aunque esto último tiene dificultades inevitables que no dependen de la facultad de juzgar lógica (pues en ésta se subsume bajo conceptos, pero en la estética sólo bajo una [291] relación, que puede ser sólo sentido,, de la facultad de la imaginación y del entendimiento acordes recíprocamente, en la forma representada del objeto y, en este caso, la subsunción puede fácilmente errar): Sin embargo, no por eso se quita algo de la legitimidad de la pretensión de la facultad de juzgar de contar con una aprobación universal, pretensión que viene sólo a parar en esto: a juzgar la corrección del principio por razones subjetivas como válida para cada cual. En efecto, lo que concierne a la dificultad y a la duda sobre la corrección de la subsunción bajo aquel principio, no autoriza a poner en duda la legitimidad de la pretensión de un juicio estético en general a esa validez ni, por tanto, el principio mismo, como tampoco la subsunción falsa (aunque no tan frecuente ni tan fácil) de la facultad de juzgar lógica bajo su principio puede poner en duda a este último que es objetivo. Pero si la pregunta fuera: ¿cómo es posible admitir *a priori* la naturaleza como un conjunto de objetos del gusto?, entonces esta tarea se relacionaría con la teleología, porque tendría que considerarse como un fin de la naturaleza, B153 que perteneciera esencialmente a su concepto, el producir formas conforme a fines para nuestra facultad de juzgar. Pero la corrección de esa suposición es aún muy dudosa, mientras que la realidad de las bellezas de la naturaleza es manifiesta a la experiencia.

§39. *De la comunicabilidad de una sensación*¹⁷⁶

Cuando la sensación, como lo real de la percepción, es referida al conocimiento se llama sensación de los sentidos y lo específico de su cualidad se deja representar como comúnmente comunicable del mismo modo, si se admite que cada cual tiene un sentido igual que el nuestro; pero esto no se puede, presuponer de ningún modo de una sensación de los sentidos. Así, a quien falte el sentido del olfato no se le podrá comunicar esa clase de sensación y, aunque no le falte, no se puede estar seguro de que tenga exactamente la misma sensación de una flor que la que nosotros tenemos de ella. Mucho más distintos aún debemos empero representarnos a los seres humanos con respecto a la *agradabilidad* o *desagradabilidad* en la sensación del mismo objeto de los sentidos, y es absolutamente imposible exigir que el placer en tales objetos sea compartido

por cada cual. El placer de esta [292] clase, ya que viene al ánimo mediante el sentido y en él somos, pues, pasivos, puede llamarse placer del *goce*.

B154 La satisfacción en una acción por causa de su cualidad moral no es, en cambio, placer alguno del goce, sino de la autoactividad y de su conformidad con la idea de su determinación. Ese sentimiento, que se llama el sentimiento moral, exige empero conceptos y **expone**, no una conformidad a fines libre, sino conforme a ley y así no se deja tampoco comunicar universalmente más que mediante la razón y, si el placer ha de ser en cada cual de la misma especie, ha de poder ser comunicado universalmente mediante conceptos prácticos de la razón muy determinados.

El placer en lo sublime de la naturaleza como placer de la contemplación racionante y plantea también una pretensión de participación universal; pero, sin embargo, presupone ya otro sentimiento, a saber, el de su determinación suprasensible que, por muy oscuro que sea, tiene un fundamento moral. Pero no tengo derecho a suponer absolutamente que otros seres humanos tomarán eso en consideración y sentirán en la contemplación de la salvaje grandeza de la naturaleza una satisfacción (la cual, verdaderamente, no puede atribuirse a la visión de la misma, que más bien infunde temor). No obstante, considerando que en toda ocasión propia se requiere atender a aquellas disposiciones morales, puedo exigir a cada uno aquélla satisfacción aunque sólo mediante la ley moral que, por su parte, a su vez, se funda en conceptos de la razón.

B155 En cambio, el placer en lo bello no es ni un placer del goce ni el de una actividad conforme a la ley ni tampoco el de una contemplación racionante según ideas, sino el de la mera reflexión. Sin tener fin alguno o principio como hilo conductor, ese placer acompaña la aprehensión común de un objeto mediante la facultad de la imaginación, como facultad de la intuición, en relación con el entendimiento, como facultad de los conceptos, por medio de un procedimiento de la facultad de juzgar que ésta tiene que ejercer, aun para la experiencia más común; sólo que aquí está obligada a hacerlo para percibir un concepto empírico objetivo, y allí, en cambio (en el enjuiciamiento estético), sólo para percibir la adecuación de la representación con la ocupación armónica (subjetivo-conforme a fines) de ambas facultades de conocer en su libertad, es decir, sentir el estado de representación con placer. Ese placer tiene que descansar necesariamente en todo ser humano sobre las mismas condiciones porque son condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento en general y porque la proporción de esas [293] facultades de conocimiento exigida para el gusto es exigible también para el entendimiento

común y sano que se puede presuponer en cada ser humano. Precisamente por eso el juzgante con gusto puede (con tal de que en esa conciencia no se equivoque y no tome la materia por la forma, el encanto por la belleza) exigir de cada uno la conformidad a fines subjetiva, es decir **B156** su satisfacción en el objeto, y admitir su sentimiento como universalmente comunicable y ello, por cierto, sin la mediación de los conceptos.

§40. *Del gusto como una especie de sensus communis*

Se da a con frecuencia a la facultad de juzgar, cuando se considera no tanto su reflexión como mas bien sólo el resultado de la misma, el nombre de un sentido, y se habla de un sentido de la verdad, de un sentido de la decencia, de la justicia, etcétera; aunque se sabe, al menos se debería saber fácilmente, que no es en un sentido en donde esos conceptos pueden tener su sitio y que un sentido tampoco tiene la menor capacidad para una enunciación de reglas universales, sino que de la verdad, la conveniencia, la belleza o la justicia no podría acudir a nuestro pensamiento una representación de esa clase si no nos pudiéramos levantar por encima de los sentidos hacia facultades más altas de conocimiento. El *entendimiento común humano* que, como meramente sano (aun no cultivado), se considera como lo menos que se puede esperar siempre del que pretende el nombre de un ser humano, tiene por eso también el mortificante honor de verse cubierto con el nombre de sentido común (*sensus communis*¹⁷⁷), de tal modo que por la palabra **B157** *común* (no sólo en nuestra lengua, que aquí contiene realmente una ambivalencia, sino también en varias otras^a) se entiende como lo *vulgare*, lo que en todas partes se encuentra, aquéllo cuya posesión no constituye un mérito ni privilegio alguno.

Pero por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *comunitario*¹⁷⁸, es decir, de una facultad de enjuiciamiento que, en su reflexión, tiene en cuenta en el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón humana total y, así, escapar a la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial sobre el juicio. **[294]** Ahora bien, esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente

^a El vocablo usado en el texto alemán «germein», significa realmente «ordinario», adjetivo que contiene en castellano la misma doble significación que en alemán; sin embargo, no lo hemos empleado aquí, por atender al uso y a la terminología latina. (*N. del T.*)

posibles y poniéndose en el lugar de todo otro, abstrayendo sólo de las limitaciones que pertenecen de modo contingente a nuestro propio enjuiciamiento, lo cual, a su vez, se hace apartando lo más posible aquéllo que en el estado de representación es materia, es decir, sensación, y atendiendo tan sólo a las peculiaridades formales de su representación o de su estado de representación. Ahora bien, quizá esta operación de la reflexión parezca demasiado artificial para atribuirle a la facultad que llamamos sentido *común*, B158 pero es que lo parece así sólo cuando se la expresa en fórmulas abstractas; nada más natural en sí que hacer abstracción de encanto y de emoción cuando se busca un juicio que deba servir de regla universal.

Las máximas siguientes entendimiento común del humano, si bien no pertenecen a este asunto como partes de la crítica del gusto, pueden, sin embargo, servir para aclarar sus principios. Son las siguientes: 1^o Pensar por sí mismo; 2^o Pensar en el lugar de todo otro; 3^o Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*¹⁷⁹; la segunda, del *extensivo*; la tercera, del *consecuente*¹⁸⁰. La primera es la máxima de una razón nunca *pasiva*. La propensión a lo contrario, por tanto a la heteronomía de la razón, se llama *prejuicio* y el mayor de todos consiste en representarse a la naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a ella en el fundamento, es decir, la *superstición*. La liberación de la superstición se llama *ilustración*,^a porque aunque esa denominación se da también a la liberación de los preB159juicios en general, la superstición puede, más que los otros (*in sensu eminente*), ser llamada un prejuicio porque la ceguera en que la superstición sume y que impone como obligación [295] da a conocer la necesidad de ser conducido por otros y, por tanto, más que otra cosa, el estado de una razón pasiva¹⁸¹. En lo que concierne a la segunda máxima del modo de pensar, estamos bien acostumbrados a llamar limitado (*estrecho*, lo contrario de *extensivo*) a aquél cuyos talentos no se aplican a ningún uso grande (sobre todo, un uso intensivo). Pero aquí no se trata de la facultad del conocimiento sino del *modo de pensar* para hacer de éste un uso conforme a fines; por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el don natural del ser humano, un hombre muestra, sin embargo, un *modo de pensar extensivo*, cuando puede apartarse de las condiciones privadas

^a Pronto se ve que *ilustración* es cosa fácil *in thesi*, pero *in hypothesisi* es una cosa difícil y lenta de realizar; porque no permanecer pasivo con su razón sino siempre ser legislador de sí mismo es cosa ciertamente muy fácil para el ser humano que sólo quiere adecuarse a sus fines esenciales y no desea saber lo que está por encima de su entendimiento. Pero, ya que el B159 esfuerzo hacia esto último no se puede casi impedir y como no faltarán otros que prome-

subjetivas del juicio dentro de las cuales tantos otros están como contenidos, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que él no puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los otros). La tercera B160 máxima, a saber, la del modo de pensar *consecuente*, es la más difícil de alcanzar y no puede alcanzarse más que por la unión de las dos primeras y después de un frecuente seguimiento de las mismas convertido ya en destreza. Puede decirse: la primera de estas máximas es la máxima del entendimiento; la segunda, de la facultad de juzgar; la tercera, la de la razón. —Vuelvo a retomar el hilo abandonado por este episodio y digo que el gusto puede ser llamado *sensus communis* con más derecho que el entendimiento sano y que la facultad de juzgar estética puede llevar el nombre de sentido comunitario mejor que la intelectual^a si se quiere emplear la palabra sentido para un efecto de la mera reflexión sobre el ánimo pues, entonces, por sentido se entiende el sentimiento del placer. Se podría incluso definir al gusto como facultad de enjuiciar aquello que hace *universalmente comunicable* nuestro sentimiento en una representación dada sin mediación de un concepto.

La habilidad de los seres humanos para comunicarse sus pensamientos exige también una relación de la facultad de la imaginación y del entendimiento para asociar a los conceptos B161 intuiciones y a éstas, a su vez, conceptos que confluyen en un conocimiento; pero entonces la concordancia de ambas facultades del ánimo es *conforme a ley*, bajo la coacción de determinados [296] conceptos. Sólo cuando la facultad de la imaginación, en su libertad, despierta al entendimiento y éste, sin concepto, pone a la facultad de la imaginación en un juego conforme a reglas, entonces se comunica la representación no como pensamiento sino como sentimiento interno de un estado del ánimo conforme a fines.

El gusto, es entonces la facultad de enjuiciar *a priori* la comunicabilidad de los sentimientos que están unidos con una representación dada (sin mediación de un concepto)

Si se pudiese admitir que la mera comunicabilidad de nuestro sentimiento debe llevar consigo en sí ya un interés para nosotros (lo cual, sin embargo, no hay derecho a concluir de la cualidad de una facultad de juzgar meramente reflexionante), se podría explicar entonces por qué el sentimiento en el juicio de gusto es exigido a cada cual, por así decirlo, como un deber¹⁸².

tan con gran seguridad poder satisfacer el deseo de saber, tiene que ser muy difícil conservar o establecer en el modo de pensar (sobre todo, en el público) lo meramente negativo (que constituye propiamente la ilustración).

§ 41. *Del interés empírico en lo bello*¹⁸³

Que el juicio de gusto mediante el cual algo se declara bello no debe tener interés alguno *como fundamento de determinación* se ha expuesto ya suficientemente más arriba. B162 Pero de aquí no se sigue que, después de que ha sido dado como juicio estético puro, ningún interés pueda enlazarse con él. Sin embargo, ese enlace no podrá ser nunca más que indirecto, es decir, que el gusto debe ante todo ser representado unido con alguna otra cosa para poder enlazar, junto con la satisfacción de la mera reflexión sobre un objeto, además un *placer en la existencia* del mismo (como aquéllo en lo que todo interés consiste), pues aquí, en el juicio estético, vale lo dicho en el juicio de conocimiento (de cosas en general): *a posse ad esse non valet consequentia*¹⁸⁴. Ahora bien, esa otra cosa puede ser algo empírico, a saber, una inclinación propia a la naturaleza humana, o algo intelectual, como la propiedad de la voluntad de poder ser determinada *a priori* por la razón, y ambas cosas contienen una satisfacción en la existencia de un objeto y así el fundamento para poner un interés en lo que ya ha gustado por sí y sin consideración a ningún otro interés¹⁸⁵.

Empíricamente interesa lo bello sólo en la *sociedad* y, si se admite el impulso hacia la sociedad como natural al ser humano si se admite la aptitud y la propensión a ella, es decir, la *sociabilidad* como existencia de los seres humanos en cuanto criaturas determinadas para la sociedad, es decir, como *propiedad* que pertenece a la *humanidad*, no podrá dejarse de considerar también B163 al gusto como una facultad de enjuiciamiento de todo aquéllo mediante lo cual se puede comunicar incluso su *sentimiento* a cualquier otro y, por tanto, como medio de promoción de aquéllo que la inclinación natural de cada uno exige.

Por sí sólo, un ser humano abandonado en una isla desierta ni adornaría su cabaña ni su persona ni buscaría flores y menos aún, las plantaría para adornarse con ellas¹⁸⁶; sólo en sociedad se le ocurre, no sólo ser un ser humano sino, a su manera, ser un ser humano fino (el comienzo de la civilización), pues como tal es enjuiciado quien tiene inclinación y habilidad para comunicar su placer a los demás y quien no se satisface con un objeto cuando no puede sentir la satisfacción en el mismo en comunidad con otros. También espera y exige cada uno que los demás tengan consideración de la comunicación universal como si, por decirlo así, hubiera un

^a Podría designarse el gusto como *sensus communis æstheticus*, y el entendimiento humano común como *sensus communis logicus*.

contrato originario dictado por la humanidad misma; y así como, desde luego, al principio son sólo encantos, por ejemplo, colores para pintarse (el rocou, en los Caribes; el Cinabrio, en los Iroqueses¹⁸⁷) o flores, conchas, plumas de pájaros de hermosos colores, con el tiempo son también formas bellas (en canoas, vestidos, etcétera) que no llevan consigo deleite alguno, es decir, satisfacción del goce, lo que en la sociedad se hace importante y se une con gran interés hasta que, finalmente, la civilización, llegada a su más alto B164 punto, hace de ello casi la obra principal de la inclinación más refinada y se les da a las sensaciones valor sólo en cuanto se pueden comunicar universalmente por lo cual, aunque el placer que cada uno tiene en semejante objeto es de poca importancia y por sí sin interés notable, sin embargo, la idea de su comunicabilidad universal agranda casi infinitamente su valor.

Ese interés atribuido indirectamente a lo bello por la inclinación a la sociedad y por tanto empírico no es, sin embargo, de importancia alguna para nosotros aquí porque la importancia hemos de verla en lo que pueda relacionarse *a priori*, aunque sea indirectamente, con el juicio de gusto. Pero aunque se descubriera en aquella forma un interés unido con éste, el gusto vendría a descubrir un tránsito de nuestra facultad de enjuiciamiento desde el goce de los sentidos hacia el sentimiento moral; y no sólo que por ello nos veríamos llevados a ocupar mejor el gusto de conformidad con un fin, [298] sino que también éste vendría a ser representado como el eslabón medio de la cadena de las facultades humanas *a priori* de las cuales toda legislación debe depender. Del interés empírico en lo objetos del gusto y en el gusto mismo puede decirse tan sólo que, ya que este último se abandona a la inclinación, por muy refinada que sea, se puede aquí también mezclar con todas las inclinaciones y pasiones que en la sociedad B165 alcanzan su mayor diversidad y su más alto nivel, y el interés en lo bello, cuando se funda sólo en eso, puede proporcionar sólo un tránsito muy ambivalente de lo agradable a lo bueno. Pero hay motivo, en cambio, para indagar si este tránsito no podrá quizá ser promovido mediante el gusto cuando éste último es tomado en su pureza.

§42. *Del interés intelectual en lo bello*

Dieron pruebas de buenas intenciones los que, queriendo enderezar hacia el fin último de la humanidad, hacia el bien moral, las actividades todas a que el ser humano se ve empujado por su disposición natural interna, tuvieron por señal de un buen carácter moral el tomar un interés por

lo bello en general. Pero no sin fundamento les han objetado otros, apelando a la experiencia, que, virtuosos del gusto, se abandonan, no sólo a menudo, sino hasta generalmente, a pasiones vanas, caprichosas y desastrosas, y que quizá menos que otros pueden pretender ostentar una superioridad de la devoción a principios morales, y así parece que el sentimiento de lo bello no sólo (como lo es, en realidad) es específicamente distinto del sentimiento moral, sino que también el interés que con él **B166** se puede unir es difícilmente, y de ningún modo mediante interior afinidad, enlazable con el moral.

Admito ciertamente de buen grado que el interés en lo *bello del arte* (incluyendo en él el uso artificial de las bellezas de la naturaleza para engalanarse, y, por tanto, para la vanidad) no ofrece prueba alguna de que se posea un modo de pensar devoto de principios morales o solamente inclinado a ellos; pero afirmo, en cambio, que tomar un *interés inmediato* en la belleza de la *naturaleza* (no sólo tener gusto para enjuiciarla), es siempre un signo distintivo de un alma buena, y que, **[299]** cuando ese interés es habitual y se une de buen grado con la visión de la *naturaleza* muestra, al menos, una disposición de ánimo favorable al sentimiento moral. Hay, empero, que acordarse que aquí me refiero propiamente a las bellas *formas* de la naturaleza, y que dejo a un lado, en cambio, los *encantos* que ésta suele tan pródigamente enlazar con aquéllas, porque el interés en éstos, si bien es inmediato, es, en cambio, empírico.

El que solo (y sin intención de comunicar sus observaciones a otros) considera a la bella figura de una flor salvaje, de un pájaro, de un insecto, por ejemplo, para admirarla, amarla, no queriendo dejar de encontrarla en la naturaleza en general, aunque le costara algún daño a sí mismo y aunque, de ser perdida, resultara alguna utilidad para él, **B167** ese toma un interés inmediato y ciertamente intelectual en la belleza de la naturaleza. Es decir, no sólo su producto según la forma, sino la existencia del mismo le place, sin que un encanto de los sentidos tenga parte en ello o él mismo enlace aquí algún fin.

Pero aquí es digno de notar que si se engañara en secreto a ese amante de lo bello y se pusieran en el suelo flores artificiales (que se pueden hacer completamente iguales a las naturales), o se colgaran en las ramas de los árboles pájaros artificialmente tallados, y después descubriera él el engaño, desaparecería en seguida el interés inmediato que antes tomaba en todo aquello, pero quizá se encontrara en su lugar otro, a saber: el interés de la vanidad de adornar con ello su cuarto para ojos extraños. La naturaleza ha producido esa belleza: este pensamiento debe acompañar la intuición y la reflexión, y en él sólo se funda el interés inmediato que en aquella se

toma. Si no, queda o no un mero juicio de gusto, sin interés alguno, o un juicio unido con un interés mediato, o sea referido a la sociedad, la cual no proporciona indicación alguna segura sobre el modo de pensar moralmente buena.

Esta ventaja de la belleza de la naturaleza sobre la belleza del arte, aun cuando ésta retrasa a aquélla según la forma, B168 en despertar sola un interés inmediato, concuerda con el más refinado y profundo modo de pensar de todos los seres humanos que han cultivado su sentimiento moral. Si un hombre que tiene gusto bastante para juzgar productos de las bellas artes con la mayor corrección y finura [300] deja sin pena la estancia donde se encuentran esas bellezas que entretienen la vanidad y otros goces sociales, y se vuelve hacia lo bello de la naturaleza para encontrar aquí, por decirlo así, voluptuosidad para su espíritu en un curso de pensamientos que no puede desarrollar jamás completamente, entonces consideraremos esa su elección con alto respeto y supondremos en él un alma bella, cosa a que no puede pretender conceder del arte ni aficionado alguno al mismo, por razón del interés que toma en sus objetos. — ¿Cuáles es, pues, la diferencia de la apreciación tan distinta de dos clases de objetos que, en el juicio del mero gusto, apenas si vendrían a disputarse uno a otro la preferencia?

Tenemos, en la mera facultad de juzgar estética, una facultad para juzgar sin conceptos sobre formas y encontrar en el mero enjuiciamiento de la misma una satisfacción, que hacemos al mismo tiempo regla para cada cual, sin que este juicio se funde en interés alguno ni lo produzca. — Por otra parte, tenemos también otra facultad, en una facultad de juzgar intelectual, de determinar una satisfacción *a priori* para meras formas de máximas prácticas (en B169) cuanto se califican a sí mismas por sí mismas para la legislación universal), y esta satisfacción la hacemos ley para cada cual, sin que nuestro juicio se funde en interés alguno, *pero, sin embargo, produciéndolo*. El placer o displacer, en el primer juicio se llama el del gusto; en el segundo, el del sentimiento moral.

Pero como interesa también a la razón que las ideas (para las cuales, en el sentimiento moral, produce ella un interés inmediato) tengan también realidad objetiva, es decir, que la naturaleza muestre, por lo menos, una huella o una señal de que contiene en sí algún fundamento para admitir una concordancia conforme a ley entre sus productos y nuestra satisfacción independientemente de todo interés (satisfacción que conocemos *a priori* como ley para cada ser humano, sin poder fundarla en pruebas) tiene pues, la razón que tomar un interés en toda manifestación natural de una concordancia semejante a esa; por consiguiente, no puede el ánimo

reflexionar sobre la belleza de la *naturaleza*, sin encontrarse, al mismo tiempo, interesado en ella¹⁸⁸. Pero ese interés es según la afinidad moral, y quien lo toma por lo bello de la naturaleza no puede tomarlo más que en cuanto ya anteriormente haya fundado bien su interés en lo moralmente-bueno. A quien interese, pues, inmediatamente la belleza de la naturaleza, [301] hay causa para sospechar en él, por B170 lo menos, una disposición para la convicción moral buena.

Se dirá que esta interpretación de los juicios estéticos en afinidad con el sentimiento moral tiene un aspecto demasiado estudiado para tenerla por verdadera explicación de la escritura cifrada, mediante el cual la naturaleza en sus formas bellas nos hable figuradamente. Pero, primero, ese interés inmediato en lo bello de la naturaleza no es realmente común, sino propio sólo de aquellos cuyo modo de pensar, o está ya formado para el bien, o es particularmente susceptible de esa formación, y luego la analogía entre el juicio de gusto puro, que, sin depender de interés alguno, hace sentir una satisfacción, representándola al mismo tiempo, *a priori*, como apropiada a la humanidad en general, y el juicio moral, que hace precisamente lo mismo por conceptos, también sin distinta, sutil ni premeditada meditación, conduce a un interés inmediato igual en el objeto del primero que en el segundo, sólo que aquél es libre y éste es un interés fundado en leyes objetivas. Se añade además la admiración de la naturaleza, que se muestra en sus productos bellos como arte, no de un modo meramente contingente, sino, por decirlo así, intencionalmente, según una ordenación conforme a ley y como conformidad a fines sin fin, y este fin, como no lo encontramos externamente en parte alguna, lo buscamos naturalmente dentro de nosotros mismos, B171 en aquel que constituye el fin último de nuestra existencia, a saber: en la determinación moral (la investigación del fundamento de la posibilidad de semejante conformidad a fines de la naturaleza se tratará en la teología)¹⁸⁹.

Que la satisfacción en el arte bello en el juicio de gusto puro no está tan unida a un interés inmediato como la que se siente en la naturaleza bella, es también fácil de explicar, pues el arte es: o una imitación tal de ésta que llega hasta el engaño, y entonces hace el efecto de una belleza de la naturaleza (tenida por tal), o es un arte enderezado con intención visible a nuestra satisfacción, y entonces tendría lugar la satisfacción en ese producto, desde luego, inmediatamente, mediante el gusto, pero no despertaría nada más que un interés mediato en la causa que está en el fundamento, a saber: en un arte que sólo por su fin, pero nunca en sí mismo, puede interesar. Se dirá quizá que el caso es el mismo en un objeto de la naturaleza que no interesa por la belleza más que en cuanto [302] se le ha emparejado con una idea moral; pero no

eso, sino la cualidad que tiene en sí misma, y que la califica para un **emparejamiento** semejante, y, por tanto, le es interiormente propia, es lo que interesa inmediatamente.

Los encantos en la naturaleza bella, que se encuentran con tanta frecuencia mezclándose, por decirlo así, con la forma bella, **B172** pertenecen: o a las modificaciones de la luz (en el colorido), o a las del sonido (en los tonos), pues estas son las únicas sensaciones del sentido que permiten no meramente sentimiento de los sentidos, sino también reflexión sobre la forma de esas modificaciones de los sentidos, y contienen, por decirlo así, un lenguaje que conduce a la naturaleza hacia nosotros y que parece tener un sentido más alto. Así, el color blanco del lirio parece disponer el ánimo a la idea de la inocencia, y los otros colores, según el orden de los siete, desde el rojo hasta el violeta, parecen disponer: 1° a la idea de la sublimidad; 2° de la audacia; 3° de la franqueza; 4° de la amistad; 5° de la modestia; 6° de la firmeza, y 7° de la ternura. El canto de los pájaros anuncia la alegría y el contento con su existencia. Por lo menos, así interpretamos la naturaleza, sea o no esa su intención; pero ese interés que aquí tomamos en la belleza exige totalmente que sea belleza de la naturaleza y desaparece del todo tan pronto como se nota que se ha sido engañado y que sólo es arte; de tal modo que el gusto, después, no puede ya encontrar en él nada bello, ni la vista nada encantador. ¿Qué aprecian más los poetas que el canto bello y encantador del ruiseñor, en un soto solitario, en una tranquila noche de verano, a la dulce luz de la luna? En cambio hay ejemplos de que donde no se ha encontrado ningún can**B173**tor semejante, algún alegre hostelero, para contentar a sus huéspedes, venidos a su casa para gozar del aire del campo, los ha engañado escondiendo en un soto a algún compadre burlón, que sabía imitar ese canto como lo produce la naturaleza (con un tubo o una caña en la boca); pero, conocido el engaño, nadie consentirá en oír largo tiempo esos cantos, tenidos antes por tan encantadores, y ocurre lo mismo con cualquier otro pájaro cantor. Tiene que tratarse de la naturaleza misma o de algo que nosotros tengamos por tal, para que podamos tomar en lo bello, como tal, un *interés* inmediato, y más aun si hemos de exigir de los demás que también lo tomen en él, lo cual ocurre, en realidad, **[303]** al estimar nosotros como groseros y poco nobles el modo de pensar de aquellos que no tienen *sentimiento* alguno de la naturaleza bella (pues así llamamos la receptividad de un interés en su consideración), y se atienen a la comida o a la bebida en el goce de meras sensaciones de los sentidos.

1° *Arte* se distingue de *naturaleza*, como *hacer* (*facere* de actuar o producir en general (*agere*), y el producto o consecuencia del primero, como B174 *obra* (*opus*), de la segunda, como *efecto* (*effectus*).

Según derecho, debiera llamarse arte sólo a la producción por medio de la libertad, es decir, mediante una voluntad que pone razón en el fundamento de sus acciones, pues aunque se gusta llamar al producto de las abejas (los panales contruidos con regularidad) una obra de arte, ocurre esto sólo por analogía con este último; pero tan pronto como se adquiere la convicción de que no fundan aquéllas su trabajo en una reflexión propia de la razón, se dice en seguida que es un producto de su naturaleza (del instinto), y sólo a su creador se le atribuye como arte.

Cuando, al registrar un pantano, como suele ocurrir, se encuentra un pedazo de madera tallada, no se dice que sea un producto de la naturaleza, sino del arte; su causa productora ha pensado un fin al cual agradece su forma. Se ve además, un arte en todo aquello que está constituido de tal suerte que, en su causa, una representación de ello ha debido preceder a su realidad (como incluso en las abejas), sin que, empero, el efecto pueda precisamente ser *pensado* por ella; pero cuando se llama algo en absoluto una obra de arte, para distinguirlo de un efecto de la naturaleza, entonces se entiende, en todo caso, por ello una obra de los seres humanos.

B175 2° *Arte*, como habilidad del ser humano, se distingue también de la *ciencia* (*poder*, del *saber*), como facultad práctica de facultad teórica, como técnica de la teoría (como la agrimensura de la geometría)¹⁹¹; y entonces, lo que se *puede* hacer, en cuanto sólo *se sabe* qué es lo que se debe hacer y así sólo conocer suficientemente el efecto deseado, no se llama precisamente arte. Cuando, a pesar de conocer algo lo más completamente posible, no por eso [304] se tiene en seguida la habilidad de hacerlo, entonces, y en tanto que ello es así, pertenece eso al arte. *Camper*¹⁹² describe muy exactamente cómo se debe hacer el mejor zapato; pero seguramente no podía hacer uno solo.^a

3° También se distingue *arte* de *oficio*: el primero se llama *libre*; el segundo puede también llamarse arte mercenario¹⁹³. Consideran el primero como si no pudiera alcanzar su conformidad a fines (realizarse), más que como juego, es decir, como ocupación que es en sí misma agradable, y al segundo considérasele de tal modo que, como trabajo, es decir, ocupación

^a En mi región dice el hombre común, cuando se le propone una tarea semejante, algo así como la del huevo de Colón: *Eso no es un arte, es sólo una ciencia*. Quiere decir que, cuando se *sabe*, se *puede*, y eso mismo dice de todas las pretendidas artes del prestidigitador. Las del bailarín en la cuerda, en cambio, no dudará nunca en llamarlas artes.

que en sí misma es desagradable (fatigosa) y que sólo es atractiva por su efecto (por ejemplo, el salario), B176 puede ser impuesta por la coacción. Si en la lista jerárquica de las corporaciones, los relojeros deben contarse como artistas, y, en cambio, los herreros como artesanos, necesita eso de otro punto de vista para ser enjuiciado que el que aquí tomamos, a saber; la proposición de los talentos que deban estar en el fundamento de una u otra de esas ocupaciones. Que entre las llamadas siete artes libres¹⁹⁴ puedan haberse enumerado algunas que hay que contar entre las ciencias y otras también que hay que comparar con oficios, es cosa de que aquí no voy a hablar: pero que, sin embargo, en todas las artes libres es necesario algo coercitivo, o, según se dice, un *mecanismo*, sin el cual, el *espíritu*, que tiene que ser libre en el arte y vivificar él solo la obra, no tendría cuerpo alguno y se volatilizaría, no es malo recordarlo (por ejemplo, en el acto poético, la corrección del lenguaje y su riqueza, así como la prosodia y la medida de las sílabas), ya que algunos nuevos educadores creen promover lo mejor posible un arte libre quitando de él toda coerción y convirtiéndolo, de trabajo, en un mero juego.

§44. *Del arte bello*

No hay ni una ciencia de lo bello, sino solamente crítica, ni una ciencia bella, sino sólo B177 arte bella, pues en lo que se refiere a la primera, debería determinarse científicamente, es decir, con fundamentos de prueba, [305] si hay que tener algo por bello o no; el juicio sobre belleza, si perteneciese a la ciencia, no sería juicio alguno de gusto. En lo que al segundo concierne, una ciencia que deba, como tal, ser bella es un absurdo, pues cuando se le fuera a pedir, como ciencia, fundamentos y pruebas, se vería uno despedido con ingeniosas sentencias (*bons mots*). —Lo que ha ocasionado la expresión corriente de *bellas ciencias*¹⁹⁵ no es, sin duda alguna, otra cosa que el haberse notado con gran exactitud que para el arte bello, en toda su perfección, se requiere mucha ciencia, como por ejemplo, conocimiento de las lenguas antiguas, estar versado en la lectura de los autores que pasan por clásicos, historia, conocimiento de las antigüedades, etcétera, y, por tanto, esas ciencias históricas, ya que constituyen la preparación necesaria y el fundamento para el arte bello, y, en parte también, porque entre ellas se comprende también el conocimiento de los productos del arte bello (elocuencia y arte poético) han sido llamadas ellas mismas *ciencias bellas*, por una confusión de palabras.

Cuando el arte, adecuado al *conocimiento* de un objeto posible, ejecuta las acciones que se exigen para hacerlo real, es *mecánico*; pero si tiene como intención inmediata el sentimiento del placer, **B178** se llama *arte estético*, Este es: o arte *agradable*, o *bello*. Es el primero cuando el fin es que el placer acompañe las representaciones como meras *sensaciones*; es el segundo cuando el fin es que el placer acompañe las representaciones como clases de conocimiento.

Artes agradables son las que sólo tienen por fin el goce: entre ellas se comprenden todos los encantos que pueden regocijar la sociedad en torno a una mesa: contar entretenidamente, sumir la compañía en una libre y viva conversación, disponerla, por medio de la broma y la risa, en un cierto tono de jocosidad, donde se puede, según el dicho, charlar a troche y moche, y nadie quiere ser responsable de lo que dice, porque se preocupa tan sólo el entretenimiento momentáneo, y no de una materia duradera para la reflexión y la repetición (aquí hay que referir también la manera como la mesa está arreglada para el goce, o también, en grandes banquetes, la música que lo acompaña, cosa maravillosa que, como un ruido agradable, entretiene la disposición de los ánimos en la alegría, y que sin que nadie ponga la menor atención a su composición, **[306]** favorece la libre conversación de un vecino con el otro). También aquí están en su sitio todos los juegos que no tienen en sí más interés que hacer pasar el tiempo sin que se note.

B179 Arte bello, en cambio, es una clase de representación que por sí misma es conforme a fines, y, aunque sin fin, promueve, sin embargo, la cultura de las facultades del ánimo para la comunicación sociable¹⁹⁶.

La universal comunicabilidad de un placer lleva ya consigo, en su concepto, la condición de que no **tiene que ser** un placer del goce nacido de la mera sensación, sino de la reflexión, y así, el arte estético, como arte bello, es de tal índole, que tiene por medida la facultad de juzgar reflexionante y no la sensación de los sentidos.

§45. *El arte bello es un arte en cuanto al mismo tiempo parece ser naturaleza*

En un producto del arte bello hay que tomar conciencia de que es arte y no naturaleza; sin embargo, la conformidad a fines en la forma del mismo debe parecer tan libre de toda coacción de reglas **caprichosas** como si fuera un producto de la mera naturaleza. En ese sentimiento de la libertad en el juego de nuestras facultades de conocer, que al mismo tiempo **tiene que ser**, sin

embargo, conforme a fines, descansa aquel placer que es universalmente comunicable, sin fundarse, sin embargo, en conceptos. La naturaleza era bella cuando al mismo tiempo se veía como arte, y el arte no puede llamarse bello más que cuando, teniendo nosotros conciencia de que es arte, sin embargo, se ve como naturaleza¹⁹⁷.

B180 En efecto podemos universalmente decir, se refiera esto a la belleza de la naturaleza o del arte, que *bello es lo que place en el mero enjuiciamiento* (no en la sensación de los sentidos, ni mediante un concepto). Ahora bien, el arte tiene siempre una determinada intención de producir algo; pero si ello fuera una mera sensación (algo meramente subjetivo), que debiera ser acompañada de placer, entonces ese producto no placería en el enjuiciamiento más que por medio del sentimiento de los sentidos. Si la intención, en cambio, fuera dirigida a la producción de un determinado objeto, ese objeto, si es conseguido por el arte, no podría placer más que por medio de conceptos. En ambos casos, empero, el arte no placería en el *mero enjuiciamiento*, es decir, no placería como bello, sino como arte mecánico.

Así, pues, la conformidad a fines en el producto del arte bello, aunque **[307]** es intencional, no debe parecerlo, es decir, el arte bello **tiene que ser** visto como naturaleza, por más que se tenga conciencia de que es arte. Como naturaleza aparece un producto del arte, con tal de que se haya alcanzado toda *exactitud* en la concordancia con las reglas, según las cuales el producto puede llegar a ser lo que **tiene que ser**, pero sin *escrupulosidad*, sin que la forma escolar se transluzca,^a sin mostrar una señal de que las reglas las ha tenido el artista ante sus ojos y han puesto cadenas a sus facultades del ánimo.

B181 §46. *Arte bello es arte del genio*

Genio es el talento (don natural) que da regla al arte. Como el talento mismo, en cuanto es una facultad innata productiva del artista pertenece a la naturaleza, podríamos expresarnos así: *genio* es la disposición de ánimo innato (*ingenium*) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte¹⁹⁸.

Sea de esta definición lo que quiera, considéresela como **arbitraria** o acomódese al concepto que se tiene costumbre de unir con la palabra *genio* (lo cual se explicará en los

^a «Sin que la forma de la escuela se transparente», añadido de la 2ª y 3ª edición. (N. del T.)

parágrafos siguientes), puédase, desde luego, demostrar ya que, según la significación aquí aceptada de la palabra, las bellas artes tienen que necesariamente ser consideradas como artes del *genio*.

Pues cada arte presupone reglas mediante cuya fundamentación tan sólo puede un producto, si ha de llamarse artístico, representarse como posible. Pero el concepto del arte bello no permite que el juicio sobre la belleza de su producto sea deducido de regla alguna que tenga un *concepto* como fundamento de determinación, que ponga, por tanto, en su fundamento un concepto del modo como el producto sea posible. Así, pues, el arte bello no puede inventarse por sí mismo la regla B182 según la cual debe efectuar su producto. Pero como sin regla anterior no puede un producto nunca llamarse arte, debe la naturaleza dar la regla al arte en el sujeto (y mediante la disposición de la facultad del mismo), es decir, que el arte bello sólo es posible como producto del genio.

De aquí se ve: 1° Que el genio es un *talento* de producir aquello para lo cual no puede darse regla determinada alguna, y no una disposición de habilidad, para lo que puede aprenderse según alguna regla: [308] por consiguiente, que la originalidad tiene que ser su primera propiedad; 2° Que, dado que puede también haber un absurdo original, sus productos deben ser al mismo tiempo modelos, es decir, *ejemplares*; por tanto, no nacidos ellos mismos de la imitación, debiendo, sin embargo, servir a la de otros, es decir, de medida o regla del enjuiciamiento; 3° Que el genio no puede él mismo descubrir o indicar científicamente cómo realiza sus productos, sino que da la regla de ello como *naturaleza*, y de aquí que el creador de un producto que debe a su propio genio no sepa él mismo como en él las ideas se encuentran para ello, ni tenga poder para encontrarlas cuando quiere, o, según un plan, ni comunicarlas a otros, en forma de preceptos que los pongan en estado de crear iguales productos (por eso, supuestamente, se hace venir genio de *genius*, espíritu peculiar dado a un ser humano desde su nacimiento, B183 y que le protege y dirige, y de cuya presencia procederían esas ideas originales); 4° Que la naturaleza, mediante el genio, prescribe, la regla, no a la ciencia, sino al arte, y aun esto, sólo en cuanto éste ha de ser arte bello.

§47. Aclaración y confirmación de la anterior definición del genio

Todo el mundo está de acuerdo en que hay que oponer totalmente el genio al *espíritu de imitación*¹⁹⁹. Ahora bien, como aprender no es más que imitar, la más alta capacidad y aptitud para aprender (capacidad) no puede, como tal aptitud, equivaler a genio. Pero cuando uno mismo, sin limitarse a recoger lo que otros han hecho, piensa o imagina e inventa incluso varias cosas en el arte y la ciencia, no por eso, sin embargo, hay motivo suficiente para dar a semejante *cabeza* (a veces, fuerte) el nombre de *genio*, en oposición con el hombre que, por no poder nunca hacer nada más que aprender e imitar, es motejado de *loro*,^a porque aquello hubiera *podido* ser aprendido, y está, pues, en el camino natural de la investigación y de la reflexión según reglas, y no se distingue específicamente de lo que con laboriosidad, y mediante la imitación, puede ser adquirido. Así, puede aprenderse todo lo que Newton ha expuesto en su obra inmortal de los *Principios de la filosofía de la naturaleza*²⁰⁰, B184 por muy grande que fuera la cabeza requerida para encontrarlos; pero no se puede aprender a hacer poesías con ingenio, por muy detallados [309] que sean todos los preceptos del arte poético y excelentes los modelos del mismo. La causa es que Newton podría presentar, no sólo a sí mismo, sino a cualquier otro, en su forma intuible y determinada en su sucesión, todos los pasos que tuvo que dar desde los primeros elementos de la geometría hasta los mayores y más profundos descubrimientos; pero ni un Homero ni un Wieland²⁰¹ puede mostrar cómo se encuentran y surgen en su cabeza sus ideas, ricas en fantasía y, al mismo tiempo, llenas de pensamiento, porque él mismo no lo sabe, y, por tanto, no lo puede enseñar a ningún otro. En lo científico, pues, el más grande inventor no se diferencia del laborioso imitador y del aprendiz más que en el grado, y, en cambio, se diferencia específicamente del que ha recibido por la naturaleza dones para el arte bello. No por eso, sin embargo, hay aquí menosprecio alguno hacia esos grandes hombres a quienes el género humano tiene tanto que agradecer, frente a los favorecidos de la naturaleza en consideración de su talento para el arte bello. Precisamente en que aquel talento está hecho para una perfección siempre creciente y mayor del conocimiento y de toda la utilidad que de él depende, y para la enseñanza de esos conocimientos a los demás, en eso consiste su gran superioridad sobre los que merecen el honor de ser llamados genios: B185 porque para éstos hay un momento en que el arte se detiene al recibir un límite por encima del cual no se puede pasar, límite que presuntamente desde hace

^a En alemán dice *pincel*. Esta expresión familiar se opone a la de *cabeza*. Una *cabeza* es un ser humano que, sin ser por eso genio, tiene, sin embargo, capacidad suficiente para producir algo digno de aprecio. Un *pincel* (hemos tradu-

tiempo ya alcanzado y que no puede ser ensanchado; además, una habilidad semejante no puede comunicarse, sino que ha de ser concedida por la mano de la naturaleza inmediatamente a cada cual, muriendo, pues, con él, hasta que la naturaleza, otra vez, dote de nuevo, de igual modo, a otro que no necesita más que un ejemplo para hacer que su talento, de que tiene conciencia, produzca de la misma manera.

Puesto que el don natural debe dar la regla al arte (como arte bello), ¿de qué clase es, pues, esa regla? No puede recogerse en una fórmula y servir de precepto, pues entonces el juicio sobre lo bello sería determinable según conceptos; sino que la regla debe abstraerse del hecho, es decir, del producto en el que otros pueden probar su propio talento, sirviéndose de él como modelo, no para *copiarlo*, sino para *imitarlo*²⁰². Es difícil explicar cómo esto sea posible. Las ideas del artista despiertan ideas semejantes en su discípulo, cuando la naturaleza lo ha provisto de una proporción semejante de las facultades del ánimo. Los modelos del arte bello son, por tanto, [310] los únicos medios de conducción para traer el arte a la posterioridad, cosa que no podría ocurrir por medio de meras descripciones (principalmente B186 en la rama de las artes de la oratoria), y aun en éstas, sólo las que están en lenguas viejas, muertas y conservadas hoy sólo como sabias, pueden llegar a ser clásicas.²⁰³

Aunque se distinguen mucho uno de otro el arte mecánico y el arte bello, el primero como mero arte de la laboriosidad y del aprendizaje, y el segundo como arte, del genio, no hay, sin embargo, arte bello alguno en el que no haya algo mecánico, que pueda ser comprendido y seguido según reglas, y algo *escolar* como condición esencial del arte²⁰⁴, pues algo tiene que ser allí pensado como fin, que si no, no se podría adscribir arte a su producto, y sería un mero producto de la causalidad; pero para dirigir un fin en la obra, se exigen determinadas reglas de que no se puede nadie librar. Ahora bien, como la originalidad del talento constituye una parte esencial (pero no la única) del carácter del genio, creen cabezas superficiales que, para mostrar que son genios nacies, no pueden hacer nada mejor que desasirse de toda coerción escolar y de toda regla, creyendo que se va más gallardo en un caballo salvaje que en uno de escuela. El genio puede sólo proporcionar, para los productos del arte bello, una rica *materia*, para cuyo trabajo posterior y para cuya *forma* se exige un talento formado en la escuela, a fin de hacer de él un uso que pueda mantenerse ante la facultad de juzgar. Pero cuando alguien habla y decide

cido loro) es un ser humano donde no hay más que la facultad mecánica de repetir lo dicho y hecho por otros. (Mauel García Morente)

como un genio en cosas **B187** de las más minuciosa investigación de la razón, resulta totalmente ridículo; no se sabe bien si debe uno reírse más del charlatán que esparce en su derredor tanto humo que incapacita para enjuiciar nada de manera distinta, pero por eso mismo da más campo a la imaginación, o del público que se figura ingenuamente que su incapacidad de aprehender y conocer distintamente esa obra maestra de la **penetración**, proviene de que se le ofrecen nuevas verdades en grandes masas, estimando, en cambio, el trabajo detallado (en explicaciones adecuadas y un examen escolar de los principios) como chapucería.

[311]§48. *De la relación del genio con el gusto*

Para el *enjuiciamiento* de objetos bellos como tales se exige *gusto*; pero para el arte bello mismo, es decir, para la *producción* de tales objetos, se exige genio²⁰⁵.

Cuando se considera el genio como talento para el arte bello (que es la significación característica peculiar de la palabra), y se le quiere analizar, bajo ese punto de vista, en las facultades que deben venir juntas a constituir semejante talento, es necesario, previamente, determinar exactamente la diferencia entre la belleza de la naturaleza, cuyo enjuiciamiento sólo exige gusto, y la belleza del arte, cuya **B188** posibilidad (que hay que tomar también en consideración en el enjuiciamiento de un objeto semejante) exige genio.

Una belleza de la naturaleza es una *cosa bella*; la belleza del arte es una *bella representación* de una cosa.²⁰⁶

Para el enjuiciamiento de una belleza de la naturaleza como tal no necesito tener con anterioridad un concepto de la clase de cosa que el objeto deba ser, es decir, no necesito conocer la conformidad a fines material (el fin), sino que la mera forma, sin conocimiento del fin, place por sí misma en el juicio. Pero cuando el objeto es dado como un producto del arte, y como tal **tiene que ser** declarado bello, debe entonces, ante todo, ponerse en su fundamento un concepto de lo que deba ser la cosa, porque el arte siempre presupone un fin en la causa (y en su causalidad) y como la concordancia mutua de lo diverso en una cosa, con una determinación interna de ella como fin, es la perfección de la cosa, deberá tenerse en cuenta en el enjuiciamiento de la belleza del arte también la perfección de la cosa, la cual no es cuestión en el enjuiciamiento de una belleza de la naturaleza (como tal). —Es cierto que, principalmente en el enjuiciamiento, especialmente en el enjuiciamiento de los objetos vivificados de la naturaleza, por ejemplo, del

ser humano o de un caballo, se toma en consideración generalmente la conformidad a fines objetiva, B189 para juzgar la belleza de los mismos; pero entonces el juicio no es mas un juicio puro-estético, es decir, un mero juicio de gusto; la naturaleza no es ya enjuiciada según el modo en que ella aparece como arte, sino en cuanto ella es realmente arte (aunque arte sobrehumano), y el juicio teleológico sirve de fundamento y de condición al estético, teniendo éste que tomar aquél en consideración, En tal caso, por ejemplo, cuando se dice: «Esa es una mujer bella», no se piensa, en realidad, otra cosa sino que la naturaleza representa bellamente en su figura los fines en el edificio femenino, pues además de la mera forma, hay que mirar más allá a un concepto, para que el objeto, de ese modo, sea pensado por medio de un juicio estético lógicamente condicionado.

El arte bello muestra precisamente su excelencia en que describe como bellas cosas que en la naturaleza serían feas o desagradables. Las furias, enfermedades, devastaciones de la guerra, etcétera, pueden ser descritas como males muy bellamente, y hasta representadas en cuadros; sólo una clase de fealdad no puede ser representada conforme a la naturaleza sin echar por tierra toda satisfacción estética, por tanto, toda belleza del arte, y es, a saber, la que despierta *asco*, pues, como en esa extraña sensación, que descansa en una pura configuración fantástica, el objeto es representado como si, por decirlo así, nos apremiara para gustarlo, B190 oponiéndonos nosotros a ello con violencia, la representación artística del objeto no se distingue ya, en nuestra sensación de la naturaleza, de ese objeto mismo, y entonces no puede ya ser tenida por bella. La escultura, como en sus productos se confunden casi el arte con la naturaleza, ha excluido de sus creaciones la representación inmediata de objetos feos, y por eso permite representar, por ejemplo, la muerte (en un ángel bello), el ánimo de la guerra (en Marte), mediante una alegoría o atributo que producen un efecto agradable, por tanto, indirectamente tan sólo, y mediante una interpretación de la razón, y no para la mera facultad de juzgar estética²⁰⁷.

Con esto basta para la bella representación de un objeto que propiamente no es más que la forma de la exhibición de un concepto mediante el cual éste es universalmente comunicado. Pero dar esa forma al producto del arte bello exige sólo gusto; a éste, ejercitado y rectificado previamente con ejemplos diversos del arte o de la naturaleza, refiere el artista su obra, y, tras varios y a veces laboriosos intentos para satisfacerlo, encuentra la forma que le satisface: de aquí que ésta no sea cosa de la inspiración o de un esfuerzo libre de las facultades del ánimo, sino un

retoque lento y minucioso para hacerla adecuada **B191** al pensamiento, **[313]** y, sin embargo, no perjudicar a la libertad en el juego de las facultades.

Pero el gusto es una facultad de enjuiciamiento y no productiva, y lo que está conforme con él no por eso es precisamente una obra del arte bello; puede ser un producto que pertenezca al arte útil y mecánico, o hasta a la ciencia, según determinadas reglas que pueden ser aprendidas y exactamente seguidas. La forma placentera, empero, que se da al producto es sólo el vehículo de la comunicación y una manera, por decirlo así, de presentación, en cuya consideración se permanece, en cierto modo, libre, aunque, por lo demás, está unido con un fin determinado. Así se demanda que los utensilios de mesa o un tratado moral, incluso un sermón, tenga en sí esa forma del arte bella, sin que, sin embargo, parezca *buscada*, pero no por eso se llamará obra de las bellas artes; en cambio, un poema, una música, una galería de cuadros, etcétera, sí pueden contarse entre ellas, y así puede percibirse, en una obra que **tiene que ser** obra del arte bella, a menudo genio sin gusto; en otra, gusto sin genio.

B192 §49. *De las facultades del ánimo que constituyen el genio*

De ciertos productos de los cuales se espera que deban, en parte al menos, mostrarse como arte bello, se dice que no tienen *espíritu*, aunque en ellos, en lo que al gusto se refiere, no haya nada que reprochar²⁰⁸. Un poema puede estar muy bien y ser muy elegante, pero sin espíritu. Una historia es exacta y está ordenada, pero sin espíritu. Un discurso solemne es profundo y a la vez delicado, pero sin espíritu. Algunas conversaciones son entretenidas, pero sin espíritu. De una muchacha incluso se dice: Es bonita, habla bien, es amable, pero sin espíritu. ¿Qué es, pues, lo que aquí se entiende por espíritu?

Espíritu, en significación estética, se dice del principio vivificante en el ánimo; pero aquello por medio de lo cual ese principio vivifica el alma, la materia que aplica a ello, es lo que pone las facultades del ánimo con conformidad a fines en movimiento, es decir, en un fuego tal que se conserva a sí mismo y fortalece las facultades para él.

Ahora bien, afirmo que ese principio no es otra cosa que la facultad de la exhibición de *ideas estéticas*, entiendo por idea estética la representación de la facultad de la imaginación que incita a pensar mucho, **B193** sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede

hacer comprensible. —Fácilmente se ve que esto es lo que corresponde (*el pendant*) a una *idea de la razón*, que es, al contrario un concepto al cual ninguna *intuición* (representación de la facultad de la imaginación) puede ser adecuada.

La facultad de la imaginación (como facultad de conocer productiva) es muy poderosa en la creación, por decirlo así, de otra naturaleza, sacada de la materia que la verdadera le da. Nos entretenemos con ella cuando la experiencia se nos hace demasiado cotidiana; transformamos esta última, cierto que por medio siempre de leyes analógicas, pero también según principios que están más arriba, en la razón (y que son para nosotros tan naturales como aquellos otros según los cuales el entendimiento aprehende la naturaleza empírica). Aquí sentimos nuestra libertad frente a la ley de la asociación (que va unida al uso empírico de aquélla facultad), de tal modo que, si bien por ella la naturaleza nos presta materia, nosotros la elaboramos para otra cosa, a saber: para algo distinto que supere a la naturaleza.

Semejantes representaciones de la facultad de la imaginación pueden llamarse *ideas*²⁰⁹: de un lado, porque tienden, al menos, a algo que está por encima de los límites de la experiencia, y así tratan de acercarse a una exhibición de los conceptos de la razón (ideas intelectuales), **B194** lo cual les da la apariencia de una realidad objetiva; por otro lado, y principalmente, porque ningún concepto puede ser adecuado a ellas como intuiciones internas. El poeta se atreve a sensibilizar ideas de la razón de seres invisibles: el reino de los bienaventurados, el infierno, la eternidad, la creación, etcétera. También aquello que ciertamente encuentra ejemplos en la experiencia, por ejemplo, la muerte, la envidia y todos los vicios, y también el amor, la gloria, por ejemplo se atreve a hacerlo sensible en una totalidad que no hay ejemplo en la naturaleza, por encima de las barreras de la experiencia, mediante una facultad de la imaginación, que quiere igualar el juego de la razón en la persecución de un máximo, y es propiamente en el arte poético en donde se puede mostrar en toda su medida la facultad de las ideas estéticas. Pero esa facultad, considerada por sí sola, no es propiamente más que un talento (de la facultad de la imaginación).

Ahora bien, cuando bajo un concepto se pone una representación de la facultad de la imaginación **[315]** que pertenece a la exhibición de aquel concepto, pero que por sí misma incita tanto a pensar que no se deja nunca comprender en un determinado concepto, y, por tanto, extiende estéticamente el concepto mismo de un modo ilimitado, entonces la facultad de la imaginación, en esto, es creadora y pone en movimiento la facultad de ideas intelectuales (la

razón) para pensar, en ocasión de una representación (cosa que pertenece ciertamente **B195** al concepto del objeto), más de lo que puede en ella ser aprehendido y ser hecho en forma distinta.

Las formas que no constituyen la exhibición de un concepto dado, sino sólo expresan, como representaciones adyacentes de la facultad de la imaginación, las consecuencias allí enlazadas y el parentesco con otras, se llama *atributos* (estéticos) de un objeto cuyo concepto, como idea de la razón, no puede ser expuesto adecuadamente. Así, el águila de Júpiter, con el rayo en la garra, es un atributo del poderoso rey del cielo y el pavo real lo es de la magnífica reina del cielo²¹⁰. No representan, como los *atributos lógico*, lo que hay en nuestros conceptos de la sublimidad y de la majestad de la creación, sino otra cosa que da ocasión a la facultad de la imaginación para extenderse sobre una porción de representaciones afines que hacen pensar más de lo que se puede expresar por palabras en un concepto determinado y dan también una *idea estética* que sirve de exhibición lógica a aquella idea de la razón, propiamente para vivificar el ánimo, abriéndole la perspectiva de un campo inmenso de representaciones afines. Pero el arte bello hace esto, no sólo en la pintura o escultura (en donde el nombre de los atributos se usa habitualmente), sino que el arte poético y la elocuencia toman también el espíritu que vivifica sus obras sólo de los **B196** atributos estéticos de los objetos, que van al lado de los atributos lógicos y dan a la facultad de la imaginación un impulso, para en ellos pensar, aunque en modo no desarrollado, más de lo que se puede comprender en un concepto, y, por tanto, en una expresión determinada del lenguaje. —Por motivo de brevedad me debo limitar sólo a pocos ejemplos.

Cuando el gran rey en uno de sus poemas, se expresa así: «Agótese nuestra vida sin murmullos y sin lamentos, abandonando el mundo después de haberlo colmado de beneficios, así, el sol, cuando ha terminado su carrera diurna, extiende aún por el cielo una luz dulce, y los últimos rayos **[316]** que lanza en el aire —son sus últimos suspiros por el bien del mundo»,²¹¹ vivifica su idea de la razón de convicción cosmopolita en el fin de su vida, por medio de un atributo que la facultad de la imaginación (en el recuerdo de todas las agradabilidades de un hermoso día de verano, que nos trae al ánimo una tarde serena) asocia con aquella representación, y que excita una multitud de sensaciones y representaciones adyacentes para las cuales no se encuentra expresión alguna. Por otra parte, hasta un concepto intelectual puede, a la inversa servir de atributo a una representación de los sentidos, y así vivificar estos últimos con la idea de lo suprasensible, pero solamente usando aquí lo estético, que va unido subjetivamente a

la conciencia de esta última. B197 Así, por ejemplo, dice cierto poeta, en la descripción de una mañana hermosa: «Manaba la luz del sol como la paz mana de la virtud.»²¹² La conciencia de la virtud, aunque sólo en pensamientos se ponga uno en el lugar de un virtuoso extiende en el ánimo una multitud de sentimientos sublimes y calmantes y abre una perspectiva sin límites sobre un futuro alegre, que ninguna expresión adecuada con un determinado concepto alcanza a expresar totalmente.^{a213}

En una palabra, la idea estética es una representación de la facultad de la imaginación asociada a un concepto dado y unida con tal diversidad de representaciones parciales en el uso libre de la misma, que no se puede para ella encontrar una expresión que designe un determinado concepto; hace, pues, que en un concepto pensemos muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica las facultades de conocer, introduciendo ánimo en el lenguaje de las simples letras.

B198 Así, pues, las facultades del ánimo cuya reunión (en cierta proporción) constituye el *genio* son la facultad de la imaginación y el entendimiento. Solamente que como en el uso de la facultad de la imaginación para el conocimiento, la primera está bajo la coerción del entendimiento y sometida a la limitación de adecuarse a los conceptos del mismo y como, en cambio, en lo estético [317] es libre para, sin buscarlo, proporcionar, por encima de aquella concordancia con los conceptos, una materia no desarrollada y abundante para el entendimiento, a la cual éste, en sus conceptos, no puso atención, y que, sin embargo, usa no tanto objetivamente para el conocimiento como subjetivamente para la vivificación de las facultades de conocer, indirectamente, pues, también para conocimientos, resulta que el genio consiste propiamente en la feliz relación, que ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender, para encontrar ideas a un concepto dado, y, por otra parte, la *expresión* mediante la cual la disposición subjetiva del ánimo producida, pueda ser comunicada a otros como acompañamiento de un concepto. Este último talento es propiamente aquello que se denomina espíritu, pues para expresar lo inefable en el estado del alma, en una cierta representación, y hacerlo universalmente comunicable, consista esa expresión en el lenguaje, en la pintura o en la plástica, para eso requiere una facultad de aprehender el juego, que pasa rápidamente de la facultad de la

^a Quizá no se haya dicho nada más sublime o no se haya expresado un pensamiento con mayor sublimidad que en aquella inscripción sobre el templo de *Isis* (la madre *naturaleza*): «Yo soy todo lo que es, lo que fue y lo que será, y mi velo no lo ha levantado todavía ningún mortal.» *Segner* (nota 213) usó esa idea en una viñeta *llena de sentido*, puesta en la portada de su *Doctrina de la naturaleza*, para llenar antes a su discípulo a quien estaba dispuesto a conducir a ese templo, de ese temblor sagrado que dispone al ánimo a la atención solemne.

imaginación, B199 y reunirlo en un concepto (que precisamente por eso es original, y al mismo tiempo inaugura una nueva regla que no ha podido ser deducida de principios algunos o ejemplos precedentes) que se deje comunicar sin coerción de reglas.

Si volvemos la vista a estos análisis de la definición dada más arriba de lo que se llama *genio*, encontramos: *Primero*: que es un talento para el arte y no para la ciencia, la cual va precedida por reglas claramente conocidas que deben determinar el procedimiento en la misma; *Segundo*: que como talento del arte presupone un determinado concepto del producto como fin, por tanto, entendimiento, pero también una (aunque indeterminada) representación de la materia, es decir, de la intuición para la exhibición de ese concepto, por tanto, una relación de la facultad de la B200 imaginación al entendimiento; *Tercero*: que se muestra no tanto en la realización del fin antepuesto en la exhibición de un determinado concepto como más bien en la presentación o expresión de *ideas estéticas* que contienen rica materia para ello, y, por tanto, representa la facultad de la imaginación en su libertad de toda guía de las reglas, y, sin embargo, como conforme a fines de la exhibición del concepto dado, y, finalmente, *Cuarto*: que la no buscada, no intencional y subjetiva conformidad a [318] fines, en la concordancia libre de la facultad de la imaginación conforme a leyes del entendimiento, presupones una proporción semejante y disposición de estas facultades que no puede ser producida por seguimiento alguno de reglas, sean estas de la ciencia o sean de la imitación mecánica, sino solamente por la naturaleza del sujeto.²¹⁴

Según todas estas presuposiciones, es el *genio* la originalidad ejemplar del don de la naturaleza de un sujeto en el uso *libre* de sus facultades de conocer. De ese modo, el producto de un *genio* es (en aquello que en él hay que atribuir al *genio* y no al posible aprendizaje o a la escuela) un ejemplo, no para la imitación (pues, en ese caso, se perdería lo que en él es *genio* y constituye el espíritu de la obra), sino para que otro *genio* lo siga, despertando al sentimiento de su propia originalidad, para ejercitar la libertad de coerción de las reglas en el arte, de tal modo que éste reciba por ello mismo una regla nueva mediante la cual se muestra el talento como ejemplar. Pero porque el *genio* es un favorecido de la naturaleza y hay que considerarlo sólo como un fenómeno raro, su ejemplo produce para otras buenas cabezas una escuela, es decir, una enseñanza metódica según reglas, en cuanto éstas han podido extraerse de aquellos productos del

espíritu y de su peculiaridad; y, en ese sentido, es el arte bello para éstos una imitación, para la cual la naturaleza, por medio de un genio, ha dado la regla.

B201 Pero esa imitación se convierte en *remedo simiesco*^a cuando el discípulo lo *copia* todo, hasta aquello que el genio ha tenido que dejar pasar como deformidad, porque no podía suprimirlo sin debilitar la idea; sólo en un genio es ese atrevimiento meritorio, y cierta *audacia* en la expresión y, en general, algún apartamiento de la regla común, le está bien, pero no es ello digno, en modo alguno, de ser imitado, sino que sigue en sí siendo siempre un defecto que se debe tratar de suprimir, pero frente al cual el genio tiene, por decirlo así, un privilegio, porque lo inimitable del su impulso de su espíritu sufriría con una temerosa cautela. El *amanerar* es otra especie de remedo simiesco, a saber: el de buscar la mera *peculiaridad* (originalidad) en general, para alejarse de los imitadores tanto como sea posible, pero sin poseer el talento de ser en ello a la vez *ejemplar*. — Hay ciertamente dos modos (*modus*) en general de componer sus pensamientos en la presentación: uno, llamado *manera* (*modus aestheticus*); el otro, *método* (*modus logicus*), diferenciándose uno de otro en que la primera no tiene otra medida que el *sentimiento* de la unidad en la exhibición, y el segundo sigue en ello determinados *principios*; para el arte bello sólo vale la primera. Pero *amanerado* se dice de un producto del arte cuando la presentación de su idea **B202** busca la singularidad y no se hace adecuada a la idea. Lo **brillante** (precioso), lo **altisonante**, lo afectado, queriendo distinguirse, pero sin espíritu, de lo común, es parecido al comportamiento de aquel de quien se dice que se oye hablar o que va y viene como si estuviera en un escenario para que se le admire, cosa que siempre delata un mentecato.

§50. De la unión del gusto con el genio en productos del arte bello²¹⁵

Preguntar a qué se le da más valor en las cosas del arte bello, si es que en ellas se muestre genio o se muestre gusto, es como si preguntase si importa más la imaginación o la facultad de juzgar. Ahora bien, como un arte, en consideración de lo primero, merece más bien ser llamado arte *rico de espíritu*, y en consideración a lo segundo, más bien arte *bello*, así, pues, lo último, al menos como condición indispensable (*conditio sine qua non*), es lo principal, a lo cual se ha de mirar en el enjuiciamiento del arte como arte bello. Para la belleza no es tan necesaria la riqueza

^a En el texto dice *nachäffung* imitación a la manera de los monos. La palabra francesa *singere* traduce exactamente esta expresión.

y la originalidad de ideas como más bien la adecuación de aquella facultad de la imaginación en su libertad, a la conformidad a leyes del entendimiento, pues toda la riqueza B203 de la primera no produce en su libertad, sin ley, nada más que absurdos; la facultad de juzgar, en cambio, es la facultad de acomodarlos al entendimiento.

El gusto es, como la facultad de juzgar en general, la disciplina (o reglamentación) del genio: si bien le corta mucho las alas y lo hace decente y pulido, en cambio, al mismo tiempo, le da una dirección, indicándole por dónde y hasta dónde debe extenderse para permanecer conforme a un fin, y al introducir claridad y orden en la multitud de pensamientos, hace las ideas duraderas, capaces de un largo y, al mismo tiempo, universal aprobación, de provocar la continuación de otros y una cultura en constante progreso. Así, pues, si en la oposición de ambas propiedades, dentro de un producto, [320] hay que sacrificar algo, más bien debería ser en la parte del genio, y la facultad de juzgar, que en las cosas del arte bello tiene pretensión a principios propios, permitirá más bien que se dañe a la libertad y a la riqueza de la facultad de la imaginación que al entendimiento.

Para el arte bello, pues, serían exigibles *facultad de la imaginación, entendimiento, espíritu y gusto.*^{a216}

B204 §51. *De la división de las bellas artes*

Puede llamarse, en general, belleza (sea la belleza de la naturaleza o del arte) la *expresión* de ideas estéticas; sólo que en el arte bello, esa idea tiene que ser ocasionada por un concepto del objeto. En la naturaleza bella, empero, la mera reflexión sobre una intuición dada, sin concepto de lo que el objeto tiene que ser, es suficiente para despertar y comunicar la idea de la que es *expresión* aquel objeto considerado.

Así, pues, si queremos dividir las bellas artes, no podemos elegir, por lo menos como ensayo, ningún principio más cómodo que la analogía del arte con el modo de expresión que emplean los seres humanos en el hablar, para comunicarse unos con otros tan perfectamente

^a Las tres primeras facultades reciben sólo con la cuarta su *unificación*. Hume, en su Historia, da a entender a los ingleses que, aunque en sus obras, no son inferiores a ningún otro pueblo del mundo por lo que se refiere a las B204| muestras de las tres primeras propiedades, consideradas *separadamente*, sin embargo, en la que unifica a las otras deben ir después de sus vecinos, los franceses (nota 216)

como sea posible, es decir, no sólo sus conceptos, sino también sus sensaciones.^a Éste consiste en en la *palabra*, el *gesto* y el B205 *tono* (articulación, gesticulación y modulación). Sólo el enlace de estos tres modos de la expresión constituye la completa comunicación del hablante, pues pensamientos, intuición y sensación son, mediante ellos, al mismo tiempo, y unificados, transferidos a los demás.

Hay, pues, sólo tres clases diferentes de bellas artes: las de la *palabra*, las [321] *plásticas* y el arte del *juego de las sensaciones* (como impresiones externas de los sentidos). También podría arreglarse esta división en forma de dicotomía, dividiendo el arte bello en el de la expresión de los pensamientos y el de las intuiciones, y éstas, a su vez, según su forma ó su materia (la sensación). Pero entonces parecería demasiado abstracta y no tan adecuada al concepto ordinario.

1° Las artes de la *palabra* son: *oratoria* y *arte poético*. *Oratoria* es el arte de tratar un asunto del entendimiento como un libre juego de la facultad de la imaginación; *arte poético* es el arte de conducir un libre juego de la facultad de la imaginación como un asunto del entendimiento.

El *orador* anuncia un asunto y lo conduce como si fuera sólo un *juego* con ideas para entretener a los auditores.^b El *poeta* anuncia sólo un *juego* entretenido con ideas, y de él surge tanto para el entendimiento como si hubiese tenido la intención de tratar un asunto de éste. B206 El enlace y armonía de ambas facultades de conocer, la sensibilidad y el entendimiento, que no pueden, desde luego, pasar una sin otra, pero que tampoco se dejan reunir sin coerción y daño recíproco, no tiene que ser intencionado, y debe parecer encajar así de suyo; si no, no es el arte *bello*. De aquí que todo lo buscado y meticuloso deba ser evitado en él, pues el arte bello tiene que ser libre en doble sentido: tanto en el de que no es un trabajo ni ocupación pagada, cuya grandeza se deja enjuiciar según una medida determinada y se impone o se paga, como en el de que el ánimo, si bien se ocupa, lo hace, sin embargo, sin mirar más allá hacia otro fin (independientemente del salario), y se siente satisfecho y despierto.

Así, pues, el orador da, desde luego, algo que no promete, a saber: un juego entretenido de la facultad de la imaginación, pero perjudica también a algo que promete y que es el asunto

^a El lector no enjuiciará este bosquejo de una posible división de las bellas artes como un intento de teoría. Es sólo uno de los ensayos de muchas clases que se pueden y se deben organizar.

^b En la 1ª edición dice «auditores». (N. del T.)

enunciado, a saber: ocupar el entendimiento de un modo conforme a fines. El poeta, en cambio, promete poco y anuncia sólo un juego con ideas, pero realiza algo que es digno de ocupación, a saber: proporcionar, jugando, alimento al entendimiento y dar vida a sus conceptos por medio de la facultad de la imaginación; por tanto, aquél da, en el fondo, menos, y éste más de lo que promete.^a

B207 2° Las artes *figurativas* o de la expresión de las ideas en la *intuición* de la sensación (no por medio de representaciones de la mera facultad **[322]** de la imaginación excitada por las palabras) son: o de la *verdad de los sentidos*, o de la *apariencia de los sentidos*. La primera se llama la *plástica*; la segunda, la *pintura*. Ambas hacen figuras en el espacio para la expresión de ideas; aquélla hace figuras cognoscibles para dos sentidos, la vista y el tacto (aunque en este último sin intención de belleza); esta sólo para la primera. La idea estética (*archetypon*, arquetipo) está en ambas en el fundamento de la facultad de la imaginación, pero la figura que constituye la expresión de esa idea (*ektypon*, imagen-copia) es dada, o en su extensión corporal (como el objeto mismo existe), o según el modo como éste se pinta en el ojo (según su apariencia en una superficie), y aun en el primer caso se pone como condición para la reflexión o la relación a un fin real, o sólo la apariencia del mismo.

En la *plástica*, como primer modo de las artes plásticas bellas, entran la *escultura* y la *arquitectura*. La *primera* es la que expone corporalmente conceptos de cosas, tal como *podrían existir en la naturaleza* (como arte bello, teniendo, sin embargo, en cuenta la conformidad a fines estética); la *segunda* es el arte de exponer conceptos de cosas que *sólo por el arte* son posibles, **B208** y cuya forma tiene como fundamento de determinación, no la naturaleza, sino un fin **arbitrario**, y ha de ser para ello, sin embargo, al mismo tiempo, estéticamente-conforme a fines. En la segunda, un cierto *uso* del objeto artístico es lo principal, y a él, como condición, se limitan las ideas estéticas. En la primera, la mera *expresión* de ideas estéticas es la intención principal. Así, estatuas de seres humanos, dioses, animales, por ejemplo, pertenecen a la primera clase, y, en cambio, templos, edificios magníficos para reuniones públicas, o también habitaciones, arcos de triunfo, columnas, mausoleos, por ejemplo, erigidos para honrar una memoria, pertenecen a la arquitectura. Hasta los utensilios todos de la casa (el trabajo del carpintero y otras cosas semejantes para su uso) pueden contarse en ésta, porque lo esencial de una *obra arquitectónica*

^a Desde «por tanto, aquél da...», es un añadido de la 2ª y 3ª ediciones. (*N. del T.*)

lo constituye la adecuación del producto para un cierto uso, y, en cambio, una mera *obra plástica* que no está hecha más que para la intuición y debe placer por sí misma, es, como exhibición corporal, mera imitación de la naturaleza, aunque, sin embargo, tiene en cuenta las ideas estéticas, pues en ellas la *verdad de los sentidos* no puede ir tan lejos que cese la cosa de aparecer arte y producto de la **voluntad**.

El *arte de la pintura*, como segundo modo de las artes figurativas, que **[323]** exponen la apariencia de los sentidos unida artísticamente con ideas, lo dividiría yo en **B209** en el de la bella *descripción de la naturaleza* y el de bella *composición de sus productos*. El primero sería la *pintura propiamente*; el segundo, la *jardinería de placer*, pues el primero no da más que la apariencia de la extensión corporal; el segundo, si bien da esta extensión, según la verdad, no da, en cambio, más que la apariencia de la utilización y empleo para otros fines que el mero juego de la facultad de la imaginación en la contemplación de sus formas.^a El último no es otra cosa más que el adornamiento del suelo con la misma diversidad (hierbas, flores, arbustos y árboles, hasta aguas, colinas y valles) con que la naturaleza lo presenta a la intuición, sólo que compuesto de otro modo y adecuado a ciertas ideas. **B210** Pero la bella composición de cosas corporales se da también sólo para la vista, como la pintura; el sentido del tacto no puede proporcionar representación alguna intuible de semejante forma. Con la pintura, en el sentido amplio, pondría yo también el adorno de las habitaciones con tapices, molduras y todo bello mobiliario que sólo sirve para la *vista*; igualmente el arte de los trajes, según el gusto (y los anillos, tabaqueras, etcétera), pues una terraza con flores de todas clases, un cuarto con toda clase de adornos (incluso el atavío mismo de las damas), constituyen en una fiesta una especie de cuadro que, como los propiamente llamados así (los que no tienen la intención de *enseñar*, por ejemplo, historia o conocimiento de la naturaleza), no está ahí más que para la vista, para entretener la facultad de la imaginación en el libre juego con ideas y ocupar el juicio estético sin fin determinado. Por muy diversa que sea mecánicamente la obra material **[324]** en todo ese adorno,

^a Que la jardinería de placer pueda considerarse como una especie de arte de la pintura, aunque expone sus formas corporalmente, parece extraño. Pero como toma realmente sus formas de la naturaleza (los árboles, zarzas, hierbas y flores, sacadas del bosque y del campo, al menos al principio), en ese sentido, no es, como la plástica, arte, y como no tiene tampoco concepto alguno del objeto y su fin (como por ejemplo, la arquitectura) como condición de la composición, sino sólo el libre juego de la facultad de la imaginación en la contemplación, por eso en ese sentido, viene a juntarse con la pintura meramente estética que no tiene tema determinado alguno (compone en forma entretenida aire, tierra, agua mediante la luz y la sombra). En general, el enjuiciar el lector esto sólo como un ensayo del enlace de las bellas artes, bajo un principio que sea este, por ejemplo, el de la expresión de ideas estéticas (según la analogía de un lenguaje), y no lo considerará como una deducción tenida por definitiva.

y aunque exija artistas totalmente distintos, sin embargo, el juicio de gusto sobre lo que en ese arte sea bello está determinado de una sola manera, a saber: enjuiciar sólo las formas (sin consideración a un fin) tal como se ofrecen a la vista, singularmente o en composición, y según el efecto que hacen sobre la facultad de la imaginación. Pero que el arte figurativo pueda ser asimilado (según la analogía) con los gestos en un lenguaje, B211 se justifica, porque el espíritu del artista, mediante esas figuras, da una expresión corporal de lo que ha pensado y de cómo lo ha pensado y hace que la cosa misma hable, por decirlo así, mímicamente, juego muy habitual de nuestra fantasía, que da a las cosas sin vida un espíritu conforme a su forma y que habla desde ellas.

3º El arte del *bello juego de las sensaciones* (éstas son producidas desde fuera, y aquel juego debe, sin embargo, dejarse comunicar universalmente) no puede referirse a otra cosa sino a la proporción de los diferentes grados de la disposición (tensión) del sentido a que pertenece la sensación, es decir, al tono del mismo, y, en esa extensa significación de la palabra, puede dividirse en el juego artístico, de las sensaciones del oído y de la vista, por tanto, en *música*, y *arte de los colores*²¹⁷. Es notable que estos dos sentidos, además de la receptividad de impresiones necesaria para recibir de fuera conceptos de objetos mediante ellas, son además capaces de una sensación particular unida con ellas, de la que no se puede exactamente resolver si en su fundamento tiene el sentido o la reflexión, y es de notar también que esa afectabilidad, a veces, sin embargo, puede faltar, no siendo el sentido, por lo demás, nada defectuoso en lo que se refiere a su uso para conocimiento de los objetos, sino hasta excelente B212 mente fino. Es decir, no se puede decir con certeza si un color o un todo (sonido) son sólo agradables sensaciones, o si ya en sí son un bello juego de sensaciones, y, como tal, llevan consigo una satisfacción en la forma en el enjuiciamiento estético. Cuando se piensa en la rapidez de las vibraciones de la luz y, en el segundo caso, del aire²¹⁸, que probablemente supera, con mucho, toda nuestra facultad de enjuiciar inmediatamente, en la percepción, la proporción de las divisiones del tiempo hechas por ellas, se debiera creer que sólo el *efecto* de esas vibraciones es sentido en las partes elásticas de nuestro cuerpo, pero que no se nota la *división del tiempo* hecha por ellas, ni se somete a [325] enjuiciamiento, y, por tanto, que con los colores y los tonos sólo va unido agradabilidad y no belleza de su composición. Pero, en cambio, *primero*: si se piensa en lo que se puede decir matemáticamente sobre la proporción de esas vibraciones en la música y en su enjuiciamiento, y se enjuicia el contraste de los colores, como es justo, según la analogía con esto último; *segundo*:

si se consultan los ejemplos raros, desde luego, de seres humanos que con la mejor vista del mundo, o con el oído más fino, no han podido distinguir colores o tonos, y si se consideran también los que pueden percibir una cualidad transformada (no sólo del grado de la sensación) en las diversas tensiones **B213** de la escala de los colores o de los tonos, y, además, que el número de las mismas es determinado para diferencias *concebibles*²¹⁹, entonces ha de verse uno obligado a considerar las sensaciones de ambos no como meras impresiones de los sentidos, sino como el efecto de un enjuiciamiento de la forma en el juego de muchas sensaciones. La diferencia que una u otra opinión produce en el enjuiciamiento del fundamento de la música cambiaría, empero, la definición, sólo en que habría que definirla, o bien como el juego bello de las sensaciones (mediante el oído), y así lo hemos hecho, o como el juego de sensaciones *agradables*. Sólo según la primera clase de definición será representada la música totalmente como arte *bella*; según la segunda, en cambio, como arte *agradable* (por lo menos, en parte).

§52. *De la unión de las bellas artes en uno y el mismo producto*

La oratoria puede estar unida con una exhibición pictórica de sujetos, como de sus objetos, en una *obra de teatro*; la poesía, con la música, en el *canto*, pero éste, a su vez, con una exhibición pictórica (teatral), en una *ópera*, y el juego de las sensaciones, en una música, con el juego de las figuras en el *baile*, etcétera. También puede la exhibición de lo sublime, en cuanto pertenece al arte bello, reunirse con la belleza en una *tragedia versificada*, en un **B214** *poema didáctico*, en un *oratorio*, y en estas uniones el arte bello es aún más artístico; pero puede dudarse, en alguno de esos casos, de que también sea más bello (porque tan diversas y diferentes especies de satisfacción se cruzan recíprocamente). Sin embargo, en todo arte **[326]** bello, lo esencial está en la forma, que es conforme a fines para la observación y para el enjuiciamiento, en donde el placer es al mismo tiempo cultura, y que dispone el espíritu para ideas, proporcionándole, por tanto, receptividad para varios placeres y entretenimientos semejantes, y no en la materia de la sensación (en el encanto o en la emoción), en donde se trata sólo de goce, que no deja nada en la idea y embota el espíritu, produciendo poco a poco^a asco del objeto, y

^a «Poco a poco», añadido en la 2ª y 3ª edición.—(N. del T.)

tornando el espíritu, por la conciencia de su disposición contraria al fin en el juicio de la razón, descontento consigo mismo y **voluble**.

Ese es el destino final de las bellas artes cuando ellas no son puestas, de cerca o de lejos, en relación con ideas morales que, solo llevan consigo una satisfacción independiente. Sirven entonces sólo a la distracción, de la que más se viene a estar necesitado cuanto más se usa de ella para echar fuera el descontento del ánimo consigo mismo, con lo cual se hace este aun más inútil y más descontento consigo mismo. En general, las bellezas de la naturaleza son, con el primer intento, las más **comB215**patibles, cuando se ha acostumbrado uno temprano a contemplarlas, enjuiciarlas y admirarlas.

§53 Comparación del valor estético de las bellas artes entre sí

Entre todas, mantiene el arte poético (que debe casi completamente al genio su origen y requiere menos que ninguna ser dirigida por preceptos o ejemplos) el primer puesto²²⁰. Extiende el ánimo, poniendo la facultad de la imaginación en libertad, y dentro de los límites de un concepto dado, entre la limitada **diversidad** de posibles formas que con él concuerdan, ofrece la que enlaza la exhibición del mismo con una abundancia de pensamientos a la cual ninguna expresión lingüística es enteramente adecuada, elevándose así, estéticamente, hacia las ideas. Fortalece el ánimo, haciéndole sentir su facultad libre, autoactiva, independiente a la determinación de la naturaleza, de considerar la naturaleza y enjuiciarla como fenómeno, según aspectos que ella no ofrece por sí misma, ni para el sentido ni para el entendimiento en la experiencia, y de usarla así para el fin y, por decirlo así, como esquema de lo suprasensible. Juega con **[327]** la apariencia que provoca a su gusto, sin por eso engañar, pues declara su ocupación misma mero juego que, **B216** sin embargo, puede ser usado conforme a fines por el entendimiento y para los asuntos de éste. —La oratoria, entendiéndola por ella el arte de persuadir, es decir, de imponerse por la bella apariencia (como *ars oratoria*) el bien hablar (elocuencia y estilo), es una dialéctica que toma del arte poético sólo lo que es necesario para deducir, en provecho del orador, a los ánimos antes del enjuiciamiento y arrebatárselos su libertad; así, pues, no puede aconsejarse ni para las salas de los tribunales ni para el púlpito sagrado, pues cuando se trata de leyes civiles, del derecho de personas singulares, o de duradera enseñanza y determinación de los ánimos para un exacto conocimiento correcto y una concienzuda

observación de su deber, es indigno de un negocio tan importante el dejar ver la menor traza de exuberancia en el ingenio y en la facultad de la imaginación, y más aun de ese arte de convencer y de seducir para el provecho de alguien. Pues aunque a menudo pueda emplearse para intenciones en sí conformes a derecho y dignas de elogio, sin embargo, es rechazable, porque de ese modo, las máximas y las convicciones se corrompen subjetivamente, aunque el hecho, objetivamente, es conforme a la ley, no siendo bastante hacer lo que es recto, sino que hay que realizarlo sólo por el fundamento de que es recto. Además, el mero concepto distinto de esas clases de **B217** asuntos humanos, unido con una viva exhibición de ejemplos, y sin faltar a las reglas de la eufonía de la lengua o de la conveniencia de la expresión para ideas de la razón (lo cual, en conjunto, constituye el bien hablar), tiene ya en sí suficiente influjo sobre los ánimos humanos para no necesitar además recurrir aquí a las máquinas de la persuasión, que, pudiéndose emplear éstas también para excusar o encubrir el vicio y el error, no pueden destruir completamente la sospecha secreta una artificiosa triquiñuela. En el arte poético todo ocurre honrada y sinceramente. El declara querer tratar un mero juego entretenido con la facultad de la imaginación, según la forma y de acuerdo con leyes del entendimiento, y no desea insinuarse en el entendimiento, ni enredarlo con una exhibición sensible.^{a221}

[328]B218 Después del arte poético, pondría yo, *si se trata de encanto y movimiento del ánimo*, aquel arte que sigue de más cerca a los de la palabra y se deja unir con ellos muy naturalmente, a saber: el *arte del tono*. Pues aunque habla mediante puras sensaciones sin conceptos y, por tanto, no deja, como la poesía, nada a la reflexión, mueve, sin embargo, el ánimo de manera más variada, y, aunque meramente pasajero, más internamente; pero es, desde luego, más goce que cultura (el juego de pensamiento, que excita en derredor, es meramente el efecto de una, por decirlo así, mecánica asociación), y tiene, enjuiciado por la razón, menos valor

^a Debo confesar que un bello poema me ha proporcionado siempre una diversión pura, mientras que con la lectura del mejor discurso de un orador del pueblo romano, **[328]** o de los actuales parlamentos, o de un orador del púlpito de todo tiempo, se mezclaba el sentimiento desagradable de la desaprobación de un arte insidioso que sabe mover los seres humanos como máquinas en cosas importantes, para un juicio que, en la reposada reflexión debe perder en ellos todo peso. La elocuencia y el bien hablar (en conjunto, retórica) pertenecen al arte bello; pero la oratoria (*ars oratoria*), como arte de emplear las debilidades de los seres humanos al servicio de las propias intenciones (sean éstas todo lo bien pensadas, **B218** todo lo buenas, realmente, que se quiera), no es digna de ningún *respeto*. Por eso se elevó, tanto en Atenas como en Roma, a su más alto grado, en un tiempo en que el Estado corría a su ruina y la verdadera manera patriótica de pensar se había perdido. El que, además de una clara visión de las cosas, tiene en su poder la lengua, con su riqueza y su pureza, y, además, de una abundante facultad de la imaginación propia para la exposición de sus ideas, toma un vivo interés de corazón en el verdadero bien, ese es el *vir bonus dicendi peritus* el

que cualquier otra de las bellas artes. De aquí que, como todo goce, reclame más frecuente cambio y no soporte la repetición varias veces sin producir hastío. Su encanto, que se deja comunicar tan universalmente, parece descansar en que cada expresión del lenguaje tiene en conexión con ella un tono adecuado al sentido de la misma; en que ese tono designa, más o menos, un afecto del hablante, y, recíprocamente, también la produce en el oyente, pues excita a su vez también la idea, que es expresada en el lenguaje con semejante tono, y en que, siendo la modulación, por decirlo así, un lenguaje de las sensaciones y universal, comprensible para cada ser humano, el arte del tono lo emplea por sí sola en toda su fuerza, a saber, como el lenguaje de los afectos, y así comunica universalmente, según la ley de la asociación, las ideas estéticas, unidas naturalmente con ella; pero como aquellas ideas estéticas no son conceptos algunos ni pensamientos algunos determinados, la forma de la composición de esas sensaciones (armonía y melodía) solamente, en lugar de la forma de un lenguaje, sirve, mediante una disposición proporcionada de las mismas (la cual puede ser matemáticamente traída a ciertas reglas, porque en los tonos descansa sobre la proporción del número de vibraciones del aire en el mismo tiempo, en cuanto los tonos son unidos simultáneamente o sucesivamente), para expresar la idea estética del todo conexo de una inefable abundancia de pensamientos, en conformidad con un cierto tema que constituye el afecto dominante en la pieza. De esa forma matemática, aunque no representada en un concepto determinado, depende solamente la satisfacción que la mera reflexión sobre una multitud semejante de sensaciones simultáneas o sucesivas enlaza con ese juego de las mismas como condición, válida para cada cual, de su belleza, y ella sola es lo que permite al gusto atribuirse un derecho de expresarse con anticipación sobre el juicio de cada cual.

Pero en el encanto y en el movimiento del ánimo que la música produce no tiene la matemática seguramente la más mínima parte; ella es tan sólo la indispensable condición (*conditio sine qua non*) de aquella proporción de las impresiones, en su enlace, como en su cambio, mediante la cual viene a ser posible comprenderlas e impedir que se destruyan unas a otras, haciendo que concuerden por medio de emociones consonantes con ella, para un movimiento continuo y una vivificación del ánimo, y así, para un agradable goce de sí mismo.

Si, en cambio, se aprecia el valor de las bellas artes según la cultura que provocan en el ánimo, y si se toma como medida la extensión de las facultades que deben venir a juntarse en el

orador sin arte, pero lleno de energía, como lo deseaba Cicerón, (nota 221) sin haber él mismo permanecido, sin embargo, fiel a ese ideal.

juicio para el conocimiento, entonces la música, entre las bellas artes, ocupa el lugar inferior (así como entre las que apreciamos al mismo tiempo, según su agradabilidad, ocupa quizá el superior), en cuanto sólo juega con sensaciones. Así, pues, las artes figurativas la superan de mucho en consideración a esto, porque sumiendo la facultad de la imaginación en un juego libre y a la vez, adecuado al entendimiento, tratan, al mismo tiempo, un asunto, al realizar un producto que sirve a los conceptos del entendimiento de vehículo duradero y por sí mismo recomendable, para favorecer la unificación de los mismos con la sensibilidad y, por decirlo así, la urbanidad de las facultades superiores de conocer. [330] Ambas clases de artes toman un camino totalmente diferente: la primera va de las sensaciones a ideas indeterminadas; la segunda, empero, de ideas determinadas a sensaciones. Las últimas son artes de impresiones *permanentes*; las primeras, sólo de *transitorias*. La facultad de la imaginación puede volver a llamar a aquellas y entretenerse con ellas, pero éstas, o se apagan totalmente, o nos resultan más bien pesadas que agradables, si la facultad de la imaginación, **involuntariamente**, las repite. Además, hay en la música una cierta falta de urbanidad, y es que, sobre todo según la cualidad de sus instrumentos, extiende su influencia más allá de lo que se exige (sobre la vecindad); y de ese modo, por decirlo así, se impone, y, por tanto, perjudica a la libertad de los que están fuera de la reunión musical²²², cosa que no hacen las artes que hablan a los ojos, puesto que basta apartar la vista, si no se quiere recibir sus impresiones. Ocurre **B222** con esto algo así como con la delectación en un olor que se extiende lejos. El que saca del bolsillo su pañuelo perfumado **convida**, en derredor suyo, a los demás con su voluntad, y los obliga, cuando quieren respirar, a gozar al mismo tiempo; por eso ha pasado esto de moda.^a

Entre las artes figurativas, daría yo preferencia a la *pintura*, en parte porque, como arte del diseño, está en el fundamento de todas las demás, en parte también porque puede entrar más allá, en la región de las ideas, y extender más el campo de la intuición, conforme a aquéllas, que lo que le es permitido a las otras.

§54. Nota

^a Los que han recomendado en las devociones domésticas el cantar cánticos espirituales, no han considerado que imponían al público gran molestia con esa *ruidosa* (por eso mismo, ordinariamente, farisea) devoción, obligando a la

Entre lo que *place solamente en el enjuiciamiento* y lo que *deleita* (place en la sensación), hay, como lo hemos mostrado con frecuencia, una diferencia esencial. Lo último es algo que no se puede, como lo primero, exigir a cada cual. El deleite (aunque su causa esté en ideas) parece siempre [331] consistir en un sentimiento de promoción de la vida entera del ser humano, y, por tanto, también del bien B223 estar corporal, es decir, de la salud, de modo que *Epicuro* que tenía todos los deleites en el fondo por sensación corporal, quizá no dejaba de tener razón, y sólo se entendió mal a sí mismo al contar entre los placeres la satisfacción intelectual e incluso la práctica. Si se tiene ante los ojos la citada diferencia, puede uno explicarse cómo un deleite puede hasta desagradar al que lo siente (como la alegría de un ser humano menesteroso, pero de buenos pensamientos, por la herencia de su padre, amante, pero avaro, para él), o cómo una profunda pena puede, sin embargo, placer al que la padece (la tristeza de una viuda por la muerte de su marido, hombre lleno de méritos), o cómo un deleite puede además placer (como el de las ciencias de que nos ocupamos), o cómo un dolor (por ejemplo, odio, envidia, deseo de venganza) puede, por añadidura, desagradarnos. La satisfacción o el desagrado descansan aquí en la razón, y es idéntica con la aprobación o desaprobación unánime; deleite y dolor, empero, no pueden descansar más que en el sentimiento o en la perspectiva (cualquiera que sea su fundamento) de un *bienestar* o de un *malestar* posible.

Todo juego libre y variado de las sensaciones (que en el fundamento no tienen intención alguna) deleita porque promueve el sentimiento de la salud: tengamos o no en el enjuiciamiento de la razón una satisfacción en el objeto, e incluso en el deleite mismo; y ese deleite puede crecer hasta el afecto²²³ aunque en el objeto mismo no tomemos interés alguno, por lo menos ninguno que esté en proporción con el grado de aquél. Podemos dividir esos juegos en *juego de azar*, *juego del sonido* y *juego del pensamiento*. El *primero* exige un *interés*, sea de la vanidad, sea de la utilidad propia, pero que no es, ni con mucho, tan grande como el interés en el modo como B224 tratamos de proporcionárnoslo; el *segundo* exige sólo el cambio de las *sensaciones*, cada una de las cuales tiene su relación con la emoción, sin tener el grado de una emoción, y excita ideas estéticas; el *tercero* nace sólo del cambio de las representaciones, en la facultad de juzgar, mediante las cuales no se produce pensamiento alguno que lleve consigo algún interés, pero el ánimo es, sin embargo, vivificado.

vecindad, o a cantar también, o a suspender sus ocupaciones de pensamiento. [Todo el párrafo, desde: «Además, hay en la música...» hasta «...ha pasado esto de moda», y esta nota, fueron añadidos en la 2ª y 3ª edición.]

Cuán deleitosos deben ser los juegos, sin que haya necesidad de poner en su fundamento una intención interesada, lo muestran todas nuestras reuniones sociales nocturnas, pues casi ninguna puede entretenerse sin juego. Pero los afectos de la esperanza, del temor, de la alegría, de la cólera, del desdén, [332] juegan allí también, cambiando a cada momento su papel, y son tan vivas que por ellas, como por un movimiento interior, todo el negocio de la vida parece ser promovido en el cuerpo, como lo demuestra la vivacidad del ánimo, producida por ello, aunque ni se ha ganado ni se ha aprendido nada. Pero como el juego de azar no es ningún juego bello, vamos a dejarlo aquí a un lado. En cambio, música y materia para la risa, son dos clases de juego con ideas estéticas, o también con representaciones del entendimiento, mediante las cuales, al fin, nada es pensado, y que sólo pueden deleitar por su cambio, aunque vivamente; por lo cual dan a conocer bastante claramente que la vivificación en ambas es meramente corporal, aunque excitada por ideas del ánimo, y que el sentimiento de la salud, mediante un movimiento de las entrañas correspondientes a aquel juego, constituye todo el deleite que una sociedad alegre aprecia como tan fino y espiritual. No el enjuiciamiento de la armonía en los tonos o en las ocurrencias ingeniosas, que, con su belleza, sirve sólo de vehículo necesario, sino la ocupación de la vida promovida en el cuerpo, el afecto que B225 mueve las entrañas y el diafragma, en una palabra, el sentimiento de la salud (que sin semejantes ocasiones, por lo demás, no se deja sentir), es lo que constituye el deleite que en ello se encuentra, pudiéndose con el alma también llegar hasta el cuerpo y usar aquélla como médico de éste.

En la música, ese juego va de la sensación del cuerpo a las ideas estéticas (de los objetos para afectos), y de éstas vuelve después de nuevo hacia atrás, al cuerpo, pero con fuerza reunida. En la broma (que, como la música, merece contarse más bien entre las artes agradables que entre las bellas) comienza el juego por los pensamientos, que todos juntos, en cuanto quieren expresarse sensiblemente, ocupan también al cuerpo, y al relajarse, de pronto, el entendimiento en esa exhibición, en donde no encuentran lo esperado, siéntese el efecto de ese relajamiento en el cuerpo, mediante una vibración de los órganos, que favorece la producción de su equilibrio y tiene en la salud un efecto benéfico.

En todo lo que deba excitar una risa viva y agitada tiene que haber algún absurdo (en lo cual el entendimiento no puede encontrar por sí satisfacción alguna). *La risa es un afecto que nace de la súbita transformación de una tensa expectativa en nada*²²⁴. Precisamente esa transformación, que para el entendimiento, seguramente, no es cosa que regocije, regocija, sin

embargo, indirectamente, en un momento, con gran vivacidad. Así es que la causa debe [333] consistir en el influjo de la representación sobre el cuerpo y el efecto recíproco de éste sobre el ánimo, y no, por cierto, en cuanto la representación es objetivamente un objeto del deleite (pues ¿cómo puede una expectativa fallida deleitar?), sino solamente porque, B226 como mero juego de las representaciones, produce un equilibrio de las facultades de la vida en el cuerpo.

Cuando alguien cuenta que un indú, viendo, en la mesa de un inglés en Surate²²⁵, abrir una botella de ale²²⁶ y salir toda la cerveza transformada en espuma, mostró su gran admiración con muchas exclamaciones y que a la pregunta del inglés: «¿Qué es lo que aquí es tan de admirar?», contestó: «No me admiro de que salga, sino de cómo la habréis podido meter», reímos y nos da un placer cordial, no porque nos encontremos más inteligentes que ese ignorante, ni sobre alguna otra cosa que el entendimiento nos haga notar en el caso como satisfactoria, sino que nuestra expectativa estaba en tensión y desaparece de pronto en la nada; o cuando el heredero de un pariente rico, queriendo arreglar con gran solemnidad el entierro de éste, se queja de que no le salga ello bien, «pues (dice él) cuanto más dinero doy a mis gentes del duelo para que parezcan afligidas, más alegres caras ponen», reímos fuerte, y el motivo de ello está en que una expectativa se transforma repentinamente en nada. Hay que notar bien que debe transformarse, no en el positivo contrario de un objeto esperado. -Pues esto es siempre algo y a menudo puede entristecer sino en nada. En efecto: cuando alguien, al contar una historia, excita en nosotros gran expectativa, y, al terminar, vemos en seguida la falta de verdad de la misma, nos produce ello desagrado; como, por ejemplo, la historia de gente que, por una gran aflicción, se dice que han encanecido en una noche. En cambio, cuando, para contestar a semejantes relatos, otro gracioso cuenta, con gran lujo de detalles, la aflicción de un mercader que, volviendo de la India a Europa con toda su B227 fortuna en mercancías, se vio obligado a echarlo todo por la borda, durante una tempestad, y se apenó de tal suerte que en la misma noche encaneció su *peluca*, nos reímos y nos provoca deleite, porque nuestra propia equivocación sobre un objeto que por lo demás nos es indiferente, o más bien la idea que seguimos, la hacemos saltar acá y allá, durante largo rato, como una pelota, creyendo tan sólo que la cogemos y la retenemos. Aquí [334] no es la confusión de un mentiroso o de un mentecato lo que despierta el deleite, pues esa última historia, contada por él con supuesta seriedad, colocaría a una sociedad en una clara risa, y aquél, en cambio, no sería digno, generalmente de atención.

Es también digno de notar que, en todos esos casos, la diversión debe siempre contener en sí algo que pueda engañar por un momento; de aquí que, cuando la apariencia desaparece en la nada, el ánimo vuelve a mirar hacia atrás para probarla de nuevo, y así, por medio de tensión y distensión sucesivas y rápidas, es lanzado acá y allá y sumido en una oscilación que, al soltarse de pronto (y no poco a poco) lo que, por decirlo así, tiraba de la cuerda, debe causar un movimiento del ánimo y un movimiento corporal interno del cuerpo que armonice con él, que se prolonga, **involuntariamente**, y produce cansancio, pero también diversión (efectos de un movimiento que contribuye a la salud).

Pues si se admite que con todos nuestros pensamientos, al mismo tiempo, va unido armónicamente algún movimiento en los órganos del cuerpo, se comprenderá bastante bien cómo aquel súbito cambio del ánimo, **B228** yendo de uno a otro punto de vista para considerar su objeto, pueda corresponder una sucesiva tensión y distensión de las partes elásticas de nuestras entrañas (como la que sienten las gentes cosquillosas), que se comunica al diafragma, y en la cual los pulmones expelen el aire en rápidos y sucesivos golpes, produciendo para la salud un movimiento provechoso, que es solamente, y no lo que en el ánimo ocurre, la causa propia del deleite en un pensamiento que, en el fondo, no representa nada. — Decía *Voltaire* que el cielo nos había dado dos cosas como contrapeso a las muchas penas de la vida: la *esperanza* y el *sueño*²²⁷. Hubiera podido añadir aún la *risa*, si estuvieran tan a mano los medios para producirla en gentes razonables, y si no fueran el ingenio, o la originalidad del humor que se exigen para ello, tan raras como frecuente es el talento de imaginar cosas que *rompen la cabeza*, como hacen los cabiladores místicos, *que rompen el cuello*, como los genios, o que *rompen el corazón*,^a como los sensibles novelistas (también moralistas de tal clase).

Se puede, pues, en mi opinión, conceder a Epicuro que todo deleite, aunque sea ocasionado por conceptos que **[335]** despiertan ideas estéticas, es *animal*, es decir, es sensación corporal, sin por eso dañar en lo más mínimo al sentimiento *espiritual* del respeto por las ideas morales, que no es ningún deleite, sino una apreciación de sí mismo (de la humanidad en

^a Las tres expresiones tienen, en alemán, una correspondencia, imposible de traducir: dice el texto *kopfbrechend, halsbrechend, herzbrechend*, que significa rompiendo la cabeza, rompiendo el cuello, rompiendo el corazón. Hubiera podido, hasta cierto punto conservar la primera y la última, pero no la segunda, que significa exactamente lo que el francés *se casser le cou*. En francés se dice también, de un ser humano exageradamente audaz y temerario, que es un *casse-cou*. En ese sentido, parece el epíteto convenir al genio. (*N. del T.*)

nosotros) que nos eleva por encima de la necesidad de deleite, ni dañar tampoco siquiera al sentimiento menos noble del *gusto*.

Algo que se compone de ambos se encuentra en la *ingenuidad*, que es la explosión de la sinceridad, originariamente natural a la humanidad, contra el arte de la disimulación, B229 convertido en otra naturaleza. Se ríe uno de la simplicidad, que no sabe aún disimular, y, sin embargo, se regocija uno también con la simplicidad de la naturaleza, que suprime aquí, de un rasgo, aquel arte de la disimulación. Se esperaba la costumbre diaria de la manifestación artificial y que se preocupa de la bella apariencia, y veáse: es la naturaleza sana e inocente que no se esperaba encontrar, y que el que la deja ver no pensaba tampoco descubrir. El que la bella, pero falsa apariencia, a quien damos mucha importancia, generalmente, en nuestro juicio se transforme aquí, súbitamente, en nada; el que, por decirlo así, el astuto se descubra a nosotros mismos, es cosa que produce un movimiento del ánimo hacia dos direcciones recíprocamente opuestas, y que, al mismo tiempo, sacude el cuerpo sanamente. Pero que algo que es infinitamente mejor que toda supuesta costumbre, la pureza del modo de pensar (al menos, la disposición para ello), no está totalmente apagada en la naturaleza humana, eso pone seriedad y alta estimación en ese juego de la facultad de juzgar. Pero como es un fenómeno que sólo se produce por poco tiempo, y el velo del arte de la disimulación se corre pronto de nuevo, se mezcla, al mismo tiempo, con él un lamento, una emoción de ternura, que se deja muy bien enlazar como juego a esa risa de buen corazón, y que, en realidad, se enlaza ordinariamente con ella, compensando al mismo tiempo, a veces, en el que la ocasiona, su confusión, por no estar aún dotado de ingenio según el modo de los seres humanos. Un arte de ser *ingenuo*, es, por tanto, una contradicción; pero, representar la ingenuidad en una persona imaginada, es arte posible y bello, aunque también raro. Con la ingenuidad no hay que confundir la simplicidad de un corazón abierto, que no hace artificiosa la naturaleza sólo porque B230 no conoce el arte del trato.

Entre lo que está en estrecho parentesco con el deleite de la risa y lo excita, y pertenece a la originalidad del espíritu, pero no precisamente al talento del arte bello, puede contarse también la manera *humorística*.^a [336] Humor,^b en el buen sentido, significa el talento de poder ponerse voluntariamente en una cierta disposición de ánimo, en la cual todas las cosas son enjuiciadas de

^a *Die laufige Manier*, dice el texto. (*N. del T.*)

^b *Laude*, en alemán, significa capricho, fantasía... (*N. del T.*)

una manera totalmente distinta de la habitual (incluso y a la inversa), y, sin embargo, conforme a ciertos principios de la razón, en semejante disposición del ánimo. El que está **involuntariamente** sometido a tales cambios se llama *caprichoso*;^a pero el que puede realizarlos **voluntariamente** y con conformidad a fines (para una viva exhibición mediante un contraste provocador de risa) se llama *humorístico*,^b y su discurso también. Esa manera pertenece más bien al arte agradable que al bello, porque el objeto de este último siempre ha de mostrar en sí alguna dignidad, y, por tanto, exige una cierta seriedad en la exhibición, así como el gusto en el enjuiciamiento.

B231 DE LA CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR ESTÉTICA

SEGUNDA SECCIÓN

LA DIALÉCTICA

DE LA FACULTAD DE JUZGAR ESTÉTICA

§55.

Una facultad de juzgar que deba ser dialéctico, debe, ante todo, ser **raciocinante**, es decir, que los juicios de la misma deben pretender universalidad, y por cierto *a priori*,^c pues en la oposición de semejantes juicios consiste la dialéctica. Por eso no es dialéctica la imposibilidad de unificar los juicios estéticos de los sentidos (sobre lo agradable y lo desagradable). Tampoco la oposición de los juicios de gusto, en cuanto cada uno apela a su propio gusto, constituye dialéctica alguna del gusto **B232**to, porque nadie propone hacer de su juicio la regla universal. No queda, pues, concepto alguno de dialéctica que pueda convenir al gusto más que el de una dialéctica de la Crítica del gusto (no del gusto mismo), en consideración de sus *principios*, puesto que se presentan natural e inevitablemente conceptos en oposición recíproca, sobre el fundamento de la posibilidad de los juicios de gusto en general. Una crítica trascendental del

^a *Launisch*, sometido al capricho, a la fantasía. (*N. del T.*)

^b *Launig*, capaz de capricho, de humor, de fantasía. (*N. del T.*)

^c Un juicio raciocinante (*Judicium ratiocinans*) puede llamarse todo el que se anuncia como universal, pues en tanto en que lo hace puede servir de premisas en una mayor inferencia de la razón. Un juicio de razón (*Judicium ratiocina-*

gusto no contendrá pues, una parte que pueda llevar el nombre de una dialéctica de la facultad de juzgar estética sino en cuanto se encuentre, entre los principios de esa facultad, una antinomia que haga dudosa su conformidad a la ley, y, por tanto, también su posibilidad interna.

[338] §56. *Representación de la antinomia del gusto*

El primer lugar común del gusto está contenido en la proposición con que cada individuo sin gusto piensa prevenirse contra la censura: *cada cual tiene su propio gusto*. Esto significa tanto como: el fundamento de determinación de ese juicio es meramente subjetivo (deleite o dolor), y el juicio no tiene derecho alguno a la necesaria aprobación de los otros.

El segundo lugar común del gusto, que es también usado por aquellos que conceden al juicio de gusto el derecho de pronunciarse de un modo válido para cada cual, B233 es: *sobre el gusto no se puede disputar*. Esto significa tanto como: el fundamento de determinación de un juicio de gusto, aunque fuera objetivo, no se deja traer a conceptos determinados; por tanto, nada puede ser *decidido* nada sobre el juicio mismo por medio de pruebas, aunque sobre él puede ser con derecho discutido, pues *discutir* y *disputar*, si bien son una misma cosa en el sentido de que tratan de producir unanimidad mediante la oposición recíproca de los juicios, son, en cambio, diferentes en que el segundo espera realizarla según determinados conceptos como fundamento de prueba, y, por tanto, admite *conceptos objetivos*, como fundamento del juicio. Donde esto se considere como imposible se enjuicia el disputar igualmente imposible.

Se ve bien que, entre esos dos lugares comunes falta una proposición que, si bien no está proverbialmente en circulación, está, sin embargo, contenida en el sentido de cada cual, a saber: *sobre el gusto se puede discutir* (aunque no disputar). Ahora bien, esta proposición contiene lo contrario de la proposición superior. Pues donde hay permiso de discutir, tiene que haber esperanza de llegar a un acuerdo unos con otros, y, por tanto, hay que poder contar con fundamentos del juicio que no tengan solamente una validez privada, que no sean, pues, meramente subjetivos, a lo cual, sin embargo, se opone precisamente aquella proposición fundamental de que *cada cual tiene su propio gusto*.

tum) no puede, en cambio, llamarse más que el que es pensado como conclusión de una inferencia de la razón, por consiguiente, como fundado *a priori*.

B234 Así, pues, en consideración del principio del gusto, se muestra la siguiente antinomia²²⁸:

1° *Tesis*. El juicio de gusto no se funda en conceptos, pues de otro modo, se podría disputar sobre el (decidir por medio de pruebas).

2° *Antítesis*. El juicio de gusto se funda en conceptos, pues de otro modo, no se podría, prescindiendo de su diferencia, **[339]** ni siquiera discutir sobre él (pretender a un necesario acuerdo de otros con ese juicio).²²⁹

§57. *Solución de la antinomia del gusto*

No hay más posibilidad de superar el conflicto de aquellos principios que están en el fundamento de todo juicio de gusto (que no son otra cosa que las dos características del juicio de gusto, presentadas más arriba²³⁰ en la analítica), que mostrando que el concepto al cual se refiere el objeto en esa clase de juicios no es tomado en el mismo sentido en ambas máximas de la facultad de juzgar estética, que ese doble sentido o punto de vista del enjuiciamiento es necesario para nuestra facultad de juzgar trascendental, pero que también la apariencia en la mezcla del uno con el otro es inevitable como ilusión natural.

El juicio de gusto tiene que referirse a algún concepto, pues si no, **B235** no podría pretender de ningún modo de validez necesaria para cada cual. Pero por eso mismo no puede ser demostrable por un concepto, porque un concepto puede ser, o determinable, o también indeterminado en sí, y, al mismo tiempo, indeterminable. De la primera clase es el concepto del entendimiento, que es determinable por medio de predicados de la intuición sensible que puede corresponderle; de la segunda clase es el concepto trascendental de razón de lo suprasensible, que está en el fundamento de toda aquella intuición, y que no puede ser determinado más allá, teóricamente.

Ahora bien, el juicio de gusto se aplica a objetos de los sentidos, pero no con el fin de determinar un *concepto* de los mismos para el entendimiento, pues no es ningún juicio de conocimiento. Por tanto, como representación singular intuitiva referida al sentimiento del placer, es sólo un juicio privado, y, en cuanto lo es, se limitaría, según su validez, al individuo juzgante: el objeto es *para mí* un objeto de satisfacción; para otros puede ocurrir de otro modo — cada uno tiene su gusto.

Sin embargo, hay contenida en el juicio de gusto, sin duda alguna, una relación ampliada de la representación del objeto (al mismo tiempo, también del sujeto), sobre la cual fundamos una extensión de esa clase de juicios como necesaria para cada uno, en el fundamento de la cual, por tanto, debe estar necesariamente algún [340] concepto, pero un concepto B236 que no se deja determinar por intuición, mediante el cual no se puede conocer nada, y, por tanto, no *se puede conducir ninguna prueba* para el juicio de gusto. Un concepto semejante es empero, el mero y puro concepto de razón de lo suprasensible, que está en el fundamento del objeto (y también a la del sujeto juzgante) como objeto de los sentidos, y, por tanto, como fenómeno. Pues si no se tuviera esta consideración, la pretensión del juicio de gusto de validez universal no podría salvarse; si el concepto en que se funda fuera un simple concepto confuso del entendimiento, algo así como de perfección, al cual se pudiera, en correspondencia asociar la intuición sensible de lo bello, sería, por lo menos, posible en sí fundar el juicio de gusto en pruebas, lo cual contradice a la tesis.

Ahora bien, toda la contradicción desaparece si digo: el juicio de gusto se funda en un concepto (el de un fundamento general, de la conformidad a fines subjetiva de la naturaleza para la facultad de juzgar), por el cual, empero, no se puede conocer ni demostrar nada en consideración del objeto, porque ese concepto es, en sí, indeterminable y no sirve para el conocimiento; pero el juicio de gusto recibe, por medio de éste, sin embargo, al mismo tiempo, validez para cada cual (desde luego, en cada cual, como juicio singular que acompaña inmediatamente la intuición), porque el fundamento de determinación está quizá en el concepto de lo B237 que puede ser considerado como un sustrato suprasensible de la humanidad.

Para la solución de una antinomia basta la posibilidad de que dos proposiciones que se contradicen una a otra en la apariencia no se contradigan en realidad, sino que puedan coexistir una junto a la otra, aunque la explicación de la posibilidad de su concepto esté por encima de nuestra facultad de conocer. Que esa apariencia es natural e inevitable a la razón humana, y, además, por qué lo es y lo sigue siendo, aunque, después de la solución de la contradicción aparente, ya no engañe, eso puede también hacerse entonces concebible²³¹.

En efecto: el concepto en que debe fundarse la validez universal de un juicio lo tomamos en un único significado en ambos juicios contradictorios, y expresamos, sin embargo de él, dos predicados opuestos. En la tesis debiera, por tanto, decirse: el juicio de gusto no se funda en conceptos *determinados*; pero en la antítesis: el juicio de gusto, sin embargo, se funda en un

concepto, aunque indetermina[341]do (a saber: el del sustrato suprasensible de los fenómenos), y entonces no habría entre ellas contradicción alguna.

Más que superar este conflicto en las pretensiones y contrapretensiones del gusto, no podemos hacer. Dar un determinado principio objetivo B238 del gusto, según el cual los juicios del mismo pudieran ser dirigidos, examinados y probados, es en absoluto imposible, pues entonces no serían juicios de gusto. El principio subjetivo, a saber, la idea indeterminada de lo suprasensible en nosotros, puede tan sólo ser indicado como la única clave par descifrar esa facultad, oculta para nosotros mismos, en sus fuentes; pero nada puede hacérsela más comprensible.

En el fundamento de la antinomia aquí propuesta y resuelta está el concepto correcto del gusto, a saber, como facultad de juzgar estética meramente reflexionante, y en él se han reunido, uno con otro, ambos principios, contradictorios en la apariencia, ya que pueden *ambos ser verdaderos*, y esto es bastante. Pero, en cambio, si se tomara como fundamento de determinación del gusto (a causa de la singularidad de la representación, que está en el fundamento del juicio de gusto), como algunos lo han hecho, la *agradabilidad*, o, como otros (a causa de la validez universal de aquel juicio), el principio de la *perfección*, y si se instituye, según eso, la definición del gusto, resulta entonces de ello una antinomia, que no se puede, de ningún otro modo resolver, más que mostrando que *ambas proposiciones*, opuestas una a otra (pero no sólo contradictorias), *son falsas*; lo cual prueba entonces que el concepto en que cada una se funda B239 se contradice a sí mismo. Se ve, pues, que la superación de la antinomias de la facultad de juzgar estética sigue un camino semejante al que siguió la *Crítica* en la solución de las antinomias de la razón pura teórica, y que aquí, como también en la *Crítica de la razón práctica*²³², las antinomias obligan , en contra de la voluntad, a mirar por encima de lo sensible y a buscar en lo suprasensible el punto de unificación de todas nuestras facultades *a priori*, pues no queda ninguna otra salida para poner la razón de acuerdo consigo misma.

Nota I

Como en la filosofía trascendental hemos encontrado tan a menudo ocasión de distinguir ideas por un lado y conceptos del entendimiento por otro, puede, pues, ser de [342] utilidad el establecer, para su distinción, expresiones técnicas adecuadas. Creo que no se tendrá nada que

objetar si propongo algunas. Ideas en la significación más universal, son representaciones referidas, según un cierto principio (subjetivo u objetivo), a un objeto, en cuanto, empero, no pueden nunca llegar a ser un conocimiento del mismo. Se refieren, o a una intuición, según un principio meramente subjetivo de la concordancia de las facultades de conocer unas con otras (de la facultad de la imaginación con el entendimiento), y entonces se llaman *estéticas*; o a un concepto, según un principio objetivo, sin poder, empero, proporcionar nunca un conocimiento del objeto, y se llaman *ideas de la razón*; en este caso, el concepto es un concepto *trascendente*, que es distinto del concepto del entendimiento, B240 bajo el cual siempre se puede poner una experiencia adecuada correspondiente, y que, por eso, se llama *inmanente*²³³.

Una *idea estética* no puede llegar a ser un conocimiento, porque es una *intuición* (de la facultad de la imaginación), para la cual nunca se puede encontrar un concepto adecuado. Una *idea de la razón* no puede llegar a ser un conocimiento, porque contiene un *concepto* (de lo suprasensible), al cual no se puede dar nunca una intuición que se acomode con él.

Ahora bien creo que se puede llamar la idea estética una representación *inexponible* de la facultad de la imaginación, y la idea de la razón, en cambio, un concepto *indemostrable* de la razón. De ambos se presupone que se producen no totalmente sin fundamento, sino (según la anterior definición de una idea, en general) siguiendo ciertos principios de las facultades de conocer a que pertenecen (aquella, principios subjetivos; ésta, objetivos).

Los conceptos del entendimiento deben, como tales, ser siempre demostrables (entendiendo por demostrar, como en la anatomía, sólo el *exponer*)^a es decir, que el objeto que les corresponde debe siempre poder ser dado en la intuición (pura o empírica), pues sólo mediante ello pueden llegar a ser conocimientos. El concepto de *magnitud* puede ser dado en la intuición del espacio *a priori*; por ejemplo, en una línea recta, por ejemplo; el concepto de la *causa*, en la impenetrabilidad, el choque de los cuerpos, etcétera. Por tanto, pueden ambos ser cubiertos por una intuición empírica, es decir, que el pensamiento puede ser indicado en un ejemplo (demostrado, enseñado), y esto debe poder ocurrir, y sin ello se está seguro de que el pensamiento no esté vacío, es decir, sin *objeto* alguno.

B241 No se emplean en la lógica las expresiones de lo demostrable y lo indemostrable, comúnmente, más que en consideración de las *proposiciones*: pero las primeras podrían ser

^a Lo que va entre paréntesis es una añadido de la 2ª y 3ª edición. (N. del T.)

designadas mejor con el nombre de proposiciones mediatamente *ciertas*, y las segundas, con el de inmediatamente *ciertas*, pues la filosofía pura tiene también proposiciones de ambas clases, si se entiende por ellas proposiciones verdaderas, capaces de prueba e incapaces de prueba; pero, por fundamentos *a priori*, puede ella, como filosofía, si bien probar, no empero, demostrar, si no quiere uno apartarse completamente de la significación de la palabra, según la cual demostrar (*ostendere, exhibere*) vale tanto como (sea ello en pruebas, o también solo en definiciones) **exponer** al mismo tiempo su concepto en la intuición; ésta, cuando es intuición *a priori*, se llama la construcción del concepto, pero cuando es también empírica, sigue, siendo, sin embargo, el mostrar del objeto, mediante el cual la realidad objetiva es asegurada al concepto. Así, se dice de un anatomista: él demuestra el ojo humano cuando hace intuible, por medio del análisis de ese órgano, el concepto que ha presentado antes discursivamente.

Según esto, el concepto de razón de un sustrato suprasensible de todos los fenómenos en general, o también de lo que **tiene que ser** puesto en el fundamento de nuestra **voluntad**, en relación a leyes morales, a saber, de la libertad trascendental, es ya, según la especie, un concepto indemostrable y una idea de la razón, mientras que la virtud lo es según el grado: porque para el primero, en sí, no puede ser dado en la experiencia nada que le corresponda según la cualidad, pero, en el segundo ningún producto de experiencia de esa causalidad alcanza el grado que la idea de la razón prescribe como regla.

B242 Así como, en una idea de la razón, la *facultad de la imaginación*, con sus intuiciones, no alcanza el concepto dado, así, en una idea estética, el *entendimiento*, mediante sus conceptos, no alcanza nunca la intuición interna total de la facultad de la imaginación, que se enlaza con una representación dada. Ahora bien, como traer una representación de la facultad de la imaginación a conceptos significa tanto como *exponerla*, puede, pues, la idea estética ser llamada una representación *inexponible* de la misma (en su libre juego). Tendré ocasión más adelante de decir algo aun sobre esa clase de ideas; ahora noto tan sólo que ambas cla**[344]**ses de ideas, las ideas de la razón como las estéticas, deben tener sus principios, y, por cierto, ambas en la razón: aquéllas, en los principios objetivos; éstas, en los principios subjetivos de su uso.

Se puede, según esto, explicar el *genio* como facultad de *ideas estéticas*, con lo cual, al mismo tiempo, se indican el fundamento de por qué en productos del genio es la naturaleza (del sujeto), y no un fin deliberado, el que da la regla al arte (de la producción de lo bello). Pues como lo bello no puede ser enjuiciado según conceptos, sino según la disposición de la facultad de la

imaginación conforme a fines, para la concordancia con la facultad de los conceptos en general, resulta que no es una regla ni un precepto, sino lo que en el sujeto es sólo naturaleza, sin poder, empero, ser comprendido bajo reglas o conceptos, es decir, el sustrato suprasensible de todas sus facultades (que ningún concepto del entendimiento alcanza) y, consiguientemente, aquello en relación con lo cual el poner de acuerdo todas nuestras facultades de conocer es el fin último dado a nuestra naturaleza por lo inteligible, lo que puede servir de medida subjetiva para aquella conformidad a fines estética, pero incondicionada en el arte bello, que B243 debe pretender con derecho a tener que placer a cada cual. Así también es solamente posible que haya en el fondo de ella, a quien no se puede prescribir principio objetivo alguno, un principio *a priori* subjetivo, y, sin embargo, de validez universal.

Nota II

La importante observación siguiente se ofrece aquí de suyo, a saber: que hay *tres clases de la antinomia* de la razón pura, que todas, sin embargo, vienen a parar a obligar a ésta a prescindir de la suposición, por lo demás, muy natural, que considera los objetos de los sentidos como cosas en sí mismas, para hacerlos valer más bien sólo como fenómenos, y a poner bajo éstos un sustrato inteligible (algo suprasensible, cuyo concepto es sólo idea, y no admite conocimiento alguno propio). Sin una antinomia semejante no podría nunca la razón decidirse a admitir un principio semejante que estrecha tanto el campo de su especulación, ni consentiría en hacer sacrificios en los cuales tantas, por lo demás muy brillantes, esperanzas deben desaparecer totalmente, pues aun ahora, que se le abre, como compensación de esas pérdidas, un uso tanto mayor en consideración a la práctica, parece que [345] no puede separarse sin dolor de aquellas esperanzas y desasirse de su viejo apego.

Que hay tres clases de antinomias, ello tiene su fundamento en que hay tres facultades de conocer: entendimiento, facultad de juzgar y razón, cada una de las cuales (como facultad de conocer superior) debe tener sus principios *a priori*, pero la razón, en cuanto juzga sobre esos principios mismos y sobre su uso, exige sin cesar, relativamente todos a ellos, B244 para lo condicionado dado, lo incondicionado, que, sin embargo, no se deja nunca encontrar, si se considera lo sensible como perteneciente a las cosas en sí mismas, y si no se pone más bien bajo él, considerado como mero fenómeno, algo suprasensible (el sustrato inteligible de la naturaleza,

fuera de nosotros y en nosotros), como cosa en sí misma. Entonces hay: 1° Una antinomia de la razón en consideración del uso teórico del entendimiento, hasta en lo incondicionado, *para la facultad de conocer*; 2° Una antinomia de la razón en consideración del uso estético de la facultad de juzgar *para el sentimiento de placer y de displacer*; 3° Una antinomia en consideración del uso práctico de la razón, legisladora en sí misma *para la facultad de desear*, en cuanto todas esas facultades tienen sus principios superiores *a priori*, y, según una exigencia inevitable de la razón, deben *incondicionalmente*, según esos principios, el juzgar y poder determinar su objeto.

En lo que concierne a las dos antinomias; la del uso teórico y la del uso práctico aquellas facultades superiores del conocimiento, hemos mostrado ya en otro sitio la *inevitabilidad* de las mismas si esa clase de juicios no vuelven la vista a un sustrato suprasensible de los objetos dados como fenómenos, y, en cambio, también la *posibilidad de solucionarlas*, si aquello ocurre. Ahora bien, en lo que concierne a la antinomia en el uso de la facultad de juzgar, que sigue la exigencia de la razón, y en lo que concierne a la solución aquí presentada, no hay otro medio de eludirla más que: *o bien* que haya en el fundamento del juicio estético de gusto algún principio *a priori*, afirmando, pues, que toda pretensión a necesidad de universal aprobación es una vana e infundada ilusión y que un juicio de B245 gusto no merece ser tenido por exacto más que en cuanto se da *el caso* de que muchos están de acuerdo en consideración suya, y aun esto, propiamente, no porque bajo ese acuerdo se *suponga* un principio *a priori*, sino solamente (como en el gusto del paladar) porque los sujetos, de modo contingente, están organizados [346] de igual forma, *o bien* teniendo que admitir que el juicio de gusto es propiamente un juicio de la razón encubierto, sobre la perfección descubierta en una cosa y la relación en ella de lo diverso con un fin, por tanto, que es llamado estético sólo a causa de la confusión propia a esa nuestra reflexión, aunque, en el fondo, es teleológico, en cuyo caso se podría declarar inútil y nula la solución de las antinomias por medio de ideas trascendentales, y así, unir aquellas leyes del gusto, con los objetos de los sentidos, considerados, no como meros fenómenos, sino también como cosas en sí mismas. Cuán poco, empero, resuelve tanto una como otra escapatoria, se ha demostrado ya en varios lugares de la exhibición de los juicios de gusto.

Pero si se admite al menos que nuestra deducción va por el buen camino, aunque no se haya hecho aún en todas sus partes bastante claridad, entonces se muestra tres ideas: *primero*, la de lo suprasensible en general, sin otra determinación, como sustrato de la naturaleza; *segundo*,

la del mismo, como principio de la conformidad a fines subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocer; *tercero*, la del mismo, como principio de los fines de la libertad y principio de la concordancia de ésta con la naturaleza en lo moral.

B246 §58. *Del idealismo de la conformidad a fines tanto de la naturaleza y como del arte, como principio único de la facultad de juzgar estética*

Se puede, primero, poner el principio del gusto; o en que éste juzga siempre según fundamentos de determinación empíricos, es decir, según los que son dados más que *a posteriori* por los sentidos, o admitiendo que juzgar por un fundamento *a priori*. Lo primero sería el *empirismo* de la crítica del gusto; lo segundo, el *racionalismo* de la misma. Según el *primero*, el objeto de nuestra satisfacción no podría diferenciarse de lo *agradable*; según el *segundo*, si el juicio descansara en determinados conceptos, no podría diferenciarse de lo *bueno*; y así, toda *belleza* sería negada en el mundo y quedaría en su lugar sólo un nombre especial, quizá para una cierta mezcla de ambas clases citadas de satisfacción. Solamente **[347]** hemos mostrado que hay también fundamentos *a priori* para la satisfacción, que pueden coexistir con el principio del racionalismo, aunque no puedan ser comprendidos en un *concepto determinado*.

El racionalismo del principio del gusto es, en cambio: o el del *realismo* de la conformidad a fines, o el del *idealismo* de la misma. Pero **B247** como un juicio de gusto no es ningún juicio de conocimiento, ni la belleza es una propiedad del objeto, considerado en sí, resulta que el racionalismo del principio del gusto no puede ponerse nunca en que la conformidad a fines en ese juicio sea pensada como objetiva, es decir, que el juicio, teóricamente, y, por tanto, también lógicamente (aunque sólo en un enjuiciamiento confuso), se dirija a la perfección del objeto, sino que se dirija sólo *estéticamente* a la concordancia de su representación en la facultad de la imaginación con los principios esenciales de la facultad de juzgar en general en el sujeto. Consiguientemente, incluso según el principio del racionalismo, el juicio de gusto y la diferencia del realismo e idealismo del mismo, pueda ponerse sólo: o en que aquella conformidad a fines subjetiva, en el primer caso, es admitida como un *fin* real (intencional) de la naturaleza (o del arte), a saber, el de concordar con nuestra facultad de juzgar, o en que, en el segundo caso, sólo es admitida como una concordancia conforme a fines, que se produce sin fin, de suyo, y en modo

contingente, con la necesidad de la facultad de juzgar, en consideración de la naturaleza y de las formas de ésta producidas según leyes particulares.

En favor del realismo de la conformidad a fines estética de la naturaleza, ya que se puede admitir que la producción de lo bello tiene en su fundamento una idea del mismo en la causa productora, a saber, *un fin* para nuestra facultad de la imaginación, B248 hablan fuertemente las formaciones bellas en el reino de la naturaleza organizada. Las plantas, las flores y hasta las figuras de arbustos enteros; la gracia de las formaciones animales de todas las especies, inútil para su uso propio, pero, por decirlo así, elegidas para nuestro gusto; la diversidad, sobre todo, y armoniosa colocación respectiva, tan satisfactoria y encantadora para nuestra vista, de los colores (en el faisán, en los animales con conchas, insectos, y hasta en las flores más ordinarias) que, aplicándose tan sólo a la superficie, y aun en ésta, ni siquiera a la figura de las criaturas, que podría, sin embargo, ser necesaria para los fines internos de éstas, parecen totalmente enderezados a la exterior contemplación, dan [348] un gran valor al modo de explicación por medio de la suposición de fines reales de la naturaleza para nuestra facultad de juzgar estética.

En cambio, se opone a esta suposición, no sólo la razón, mediante sus máximas de evitar en lo posible la innecesaria diversificación de los principios en todos sentidos, sino la naturaleza misma, que nuestra en sus formaciones libres, por todas partes, una gran propensión mecánica a la producción de formas, que parecen, por decirlo así, hechas para el uso estético de nuestra facultad de juzgar, sin proporcionar, sin embargo, el más mínimos fundamento a la suposición de que para ello haya necesidad de algo más que su mecanismo, como mera naturaleza, y así pueden ser conformes a fines B249 para nuestro enjuiciamiento, sin idea alguna puesta en su fundamento. Por una *formación libre* de la naturaleza, empero, entiendo yo *aquella* por la cual, de un *fluido en reposo*, por medio de volatilización o separación de una parte del mismo (a veces, sólo la materia calorífica), lo restante adopta, al solidificarse, una determinada configuración o tejido (figura o textura) que, según la específica diferencia de las materias, es diferente, pero que en la misma materia es exactamente la misma. Mas aquí se supone lo que siempre se entiende por un fluido verdadero, a saber, que la materia en él esté totalmente disuelta, es decir, que no se pueda considerar como una mera mezcla de partes firmes, y en él sólo móviles.

La formación tiene lugar después por una agregación,^a es decir, mediante una solidificación repentina, no mediante un progresivo tránsito del estado fluido al sólido, sino, por decirlo así, por un salto; ese tránsito se llama también la *crystalización*. El ejemplo más común de esta clase de formación es el agua que se congela, en la cual se producen primero, agujas rectas de hielo, que se juntan en ángulos de 60 grados, mientras que otras vienen igualmente a unirse en el mismo punto, hasta que toda se ha convertido en hielo, de tal modo que durante ese tiempo, el agua, entre las agujas de hielo, no se hace poco a poco más densa, sino que está tan líquida como lo estaría con un calor mucho mayor, y, sin embargo, tiene completamente el frío del hielo. La **B250** materia que se separa y que se escapa repentinamente en el momento de la solidificación es un quantum considerable de materia calorífica, cuya salida, ya que esta materia era necesaria para el estado líquido, no deja este hielo actual, en lo más mínimo, más frío que el agua, poco antes líquida²³⁴.

Muchas sales, y también piedras, que tienen una figura cristalina, son producidas por una especie de tierra disuelta en el agua por no se sabe que mediación **[349]**. Del mismo modo, las configuraciones granulares de muchos minerales²³⁵, del brillo de la galena cúbica²³⁶, de la sal de oro roja²³⁷ y otros, se forman, según toda suposición, también en el agua, y agregación de las tres partes, obligadas, por alguna causa, a abandonar ese vehículo y a reunirse unas con otras en determinadas configuraciones externas.

Pero también internamente, todas las materias que eran líquidas sólo por el fuego, y han tomado solidez por el enfriamiento, muestran en la fractura una determinada textura, y permiten juzgar por ello que, si no lo hubiera impedido su propio peso o el contacto del aire, hubieran enseñado externamente también su configuración peculiar de modo específico: como se ha observado en algunos metales que, después de la fundición, estaban externamente endurecidos, pero internamente eran aún líquidos, por medio de punzadas en la parte interior, aún líquida, y en la agregación ya reposada del resto, que permanece interiormente. **B251** Muchas de esas cristalizaciones minerales, como espátos, la piedra hematites, los cristales de hielo²³⁸, dan a menudo configuraciones por demás bellas, que el arte podría sólo imaginar, y la gloria en la caverna de Antiparos²³⁹ es sólo el producto del agua filtrándose por capas de yeso.

^a *durch Anschliessen*, dice el texto. (*N. del T.*)

Lo fluido es, según toda consideración, en general, más antiguo que lo sólido y tanto las plantas como los cuerpos animales, son formados de materia nutritiva líquida, en cuanto se forma ésta en reposo, en estos últimos, seguramente, desde luego, según cierta primitiva disposición dirigida a fines (que debe, como en la segunda parte se mostrará²⁴⁰, ser enjuiciada, no estéticamente, sino teleológicamente, según el principio del realismo) pero al lado de eso también, quizá, agregándose conforme a la ley universal de la afinidad de la materia y formándose en libertad. Ahora bien, así como los fluidos acuosos disueltos en una atmósfera que es una mezcla de diferentes clases de gases, al separarse de éstos por medio de la salida del calor, producen figuras de nieve que, según la diferencia de aquella mezcla del aire, son de una forma de apariencia a menudo muy artístico y por demás bella, de igual modo es posible pensar, sin quitarle nada al principio teleológico del enjuiciamiento de la organización, que en lo que concierne a la belleza de las flores, de las plumas de las aves, de las conchas, según su configuración y su color, B252 pueda ser ella atribuida a la naturaleza y a su facultad de formarse también de modo estético-conforme a fines en su libertad, sin fines particulares dirigidos a ello, y sólo según leyes químicas, por medio de la acumulación de la materia necesaria para la [350] organización.

Pero lo que demuestra directamente el principio de la *idealidad* de la conformidad a fines en lo bello de la naturaleza, como principio que ponemos siempre en el fundamento de la facultad del juicio estético mismo y que no nos permite emplear realismo alguno de un fin de aquélla para nuestra facultad de representación, como fundamento de explicación; lo que prueba eso es que buscamos, en el enjuiciamiento de la belleza en general la medida de la misma *a priori* en nosotros mismos, y que la facultad de juzgar estética, en consideración del juicio de si algo es o no bello, es ella misma legisladora, lo cual no puede ocurrir si admitimos el realismo de la conformidad a fines de la naturaleza, porque entonces tendríamos que aprender de la naturaleza, qué es lo que hemos de encontrar bello, y el juicio de gusto estaría sometido a principios empíricos. Pero en un enjuiciamiento semejante no se trata de lo que la naturaleza sea o de lo que sea, como fin, para nosotros, sino de cómo nosotros la recibimos. Sería siempre una conformidad a fines objetiva de la naturaleza, si ésta hubiera formado sus formas para nuestra satisfacción y no una conformidad a fines subjetiva que descansa en el juego de la facultad de la imaginación en su libertad; B253 en este caso, es con favor con lo que recibimos nosotros la naturaleza, pero no es favor que ella nos muestra. La propiedad de la naturaleza de contener para

nosotros ocasión de percibir la interna conformidad a fines en la relación de nuestras facultades del ánimo, de el enjuiciar ciertos productos de aquélla y de percibirla como una conformidad a fines tal que deba ser declarada, por un fundamento suprasensible, necesaria y universalmente valida, no puede ser fin de la naturaleza, o, más bien, no puede ser enjuiciada por nosotros como tal, porque, de serlo, el juicio que por ello se determinara tendría por fundamento una heteronomía, pero no, como conviene a un juicio de gusto, una autonomía, y no sería libre.

En el arte bello puede reconocerse aún más distintamente el principio del idealismo de la conformidad a fines, pues tiene de común aquel arte con la naturaleza bella que en él no puede admitirse un realismo estético mediante sensaciones (pues entonces en vez de arte bello, sería arte meramente agradable). Pero que la satisfacción por medio de ideas estéticas no debe depender de la consecución de determinados fines (como arte mecánico intencional), y consiguientemente, que aun en el racionalismo del principio hay en el fundamento idealidad y no realidad de los fines, aparece bien claro ya, porque el arte bello, como tal, no tiene que ser considerado como un [351] producto del entendimiento y de la ciencia, sino del genio, recibiendo así su regla mediante ideas *estéticas*, que son esencialmente distintas de ideas de razón B254 de fines determinados.

Así como la *idealidad* de los objetos de los sentidos como fenómenos es la única manera de explicar la posibilidad de que puedan sus formas ser determinadas *a priori*, de igual modo, el *idealismo* de la conformidad a fines en el enjuiciamiento de lo bello de la naturaleza y del arte es la única presuposición bajo la cual solamente la crítica puede explicar la posibilidad de un juicio de gusto que exige *a priori* validez para cada cual (sin fundar, sin embargo, en conceptos la conformidad a fines representada en el objeto).

§59. De la belleza como símbolo de la moralidad

Para exponer la realidad de nuestros conceptos se exigen siempre intuiciones. Si los conceptos son empíricos, entonces se llaman las intuiciones *ejemplos*; si son conceptos puros del entendimiento, se llaman *esquemas*; si se pide que se exponga la realidad objetiva de los conceptos de la razón, es decir, de las ideas, y ello, para el conocimiento teórico de las mismas, entonces se desea algo imposible, porque no puede, de ningún modo, darse intuición alguna que le sea adecuada.

B255Toda *hipotiposis*²⁴¹ (exhibición *subiectio sub adspectum*), como sensibilización, es doble: o *esquemática*, cuando a un concepto que el entendimiento comprende es dada *a priori* la intuición correspondiente, o *simbólica*, cuando bajo un concepto que sólo la razón puede pensar, y del cual ninguna intuición sensible adecuada puede darse, se pone una intuición en la cual solamente el proceder de la facultad de juzgar es meramente analógico con el que observa en el esquematizar, es decir, que concuerda con él sólo según la regla de ese proceder y no según la intuición misma; por tanto, sólo según la forma de la reflexión y no según el contenido.

Cuando se opone el *simbólico* al modo de representar *intuitivo*, se hace de aquel vocablo un uso, que aunque admitido por los lógicos modernos²⁴², trastorna su sentido y lo falsea; pues el simbólico es sólo un modo del intuitivo. Este último puede, en efecto, dividirse en modo de representar *esquemático* y *simbólico*. **[352]** Ambos son hipotiposis, es decir, exposiciones (*exhibitiones*), no meros caracterismas, es decir, designaciones de los conceptos por medio de signos sensibles que los acompañan, y que no contienen nada que pertenezca a la intuición del objeto, sino que sirven a aquéllos según la ley de la asociación de la facultad de la imaginación, por tanto, en intención subjetiva, de medio de reproducción; los cuales son, o **B256** palabras, o signos visibles (algebraicos y hasta mímicos), como meras *expresiones* para conceptos.^a

Todas las intuiciones que se oponen bajo conceptos *a priori* son *esquemas* o *símbolos*, contenida las primeras exposiciones directas de conceptos, las segundos, indirectas. Los primeros lo hacen demostrativamente; los segundos, por medio de una analogía (para la cual se sirve también intuiciones empíricas), en la cual la facultad de juzgar realiza una doble ocupación: primero, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después, en segundo lugar, aplicar la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto y del cual el primero es sólo el símbolo. Así, un estado monárquico que esté regido por leyes populares internas es representado por un cuerpo dotado de alma; por una simple máquina (como por ejemplo, un molinillo), cuando es regido por una voluntad única absoluta; pero en ambos casos sólo *simbólicamente*, pues entre un estado despótico y un molinillo no hay ninguna semejanza, pero sí lo que hay en la regla de reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad. Este asunto **B257** ha sido, hasta ahora, aun poco analizado, aunque merece una investigación más profunda; pero no es este el lugar de detenerse en ello. Nuestro lenguaje está lleno de semejantes exposiciones

^a Lo intuitivo del conocimiento **tiene que ser** opuesto a lo discursivo (no a lo simbólico). Ahora bien, lo primero es: o *esquemático*, mediante *demonstración*, o *simbólico*, como representación, según una mera *analogía*.

indirectas, según una analogía, en las cuales la expresión no contiene el esquema propio para el concepto, sino sólo un símbolo para la reflexión.

Así, las palabras *fundamento* (apoyo, base), *dependen* (están sostenidas desde arriba), *fluir de* (en lugar de seguirse), *sustancia* (el portador de los accidentes según se expresa Locke²⁴³) e innumerables más, no son esquemáticas, sino hipótesis y expresiones simbólicas para conceptos, no por medio de una intuición directa, sino sólo según la analogía con la misma, es decir, la transferencia de la reflexión sobre [353] un objeto de la intuición, a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición. Si se puede llamar ya conocimiento una mera manera de representar (lo cual es permitido, si no es un principio de la determinación teórica del objeto, de lo que en sí él sea, sino de la práctica de lo que la idea de él deba venir a ser para nosotros y para el uso de la misma conforme a fines), entonces todo nuestro conocimiento de Dios es meramente simbólico, y el que lo toma por esquemático, con las propiedades: entendimiento, voluntad, etcétera, que sólo en seres del mundo prueban su realidad objetiva, cae en el antropomorfismo, así como B258 si aparta todo lo intuitivo, cae en el deísmo, según el cual nada es conocido ni aun en el sentido práctico²⁴⁴.

Ahora bien, digo: lo bello es el símbolo del bien moral, y sólo también de esta consideración (la de una relación que es natural a cada cual, y que cada cual también exige a los demás como deber) place con una pretensión a la aprobación de cada cual; el ánimo, al mismo tiempo, tiene conciencia de un cierto ennoblecimiento y de una cierta elevación por encima de la mera receptividad de un placer por medio de impresiones de los sentidos, y estima el valor de los demás también por una máxima semejante de la facultad de juzgar. Es lo *inteligible* hacia donde, como lo declaró el anterior párrafo²⁴⁵, mira el gusto; en él concuerdan nuestras facultades de conocer superiores, y sin él se alzarían puras contradicciones entre la naturaleza de éstas, comparada con las pretensiones del gusto. En esa facultad no se ve sometido la facultad de juzgar, como, por lo demás, en el enjuiciamiento empírico, a una heteronomía de las leyes de la experiencia; se da a sí mismo la ley en consideración de los objetos de una satisfacción tan pura, igual que la razón lo hace en consideración de la facultad de desear, y se ve, tanto a causa de esa posibilidad interna en el sujeto, como a causa de la posibilidad externa de una naturaleza en concordancia, referido a algo, en el sujeto mismo y fuera de B259 él, que no es naturaleza ni tampoco libertad, pero, sin embargo, está enlazado con el fundamento de la última, a saber, con lo suprasensible, en el cual la facultad teórica está unida con la práctica de un modo común y

desconocido. Vamos a tratar algunas partes de esa analogía, no dejando al mismo tiempo sin notar la diferencia²⁴⁶.

1° Lo bello place *inmediatamente* (pero sólo en la intuición reflexionante, [354] no como la moralidad en el concepto); 2° Place *sin interés alguno* (el bien moral va unido necesariamente, desde luego, con un interés, pero no con uno tal que preceda al juicio sobre la satisfacción, sino que por ese solo es producido). 3° La *libertad* de la facultad de la imaginación (de la sensibilidad de nuestra facultad) es representada en el enjuiciamiento de lo bello como de acuerdo con la conformidad a leyes del entendimiento (en el juicio moral, la libertad de la voluntad es pensada como concordancia de esta última consigo mismo, según leyes universales de la razón); 4° El principio subjetivo del enjuiciamiento de lo bello es representado como *universal*, es decir, válido para cada cual, pero no cognoscible por medio de concepto universal alguno (el principio objetivo de la moralidad es definido también como universal, es decir, para todos los sujetos, y, al mismo tiempo, para todas las acciones del mismo sujeto, y, además, cognoscible por medio de un B260 concepto universal). De aquí que el juicio moral no sólo sea capaz de determinados principios constitutivos, sino que es *sólo* posible mediante la fundación de las máximas en ellos y su universalidad.

La consideración de esa analogía es habitual también al entendimiento común; y a bellos objetos de la naturaleza o del arte damos a menudo nombres que parecen poner en su fundamento un enjuiciamiento moral. Decimos de edificios y árboles que son majestuosos y soberbios, o de praderas que son risueñas y alegres; hasta los colores son llamados inocentes, modestos, tiernos, porque excitan sensaciones que contienen algo análogo a la conciencia de un estado de ánimo producido por juicios morales. El gusto hace posible, por decirlo así, el tránsito del encanto de los sentidos al interés moral habitual, sin un salto demasiado violento, al representar la facultad de la imaginación también en su libertad, como determinable conforme a un fines para el entendimiento, y enseña a encontrar, hasta en objetos de los sentidos, una libre satisfacción, también sin encanto de los sentidos.

B261 §60. APÉNDICE

*De la doctrina del método del gusto*²⁴⁷

La división de una crítica en **doctrina** de los elementos y **doctrina** del método, que precede a la ciencia, no se puede aplicar a la crítica del gusto, [355] porque no hay ciencia de lo bello ni puede haberla, y el juicio de gusto no es determinable por principios, pues en lo que concierne a lo científico de cada arte, lo que se refiere a la *verdad* en la exhibición de su objeto, ello es la condición indispensable (*conditio sine qua non*) del arte bello, pero no es el arte mismo.

Sólo hay, pues, para el arte bello una *manera* (*modus*), pero no un *método* (*methodus*). El maestro mismo debe hacer primero lo que el alumno ha de realizar después y del modo cómo lo ha de realizar, y las reglas universales bajo las cuales, al final, reduce su proceder, pueden más bien servir para traer al recuerdo los momentos principales del mismo que para prescribírselos. Aquí, sin embargo, hay que tomar en consideración un cierto ideal que el arte debe tener ante los ojos, aunque en su ejercicio no lo realice jamás enteramente. Sólo mediante el despertar de la facultad de la imaginación del alumno, en la adecuación con un concepto dado, mediante la inB262suficiencia notada de la expresión para la idea, que el concepto mismo no alcanza, porque es estético, y mediante una aguda crítica, puede evitarse que los ejemplos que se le ponen delante no sean tomados en seguida por él como arquetipos y modelos de la imitación, que no pueden ser sometidos a forma alguna superior al propio enjuiciamiento, y así evitará que el genio, y con él también la libertad de la facultad de la imaginación misma, en su conformidad a leyes, sea ahogada, libertad sin la cual no es posible arte bello alguno, ni siquiera un gusto recto propio que lo enjuicie.

La propedéutica para todo arte bello, en cuanto se trata del más alto grado de su perfección, no parece estar en preceptos, sino en la cultura de las facultades del ánimo, por medio de aquellos conocimientos previos que se llaman *humaniora*²⁴⁸, probablemente porque *humanidad* significa, por una parte, el *sentimiento* de participación universal, por otra parte, la facultad de poderse *comunicar* universal e internamente, propiedades ambas que, unidas, constituyen la sociabilidad propia de la humanidad, por medio de la cual se distingue de la limitación animal. La época y los pueblos²⁴⁹ en que el instinto, empujado hacia una sociabilidad *legal*, mediante la cual un pueblo constituye un ser duradero y común, luchó contra las grandes dificultades que rodean al difícil problema de reunir la libertad (y también la igual B263dad) con la coerción^a (más respeto y sumisión por deber que miedo), semejante época y semejante pueblo

^a En la 1^a y 2^a edición dice *una coacción*. (N. del T.)

tuvo que [356] inventar el arte de la recíproca comunicación de las ideas de la parte más cultivada con las de la más ruda, la armonía de la amplitud y refinamiento de la primera la simplicidad natural y la originalidad de la última, y, de ese modo, el término medio entre la más alta cultura y la suficiente naturaleza, que constituye también para el gusto, como sentido universal del ser humano, la medida exacta, imposible de formular, según regla alguna universal.

Difícilmente podrá otra edad posterior prescindir de aquel modelo, porque estará siempre menos cerca de la naturaleza, y, finalmente, apenas si podrá, sin los ejemplos permanentes de aquélla, estar en estado de hacerse un concepto de la feliz unificación, de la coerción legal de la más alta cultura con la fuerza y la rectitud de la naturaleza libre que siente su propio valor, en uno y el mismo pueblo.

Pero como el gusto, en el fondo, es una facultad de enjuiciamiento de la sensibilización de ideas morales (por medio de una cierta analogía de la reflexión sobre ambas), y como de esa facultad, así como de la mayor receptividad que en ella se funda para el sentimiento (llamado moral) de estas ideas morales, se deriva el placer, que el gusto declara válido para la [B264] humanidad en general y no sólo para el entendimiento privado de cada cual, resulta que se ve claramente que la verdadera propedéutica para la fundación del gusto es el desarrollo de ideas morales y la cultura del sentimiento mora, puesto que sólo cuando la sensibilidad es puesta de acuerdo con éste, puede el verdadero gusto adoptar una determinada e incambiable forma.²⁵⁰

[357] [B265] DE LA CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR

SEGUNDA PARTE

CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLÓGICA

[359] [B267] §61. *De la conformidad a fines objetiva de la naturaleza*

Según principios trascendentales, hay un buen fundamento que nos permite admitir una conformidad a fines subjetiva de la naturaleza en sus leyes particulares, para la comprensibilidad por la facultad de juzgar humana y para la posibilidad de enlazar las experiencias particulares en un sistema de las mismas, en donde luego, entre los muchos productos de la naturaleza, también pueden esperarse como posibles aquellos que, como si estuvieran arreglados propiamente para nuestra facultad de juzgar, contienen esas formas específicas y adecuadas a ella, que, mediante su

diversidad y unidad, sirven, por decirlo así, para fortificar las fuerzas del ánimo (que están en juego en el uso de esa facultad) y entretenerlas, y a las cuales por eso se da el nombre de formas *bellas*.

Pero que cosas de la naturaleza sirvan unas a otras de medios para fines y que su posibilidad misma sea suficientemente comprensible sólo mediante esa clase de causalidad, es cosa para la cual no tenemos fundamento alguno en la idea universal de la naturaleza como conjunto de los objetos de los **B268** sentidos. Pues en el caso anterior, la representación de las cosas, por ser algo en nosotros, podía ser muy bien pensada *a priori*, como propia y útil para la disposición interior conforme a fines de nuestras facultades de conocer; pero de qué fines, que no son los nuestros y que no pertenecen tampoco a la naturaleza (que no admitimos como ser inteligente), puedan y deban, sin embargo, constituir una especie particular de la causalidad, por lo menos una conformidad a leyes conformemente propia de la misma, eso no se puede presumir *a priori* con algún fundamento. Pero, lo que es más aun, incluso ni la experiencia puede mostrarnos la realidad de esos fines, a no ser que la hubiera precedida ya un **razonamiento** que introdujera subrepticamente el concepto de fin en **[360]** la naturaleza de las cosas, sin tomarlo de los objetos y de su conocimiento de experiencia, y lo usara, pues, más para hacer comprensible en nosotros la naturaleza, según la analogía con un fundamento subjetiva del enlace de las representaciones, que para conocerla por fundamento objetivo.

Además, la conformidad a fines objetiva, como principio de la posibilidad de las cosas de la naturaleza, está tan lejos de estar en conexión *necesaria* con el concepto de la naturaleza, que es justamente más bien a ella a quien se apela con preferencia para mostrar la **contingencia** de la misma (de la naturaleza) y de su forma. Pues cuando, por ejemplo, se cita el esqueleto de un pájaro, **B269** la cavidad en sus huesos, la posición de sus alas para el movimiento y de la cola para la dirección, por ejemplo, se dice que todo eso, según el mero *nexus effectivus* en la naturaleza, sin llamar en su ayuda una especie particular de causalidad, a saber, la de los fines (*nexus finalis*), es, en alto grado, **contingente**, es decir, que la naturaleza, considerada como mero mecanismo, hubiera podido formar de mil otras diferentes maneras, sin tropezar precisamente con la unidad de semejante principio, y así, aparte del concepto de naturaleza, no se puede esperar encontrar *a priori* en ella el menor fundamento para aquello.

Sin embargo, el enjuiciamiento teleológico, al menos problemáticamente, se emplea con derecho para la investigación de la naturaleza; pero sólo para traerla a principios de observación

e investigación, según *la analogía* con la causalidad según fines, sin pretender *explicarla* por ellos. Pertenece, pues, a la facultad de juzgar reflexionante, no a la determinante. El concepto de enlaces y formas de la naturaleza según fines es, pues, al menos, *un principio más* para traer a reglas los fenómenos de la misma, allí donde no alcanzan las leyes de la causalidad según el mero mecanismo. En efecto, hacemos uso de un fundamento teleológico, siempre que al concepto de un objeto atribuimos, como si estuviera en la naturaleza (no en nosotros), causalidad en consideración de un objeto, **B270** o más bien nos representamos la posibilidad del objeto según analogía de una causalidad semejante (como la que encontramos en nosotros); por tanto, pensamos la naturaleza como si fuera técnica, por facultad propia. Si, en cambio, no le atribuimos un modo de efectuar semejante, debe su causalidad ser representada como mecanismo ciego. Pero, en cambio, si pusiéramos bajo la naturaleza causas que tienen un efecto de modo *intencional*, y, por tanto, diéramos como fundamento a la teleología, **[361]** no un mero principio *regulativo* para el mero *enjuiciamiento* de los fenómenos a los cuales la naturaleza puede ser pensada como sometida en sus leyes particulares, sino también un principio *constitutivo* de la *deducción* de sus productos de sus respectivas causas, entonces el concepto de un fin de la naturaleza no pertenecería ya a la facultad de juzgar reflexionante, sino a la determinante; pero entonces, en realidad, no pertenecería de ningún modo, propiamente a la facultad de juzgar (como el concepto de la belleza, en cuanto conformidad a fines formal subjetiva), sino que, como concepto de la razón, introduciría en la ciencia de la naturaleza una nueva causalidad que sacamos de nosotros mismos y atribuimos a otros seres, sin querer, sin embargo, admitirlos con nosotros como semejantes.

[362] **B271** PRIMERA DIVISIÓN

ANALÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLÓGICA

§62. *De La conformidad a fines objetiva que es sólo formal, a diferencia de la material*

Todas las figuras geométricas que son dibujadas según un principio, muestran una **múltiple** y a menudo admirada conformidad a fines objetiva, en la habilidad para la solución de muchos problemas, según un principio único, y también de cada uno de ellos en modos infinitamente **múltiple** en sí. La conformidad a fines es aquí manifiestamente objetiva e intelectual y no sólo

subjetiva y estética; pues expresa la adecuación de la figura para la producción de muchas formas propuestas, y es conocida por la razón. Pero la conformidad a fines, sin embargo, no hace posible el concepto del objeto mismo, es decir, que éste no es considerado como posible sólo con referencia a aquel uso.

B272 En una figura tan sencilla como es el círculo, está el fundamento para la solución de una multitud de problemas, cada uno de los cuales, por sí, exigiría preparativos de varias clases, y esa solución se da, por decirlo así, de suyo, como una de las infinitamente numerosas y notables propiedades de esa figura. Por ejemplo, si se trata de construir un triángulo conociendo la base y el ángulo opuesto a ella, el problema es indeterminado, es decir, que se puede resolver de infinitas múltiples maneras. Pero solamente el círculo las comprende todas, como lugar geométrico de todos los triángulos que responden a aquella condición. O bien, dos líneas han de cortarse una a otra, de tal modo que el rectángulo construido con las dos partes de una, sea igual al construido con las dos partes de la otra: la solución del problema presenta a la vista mucha dificultad. Pero todas las líneas que se cruzan en el interior del círculo, cuya **[363]** circunferencia limita cada una de ellas, se dividen por sí, en aquella proporción. Las otras líneas curvas dan a su vez otras soluciones conformes a fines, en las cuales no se pensó en la regla que constituye su construcción. Todas las secciones cónicas, por sí y en comparación unas con otras, son ricas en principios para la solución de una multitud de problemas posibles, aunque su definición, que determina su concepto, es muy sencilla. —Es una verdadera alegría el considerar el celo con que los viejos geómetras²⁵¹ investigaban esas propiedades **B273** de las líneas de esa clase, sin dejarse inducir a error por la pregunta de las inteligencias limitadas. ¿Para qué ha de servir ese conocimiento? Por ejemplo, investigaban las de la parábola, sin conocer la ley de la caída de los graves en la tierra, que les hubiera permitido la aplicación de aquélla a la línea de proyección de los cuerpos pesados (cuya dirección puede ser considerada como paralela a la gravedad en su movimiento), o las de la elipse, sin sospechar que se encuentra también una gravedad en los cuerpos celestes, y sin conocer su ley en diferentes alejamientos del punto de atracción, lo cual hace que describan aquella línea en movimiento libre. Al trabajar, inconscientes de ello, para la posteridad, se regocijaban en una conformidad a fines de la esencia de las cosas, que podrían, sin embargo, exponer totalmente *a priori* en su necesidad. Platón, maestro él mismo en esta ciencia, atento a esa cualidad originaria de las cosas, que podemos conocer, prescindiendo de toda experiencia, atento a la facultad del ánimo de poder crear la armonía de los seres por sus

principios suprasensibles (a lo cual se añaden también las propiedades de los números, con los cuales el ánimo juega en la música), cayó en el entusiasmo, que, por encima de los conceptos de experiencia, lo elevó a las ideas que le parecieron explicables tan sólo por medio de una comunidad intelectual con el origen de todos los seres²⁵². No es nada extraño B274 que rechazara de su escuela al ignorante en la geometría²⁵³, pensando deducir de la pura intuición que acompaña interiormente al espíritu humano, lo que Anaxágoras concluyó de objetos de la experiencia y de su enlace final²⁵⁴. Pues en la necesidad de lo que es conforme a fines y está constituido de un modo como arreglado intencionalmente para nuestro uso, aunque, sin embargo, parezca aplicarse originariamente a la esencia de las cosas, sin tomar en consideración alguna nuestro uso, en esa necesidad es donde yace precisamente el fundamento de la gran admiración de la naturaleza, no tanto fuera de nosotros como en nuestra propia razón, por lo cual es bien [364] excusable que esa admiración pudiera, por mala comprensión, crecer poco a poco hasta la exaltación²⁵⁵.

Esa conformidad a fines intelectual, empero, aunque es objetiva (no como la estética, subjetiva), se puede, sin embargo, según su posibilidad, concebir muy bien, aunque sólo, en general, como meramente formal (no real), es decir, como conformidad a fines, sin que sea necesario para ello, sin embargo, poner en su fundamento un fin y, por tanto, una teleología. La figura del círculo es una intuición que ha sido determinada por el entendimiento según un principio; la unidad de ese principio, que admito arbitrariamente y pongo en el fundamento como concepto, aplicada a una forma de la intuición (el espacio) que igualmente se encuentra en mí sólo como representación, y, desde luego, *a priori*, hace comprensible la unidad de muchas reglas que surgen de la construcción B275 de aquel concepto, y que, en muy diversas direcciones, son conformes a fin, sin poder poner, bajo esa conformidad a fines, un *fin* alguno ni otro fundamento alguno de la misma. No ocurre aquí en esto como cuando, en un conjunto de cosas, fuera de mí, contenido en ciertos límites, como, por ejemplo, en un jardín, encuentro orden y regularidad de los árboles, de las plantaciones de flores, de los corredores..., cosas que no puedo esperar deducir *a priori* del contorno de un espacio trazado por mí según una regla arbitraria porque son cosas que existen, que tienen que ser dadas empíricamente, para poder ser conocidas, y no una mera representación en mí determinada según un principio *a priori*. De aquí que esta última conformidad a fines (la empírica) dependa, como *real*, del concepto de un fin.

Pero también el fundamento de la admiración de una conformidad a fines, aunque ésta sea percibida en la esencia de las cosas (en cuanto sus conceptos pueden ser contruidos), puede considerarse muy bien como legítimo. Las múltiples reglas cuya unidad (a partir de un principio) excita esa admiración son todas sintéticas y no se siguen de un *concepto* del objeto, por ejemplo, del círculo, sino que necesitan que ese objeto sea dado en la intuición. Pero por eso recibe esa unidad un aspecto diferente de nuestra facultad de representación, como si empíricamente tuviese un fundamento externo a las reglas, facultad de B276representar, y como si, de ese modo, la concordancia del objeto con la exigencia de reglas, propia del entendimiento, fuera en sí contingente y, por tanto, posible sólo por medio de un fin dirigido expresamente a ello. Ahora bien, [365] precisamente esa armonía, que, a pesar de toda aquella conformidad a fines, no es, sin embargo, conocida empíricamente, sino *a priori*, debiera por sí misma llevarnos a que el espacio, por cuya determinación sola (mediante la facultad de la imaginación de acuerdo a un concepto) era el objeto posible, no es una cualidad de las cosas fuera de mí, sino un mero modo de representación en mí²⁵⁶, y que así, pues, en la figura que dibujo *adecuada a un concepto*, es decir, en mi propio modo de representación de lo que me es dado externamente, sea ello en sí lo que se quiera, *introduzco yo la conformidad a fines*, no soy empíricamente instruido por lo dado de esta^a, y, por consiguiente, no necesito par ella ningún fin particular fuera de mí en el objeto. Pero como esta reflexión requiere ya un uso crítico de la razón, y por tanto, no puede ser en seguida contenida en el enjuiciamiento del objeto según sus propiedades, resulta que ese enjuiciamiento no me proporciona inmediatamente nada más que la reunión de reglas heterogéneas (incluso según lo que tienen en sí de desigual) en un principio que, sin exigir para ello un fundamento particular situada *a priori* fuera de mi concepto, y, en general, de mi representación, B277es, sin embargo, conocido por mí *a priori* como verdadero. Ahora bien, el *asombro* es un choque del ánimo con la imposibilidad de unir a una representación y a la regla dada por ella, con los principios que están ya en el fundamento del ánimo, choque que produce, pues, una duda de si se habrá visto o juzgado correctamente; *admiración*, empero, es una asombro que torna siempre a volver, a pesar de la desaparición de esa duda. Por consiguiente, es la última un efecto totalmente natural de aquella conformidad a fines observada en la esencia de las cosas (como fenómenos), y no puede tampoco ser censurada, puesto que la reunión de aquella

^a En la primera edición falta la palabra empíricamente. (N. del T.)

forma de la intuición sensible (que se llama espacio) con la facultad de los conceptos (el entendimiento) nos es inexplicable, no sólo por ser precisamente esa y no otra alguna, sino también porque, además, da al ánimo mayor extensión para, por decirlo así, adivinar aún algo que está por encima de aquellas representaciones sensibles, y en lo cual, aunque desconocido por nosotros, puede encontrarse el último fundamento de aquella concordancia. No tenemos tampoco, es cierto, ninguna necesidad de conocerlo, tratándose solamente de conformidad a fines formal de nuestras representaciones *a priori*; pero sólo tener que mirar allí, por encima, produce al mismo tiempo admiración hacia el objeto que nos obliga a ello.

Se tiene la costumbre de llamar *belleza* las citadas propiedades, tanto de las figuras geométricas como también de los números, a causa de una cierta conformidad a fines de los mismos, *a priori*, para toda clase de usos del conocimiento, no esperada de la sencillez de su construcción, y se habla, por ejemplo, de tal o cual *bella* propiedad del círculo descubierta de esta o aquella manera. Pero el enjuiciamiento estético, por medio del cual las encontramos conformes a fines, no es un enjuiciamiento estético, sin concepto que hace notar una mera conformidad a fines *subjetiva* en el libre juego de nuestras facultades de conocer, sino un enjuiciamiento intelectual, según conceptos, que da a conocer claramente una conformidad a fines *objetiva*, es decir, *utilidad* a toda clase (en lo infinito múltiple) de fines. Se deberá más bien llamar una *perfección relativa* que *belleza* de las figuras matemáticas. Esa denominación de una *belleza intelectual* no puede ser modo alguno permitida, ni siquiera por su comodidad, pues si lo fuera, o bien la palabra *belleza* debería perder toda significación determinada, o bien la satisfacción intelectual toda superioridad sobre lo sensible. Más bien pudiera llamarse *bella* una *demonstración* de semejantes propiedades, porque, por medio de ésta, el entendimiento como facultad de los conceptos y la facultad de la imaginación como facultad de la exhibición de los mismos, se sienten fortalecidos *a priori* (lo cual, unido a la precisión que la razón introduce, se llama, en conjunto, la elegancia de la demostración), pues aquí, al menos, la satisfacción es *subjetiva*, aunque fundada en conceptos, y allí la perfección lleva consigo una satisfacción *objetiva*.

§63. *De la conformidad a fines relativa de la naturaleza, a diferencia de la interna*

La experiencia no conduce nuestra facultad de juzgar al concepto de una conformidad a fines objetiva y material, es decir, al concepto de un fin de la naturaleza, más que cuando se ha de enjuiciar una relación de la causa con el efecto,^a que sólo nos encontramos capacitados para considerar como legal, [367] porque ponemos la idea del efecto de la causalidad de su causa misma, contenida en el fundamento de la causa misma. Esto, empero, puede ocurrir de dos maneras: o considerando el efecto inmediatamente como producto del arte, o considerándolo sólo como material para el arte de otros posibles seres de la naturaleza, es decir, o como fin, o como medio para el uso conforme a fines, de otras causas. La última conformidad a fines se llama la utilizabilidad (para los seres humanos), B280 o también la conveniencia (para cualquier otra criatura), y es meramente relativa; en cambio, la primera es una conformidad a fines interna del ser de la naturaleza.

Los ríos acarrear, por ejemplo, toda clase de tierra, que sirve para el crecimiento de las plantas, y que depositan a veces en medio del campo, y también a menudo en sus desembocaduras. La marea ascendente conduce ese barro, en algunas costas, hasta el campo, o lo deposita en la playa, y, sobre todo, si los seres humanos ayudan a ello, para que la marea descendente no se lo lleve de nuevo, se acrecienta la tierra fértil, y el reino vegetal gana allí un lugar donde antes tenían su morada peces y moluscos. La mayoría de esas extensiones del campo los ha realizado la naturaleza misma, y, aunque lentamente, continúa en ello aun. —Ahora bien, el problema es saber si esto ha de enjuiciarse como un fin de la naturaleza, por contener una utilizabilidad para los seres humanos; pues el reino vegetal mismo no se puede tener en cuenta, porque, en cambio, se le quita a las criaturas marinas tanta ventaja como se da a la tierra.²⁵⁷

O bien, pongamos un ejemplo de la conveniencia de ciertas cosas de la naturaleza como medio para otras criaturas (cuando se las presupone como fines). No hay suelo más provechoso para los pinos que un suelo de arena. Ahora bien, el antiguo mar, antes de retirarse de la tierra, ha dejado atrás tanta extensión arenosa en nuestras regiones del Norte, que en ese suelo, tan inutilizable B281 ble, por lo demás, para todo cultivo, han podido crecer extensos pinares, de cuya destrucción irracional la razón hemos acusado con frecuencia a nuestros predecesores, y se puede aquí preguntar si aquel primitivo depósito de terreno arenoso era un fin de la naturaleza,

^a Como en la matemática pura no puede tratarse de la existencia, sino sólo de la posibilidad de las cosas, a saber, de una intuición correspondiente a su concepto, y, por tanto, no de causa y efecto, resulta que toda conformidad a fines que en ella se encuentra tiene que ser considerada sólo como formal, nunca como fin de la naturaleza.

enderezado a los posibles pinares. Es claro que si se admiten estos pinos como un fin de la naturaleza se deberá admitir aquella arena también, pero sólo como fin relativo, para el cual, a su vez, el medio fue la antigua playa marina y su retroceso, pues en la serie de los miembros subordinados unos a otros de un enlace de fines, cada miembro medio **tiene que ser** considerado como **[368]** fin (aunque no como fin último), para el cual es medio su más próxima causa. Del mismo modo, si una vez debió haber en el mundo bueyes, ovejas, caballos, etcétera, debió haber hierba en la tierra; pero también debieron crecer en los desiertos de arena hierbas saladas, si debían desarrollarse camellos, o también debían encontrarse en multitud esas y otras especies de animales herbívoros, si había de haber lobos, tigres, y leones. Por tanto, la conformidad a fines objetiva que se funda en la conveniencia no es una conformidad a fines objetiva de las cosas en sí mismas, como si la arena por sí no pudiera ser concebida como efecto de una causa, el mar, sin poner bajo este último un fin y sin considerar el efecto, a saber, la arena como obra de arte, es una conformidad a fines meramente relativa, meramente **contingente**, para la cosa misma a la cual es atribuida, **B282** y aunque en los citados ejemplos las especies de hierbas han de enjuiciarse por sí como productos organizados de la naturaleza, por tanto como llenas de arte, sin embargo, en relación con los animales que se nutren de ellas, son consideradas como mera materia bruta.

Pero, además, cuando el ser humano, por la libertad de su causalidad, se encuentra en las cosas de la naturaleza provecho para sus intenciones, a menudo insensatas (por ejemplo, las plumas de colores de los pájaros para adorno de su traje, tierras coloreadas o savia de las plantas para sus afeites), a veces también razonables como el caballo para cabalgar, el toro (y en la isla de Menorca incluso el asno y el puerco) para labrar, no puede tampoco aquí admitirse ni siquiera de la naturaleza un fin relativo (en ese uso). Pues su razón sabe dar a las cosas una concordancia con sus ocurrencias **arbitrarias**, para las cuales dicho fin ni siquiera estaba predestinado para la naturaleza. Sólo *si* se admite que los seres humanos han debido vivir en la tierra, entonces no deben tampoco faltar, por lo menos, los medios sin los cuales no podrían existir como animales, ni incluso como animales de racionales (por bajo que sea el grado); pero, entonces, deberán aquellas cosas de la naturaleza que son indispensables para ese fin ser también consideradas como fines de la naturaleza.

De aquí se ve fácilmente que la conformidad a fines externa (conveniencia de una cosa para otra) no puede ser considerada como fin natural externo más que **B283** bajo la condición de

que la existencia de aquello para lo cual es, o inmediatamente o en modo lejano, conveniente, es por sí misma fin de la naturaleza. Pero como aquello no se puede nunca decidir por medio de una mera consideración de la naturaleza, se deduce que la conformidad a fines relativa, [369] aunque da noticia hipotéticamente de fines de la naturaleza, sin embargo, no da derecho a ningún juicio teleológico absoluto.

La nieve en los países fríos protege las simientes contra la helada; facilita la comunidad de los seres humanos (por medio de los trineos); el lapón encuentra ahí animales que hacen efectiva esa comunidad (los renos), y que encuentran alimento bastante en un musgo seco, que tiene que extraer, rascando, de debajo de la nieve, y, sin embargo, se dejan fácilmente domesticar y arrebatarse, sin resistencia, la libertad en que podrían muy bien conservarse. Para otros pueblos, en la misma zona helada, contiene el mar una rica provisión de animales que, además del alimento y el traje que proporcionan y de la madera que el mar, por decirlo así acarrea para las viviendas proporcionan aún materias combustibles para calentar las chozas. Aquí hay, pues, una reunión admirable de muchas relaciones de la naturaleza en un fin, que es el groenlandés, el lapón, el samoyeda, el yacute²⁵⁸, por ejemplo. Pero no se ve por qué, en general, deben vivir allí seres humanos. Así, pues, decir por *eso* que los vapores caen del B284 aire en forma de nieve, que el mar tiene sus corrientes que van empujando hacia allí la madera nacida en países muy cálidos, que hay allí grandes animales marinos llenos de aceite, todo ello *porque* la causa que crea todos esos productos de la naturaleza tiene en su fundamento la idea de un provecho para ciertas miserables criaturas, decir eso sería enunciar un juicio muy osado y arbitrario. Pues aunque no hubiera esa utilidad de la naturaleza, no echaríamos de menos nada en la suficiencia de las causas de la naturaleza para esa cualidad; más bien, sólo el exigir una disposición semejante y atribuir a la naturaleza un fin semejante (ya que, sin él, sólo la mayor incompatibilidad de los seres humanos unos con otros ha podido dispersarlos hasta regiones tan inhospitalarias) nos parecería a nosotros mismos mal calculado y poco reflexionado.²⁵⁹

§64. *Del carácter peculiar de las cosas como fines de la naturaleza*

Para considerar que una cosa es posible sólo como fin, es decir, tener que buscar la causalidad de su origen, no en el mecanismo de la naturaleza, sino en una causa cuya facultad de efectuar se determina por conceptos, [370] para ello se exige que su forma sea posible, no según

meras leyes de la naturaleza, es decir, las que podemos conocer solamente por el entendimiento aplicado a objetos de los sentidos, B285 sino que incluso su conocimiento empírico, según su causa y efecto, presuponga conceptos de la razón²⁶⁰. Esta contingencia de su forma en todas las leyes empíricas de la naturaleza con relación a la razón; y como la razón, que en cada forma de un producto natural debe conocer también la necesidad de la misma, aunque no quiera considerar más que las condiciones enlazadas con su producción, no puede, sin embargo, admitir esa necesidad en aquella forma dada, resulta que su contingencia misma es un fundamento para admitir la causalidad del mismo, como si ella, precisamente por ello, no fuera posible más que por la razón; pero entonces ésta es la facultad de obrar según fines (una voluntad), y el objeto, que es representado sólo como posible por esta facultad, sería representado como posible sólo en cuanto fin.

Si en una tierra que le parece inhabitada percibe alguien una figura geométrica, por ejemplo, un hexágono regular dibujado en la arena, su reflexión, trabajando en un concepto de la figura, vendría, aunque oscuramente, a aperebirse, por medio de la razón, de la unidad del principio de la producción de aquel concepto, y así, según eso, no juzgaría ni la arena, ni el vecino mar, ni los vientos, ni tampoco las pisadas de los animales que él conoce, ni cualquier otra causa carente de razón, como un fundamento de la posibilidad de semejante figura, porque le parecería tan infinitamente grande la contingencia B286 de la coincidencia con un concepto semejante, sólo posible en la razón, que sería como si para la producción de esa figura no hubiera ninguna ley natural y, por consiguiente, ninguna causa en la naturaleza, procediendo de un modo meramente mecánico, sino que sólo el concepto de semejante objeto, como concepto que sólo la razón puede dar y comparar con el objeto puede contener la causalidad de un efecto semejante; consiguientemente éste puede ser considerado totalmente como fin, pero no como fin de la naturaleza, sino como producto del *arte* (*vestigium hominis video*).²⁶¹

Pero para que algo conocido como producto de la naturaleza, pueda, sin embargo, también ser enjuiciado como fin, por tanto, como *fin de la naturaleza*, para ello, si no es que quizá aquí hay una contradicción, se exige ya más. Diría yo provisionalmente: una cosa existe como fin de la naturaleza cuando *es causa y efecto* de sí misma (aunque en doble sentido),^a [371] [371] porque aquí hay una causalidad tal que no puede ser enlazada con el mero concepto de una

^a («Aunque en doble sentido») es un añadido de la 2ª y 3ª edición. (*N. del T.*)

naturaleza sin dar a ésta un fin; pero, haciéndolo, puede entonces ser pensada sin contradicción, aunque no conceptualizada. Vamos a aclarar primeramente, por un ejemplo, la determinación de esta idea de un fin de la naturaleza, antes de analizarla completamente.

Un árbol engendra primero otro árbol según una ley conocida de la naturaleza²⁶². El árbol, empero, que **B287** engendra es del mismo genero, y así, se engendra él a sí mismo *según el genero*; en éste se conserva constantemente como especie, producido, por una parte, como efecto, y, por otra, produciéndose a sí mismo como causa de sí mismo sin cesar.

En segundo lugar, un árbol se engendra a sí mismo como *el individuo*. Ciertamente que esa clase de efecto la llamamos sólo el crecimiento, pero éste hay que tomarlo en el sentido de que es totalmente distinto de todo otro aumento de magnitud, según leyes mecánicas, y de que hay que considerarlo como igual a una procreación, aunque bajo otro nombre. La materia que añade la transforma esa planta anteriormente en una cualidad específico-peculiar, que el mecanismo de la naturaleza no puede proporcionar fuera de esa planta, la cual se desarrolla, pues, por medio de una materia que según su mezcla es su propio producto. Pues aunque, en lo que se refiere a sus partes constitutivas recibidas de la naturaleza fuera de él, **tiene que ser** considerada sólo como educto²⁶³, sin embargo, en la separación y nueva composición de esa materia bruta se encuentra una originalidad tal de la facultad de separación y de formación en esa clase de seres de la naturaleza, que todo arte permanece infinitamente lejos de ella, al tratar de reproducir, con los elementos recibidos por análisis de aquéllos, o también con la materia que la naturaleza les da como alimento, esos productos del reino vegetal.

B288 *En tercer lugar*, una parte de esa criatura se engendra a sí misma de tal modo, que la conservación de una depende de la conservación de las otras recíprocamente. La yema de una hoja de árbol, injertada en la rama de otro, cría en un tronco extraño un retoño de su propia especie, y del mismo modo el injerto en otro tronco. Por eso puede considerarse también en el mismo árbol, cada rama u hoja, como sólo injertada, o prendida, por tanto, como un árbol existente por sí mismo, que agarra solamente en otro y se nutre parasitariamente. **[372]** Al mismo tiempo, si bien las hojas son productos del árbol, sin embargo sirven a la conservación de éste también recíprocamente, pues repetidos despojos de las hojas lo matarían, y su crecimiento depende de su efecto en el tronco. La ayuda que la naturaleza se presta a sí misma en esas criaturas cuando, por motivo de una herida, la falta de una parte que contribuía a la conservación de las vecinas es repuesta por las demás, o cuando, en los engendros defectuosos o

deformaciones en el crecimiento, ciertas partes, por motivo de faltas o de impedimentos ocurridos, se forman de un modo totalmente nuevo para conservar lo que hay ya y producir una criatura anormal; tal ayuda, digo, es citada aquí sólo de paso, a pesar de que pertenece a las más maravillosas propiedades de los cuerpos organizados.

B289 §65. *Las cosas, como fines de la naturaleza, son seres organizados.*

Según el carácter expuesto en el anterior párrafo, una cosa que, como producto de la naturaleza, no debe, sin embargo, ser conocida más que como fin de la naturaleza, debe estar consigo misma en la relación recíproca de causa a efecto²⁶⁴, lo cual es una expresión algo impropia e indeterminada que necesita una deducción de un concepto determinado.

El enlace causal, en cuanto es pensado sólo por medio del entendimiento, es un enlace que constituye una serie (de causas y efectos) que va siempre hacia abajo, y las cosas mismas que, como efectos, presuponen otras cosas como causas, no pueden al mismo tiempo, recíprocamente, ser causas de estas causas. Este enlace causal se llama el de las causas eficientes (*nexus effectivus*). En cambio, puede, sin embargo, también ser pensado, un enlace contingente según un concepto de la razón (de fines), un enlace causal que, si se la considera como serie, llevaría consigo dependencia, tanto hacia arriba como hacia abajo, y en la cual, la cosa que se ha designado como efecto, sin embargo, merece, hacia arriba, el nombre de causa de la cosa de que es efecto. En lo práctico (a saber del arte) se encuentra fácilmente semejante enlace, **B290** como, por ejemplo, la casa es, desde luego, la causa de los dineros que se cobran por el alquiler, pero también a la inversa, fue la representación de ese cobro posible la causa de la edificación de la casa²⁶⁵. Semejante enlace causal es llamado el de las causas finales (*nexus finalis*). Podría quizá llamarse, más convenientemente al primero, el enlace de las **[373]** causas reales; al segundo, de las causas ideales, porque en esta denominación se conceptualiza al mismo tiempo que no puede haber más que esas dos clases de la causalidad.

Ahora bien, a una cosa, como fin de la naturaleza, se le exige *primero* que las partes (según su existencia y su forma) sólo sean posibles mediante su relación con el todo, pues la cosa misma es un fin; por consiguiente, está comprendida bajo un concepto o una idea que debe determinar *a priori* todo lo que en ella debe estar contenido. En cuanto, empero, una cosa sólo de ese modo es pensada como posible, es sólo una obra de arte, es decir, el producto de una causa

racional, diferente de la materia (las partes) del mismo, y cuya causalidad (en la realización y enlace de las partes) es determinada por su idea de un todo posible por medio de ella (por tanto, no mediante la naturaleza fuera de ella)²⁶⁶.

Pero si una cosa debe contener como producto de la naturaleza en sí misma y en su posibilidad interna, sin embargo, una relación con fines, es decir, ser posible sólo como fin de la naturaleza, y sin la causalidad de los conceptos de seres racionales fuera de B291 ella, entonces exige *en segundo lugar* que las partes de la misma se enlacen en la unidad de un todo, siendo recíprocamente unas para otras la causa y el efecto de su forma. Pues sólo de esa manera es posible que, a la inversa (recíprocamente), la idea del todo, a su vez, determine la forma y el enlace de todas las partes: no como causa —pues entonces sería un producto del arte—, sino como fundamento del conocimiento de la unidad sistemática de la forma y enlace de todo lo diverso contenido en la materia dada, y ello para aquel que enjuicia.

Así, pues, para un cuerpo que en sí, y según su posibilidad interna, tiene que ser enjuiciado como fin de la naturaleza, se exige que las partes del mismo se produzcan todas unas a otras recíprocamente, según su forma tanto como según su enlace, y, así, produzcan por causalidad propia un todo, cuyo concepto, a su vez, a la inversa (en un ser que posea la causalidad según conceptos adecuada a semejante producto), es causa de ese producto según un principio, y por consiguiente, el enlace de las *causas eficientes* pueda, al mismo tiempo, ser enjuiciado como *efecto mediante causas finales*.

Así como en un producto semejante de la naturaleza, cada parte existe sólo *mediante* las demás, de igual modo es pensada como existente sólo *en consideración* de las demás y del todo, es decir, como instrumento (órgano); [374] pero eso no basta (pues pudiera ser también instrumento del arte, y B292 entonces ser representada posible sólo como fin en general), sino que ha de ser pensada además como un órgano *productor* de las otras partes (por consiguiente, cada una a su vez recíprocamente de las demás), tal como no puede serlo ningún instrumento del arte, sino sólo de la naturaleza, la cual proporciona toda materia para instrumentos (incluso para los del arte), y sólo entonces y por eso puede semejante producto, como *ser organizado* que se *organiza a sí mismo*, ser llamado un *fin de la naturaleza*.

En un reloj, una parte es el instrumento del movimiento de las demás, pero una rueda no es la causa eficiente de la producción de las otras: una parte está ahí, ciertamente, en consideración de las demás, pero no mediante éstas. De aquí que la causa productora de aquél y

su forma no esté tampoco contenida en la naturaleza (de esa materia), sino fuera de ella, en un ser que puede actuar según ideas de un todo posible mediante su causalidad. De aquí que, así como una rueda en el reloj no produce otra rueda, tampoco un reloj puede producir otros relojes, utilizando para ello otra materia (organizándola); de aquí que no reponga por sí mismo las partes que le faltan, o remedie los defectos de la primera formación por medio de la ayuda de otras sucesivas o le mejore por sí mismo cuando cae en desorden: todo lo cual, en cambio, podemos esperarlo de la naturaleza organizada. —Un ser organizado, pues, no es meramente máquina, pues ésta no tiene más que fuerza *motriz*, B293 sino que posee en sí fuerza *formadora*, y tal, por cierto, que la comunica a las materias que no la tienen (las organiza), fuerza formadora que se propaga y que no puede ser explicada por la sola facultad del movimiento (el mecanismo)²⁶⁷.

Se dice demasiado poco de la naturaleza y de su facultad en los productos organizados cuando se la llama un *analogon del arte*, pues entonces se piensa el artista (ser racional) fuera de ella; más bien se organiza a sí misma y en cada especie de sus productos organizados, cierto que según un único ejemplar en el todo, pero, sin embargo, con convenientes divergencias, que la propia autoconservación, según las circunstancias, exige. Más se acerca uno quizá a esa propiedad impenetrable llamándola un *analogon de la vida*; pero entonces hace falta, o dotar a la materia como mera materia, con una propiedad (hilozoísmo) que contradice su ser, o aparejarle un principio extraño que *esté en comunidad* con ella (un alma), 3751 pero, entonces, si un producto semejante ha de ser un producto de la naturaleza, o bien se presupone ya materia organizada como instrumento de aquella alma, y entonces no se hace en lo más mínimo más concebible, o bien se deberá hacer del alma la artista de aquel edificio, y entonces se sustrae el producto a la naturaleza (la corporal). Hablando con exactitud, B294 la organización de la naturaleza no tiene, pues, nada de analógico con ninguna causalidad que nosotros conocemos.^{a268}

La belleza de la naturaleza, no siendo añadida a los objetos más que en relación con la reflexión sobre la intuición externa de los mismos, y, por tanto, sólo a causa de la forma de la superficie, puede con razón ser llamada un *analogon del arte*. Pero *perfección interna de la naturaleza*, tal

^a Se puede, a la inversa, por medio de los citados fines inmediatos de la naturaleza, aclarar cierto enlace que también, empero, se encuentra más en la idea que en la realidad. Así, en una transformación total recientemente emprendida de un gran pueblo en un Estado (nota 268), se ha utilizado con gran consecuencia la palabra *organización*, a menudo para designar la institución de magistraturas, etc., y hasta de todo el cuerpo del Estado. Pues cada miembro, desde luego, *tiene que ser* en semejante todo no sólo medio sino también, al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo y debe, a su vez, ser determinado por medio de la idea del todo, según su posición y su función.

como la poseen aquellas cosas que sólo son posibles como *finés de la naturaleza*, y que por eso se llaman seres organizados, no es pensable ni explicable según analogía alguna con una facultad física, es decir, de la naturaleza, conocida de nosotros; más aun, perteneciendo nosotros mismos, en el más amplio sentido, a la naturaleza, ni siquiera puede ser pensada tampoco mediante una analogía exactamente adecuada con el arte humano.

El concepto de una cosa como fin de la naturaleza en sí, no es, pues, un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero puede ser un concepto regulativo para la **B295** facultad de juzgar reflexionante que, según una lejana analogía con nuestra causalidad de acuerdo a fines en general, conduzca la investigación sobre objetos de esa especie y haga reflexionar sobre su fundamento supremo; esto último no, por cierto, para el conocimiento de la naturaleza o de aquel fundamento originario del mismo, sino más bien precisamente para el de esa misma facultad práctica de la razón en nosotros, con la cual consideramos en analogía la causa de aquella conformidad a fines.

Los seres organizados son, pues, los únicos en la naturaleza que, aunque se les considere por sí y sin una relación con otras cosas, deben, sin embargo, ser pensados posibles sólo como fines de la misma, y **[376]** que, por tanto, proporcionan, desde luego, al concepto de un *fin*, no de un fin práctico, sino de un fin de la *naturaleza*, una realidad objetiva, y por ella, para la ciencia de la naturaleza, el fundamento de una teleología, es decir, de un modo de enjuiciamiento de sus objetos según un principio particular tal, que introducirlo en la naturaleza sería, de otro modo, absolutamente ilegítimo (pues no se puede, de ninguna manera, ver *a priori* la posibilidad de semejante especie de causalidad).

§66. *Del principio de enjuiciamiento de la conformidad a fines interna en seres organizados*

Este principio, y, al mismo tiempo, su definición, dice: *un producto organizado de la naturaleza es **B296** aquel en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también medio*²⁶⁹. Nada en él es en balde, sin fin o atribuible a un ciego mecanismo de la naturaleza.

Este principio, ciertamente, según lo que lo ocasiona, se deduce de la experiencia, a saber, de aquella que es preparada metódicamente y se llama observación; pero como enuncia la universalidad y necesidad de semejante conformidad a fines, no puede descansar sólo en fundamentos de experiencia, sino que debe tener en su fundamento algún principio *a priori*,

aunque sólo sea regulativo, y aunque aquellos fines sólo estén en la idea del juzgante y no en causa alguna eficiente. Por eso puede llamarse el principio arriba citado una *máxima* del enjuiciamiento de la conformidad a fines interna de los seres organizados.

Es sabido que los que analizan las plantas y los animales para investigar su estructura y poder considerar los fundamentos de por qué y de para qué fin les son dadas semejantes partes, semejante posición y enlace de las partes y precisamente de esa forma interna, admiten como absolutamente necesaria aquella máxima de que nada hay *en vano* en aquellas criaturas, y le dan igual valor que al principio de la **doctrina** universal de la naturaleza de que *nada* ocurre por *acaso*. En realidad, no pueden desprenderse de ese principio teleológico, como no pueden desprenderse del físico universal, porque así **B297** como, abandonando este último, no quedaría experiencia alguna en general, de igual modo, abandonando el primer principio, no quedaría hilo alguno conductor para observación de una clase de cosas de la naturaleza, pensadas ya una vez teleológicamente bajo el concepto de los fines de la naturaleza.

[377] Pues ese concepto conduce a la razón a un orden de las cosas totalmente diferente del de un mero mecanismo de la naturaleza, que aquí ya no puede satisfacernos más. Una idea debe estar en el fundamento de la posibilidad del producto de la naturaleza. Pero como una idea es una unidad absoluta de la representación, mientras que la materia es una **diversidad** de las cosas, que no puede por sí proporcionar unidad alguna determinada de la composición, así, pues, si aquella unidad de la idea **tiene que servir** de fundamento de determinación *a priori* de una ley natural de la causalidad de una forma semejante de lo que esta compuesto, el fin de la naturaleza deberá se extendido a *todo* lo que hay en su producto. Pues si referimos una vez un efecto semejante en el *todo* a un fundamento de determinación suprasensible, por encima del ciego mecanismo de la naturaleza, debemos también enjuiciar ese efecto completamente según aquel principio, y no hay fundamento alguno para admitir que la forma de una cosa semejante depende aún, en parte, del segundo principio, pues entonces, por la mezcla de principios distintos no quedaría regla alguna segura del enjuiciamiento.

B298 Puede ser, por ejemplo, que en un cuerpo animal, algunas partes pueden ser concebidas como concreciones según leyes meramente mecánicas (pieles, huesos, pelos). Sin embargo, la causa que produce la materia conveniente para ellas, la modifica, la forma^a y la

^a «La forma» es un añadido de la 2ª y 3ª edición. (N. del T.)

deposita en sus sitios convenientes, **tiene que ser** siempre enjuiciada teleológicamente, de modo que todo en él **tiene que ser** considerado como organizado, y todo, en cierta relación con la cosa misma, es, a su vez, órgano.

§67. *Del principio del enjuiciamiento teleológico de la naturaleza en general, como sistema de los fines*

Anteriormente hemos dicho²⁷⁰ de la conformidad a fines *externa* de las cosas de la naturaleza, que no da derecho suficiente para considerarlas como fines de la naturaleza y emplearlas como fundamentos de explicación de su existencia, usando al mismo tiempo los efectos contingentemente conforme a fines de esos mismos fines de la naturaleza, en la idea, como fundamentos de su existencia según el principio de las causas finales. Así, los *ríos* que favorecen la comunidad entre los pueblos en el interior de las tierras; las *montañas* que contienen los manantiales, y, para tiempos sin lluvia, la provisión de nieve que los mantiene; la *inclinación*, igualmente, de los suelos, que conduce esas aguas y seca la tierra, [378] no por eso pueden tenerse en seguida por fines de la naturaleza; B299] porque esa figura de la superficie de la tierra, aunque era muy necesaria para la aparición y conservación del reino vegetal y animal, no tiene, sin embargo, en sí nada para cuya posibilidad se vea uno obligado a admitir una causalidad según fines. Lo mismo, precisamente, puede decirse de las plantas que el ser humano usa para sus necesidades o su regocijo; de los animales, como el camello, el buey, el caballo, el perro, etcétera, que el ser humano puede usar de mil maneras, en parte como alimento, en parte para su servicio, y de los cuales no puede casi nunca prescindir. En cosas que no hay motivo de considerar en sí como fines, la relación externa no puede ser enjuiciada como conforme a fines más que hipotéticamente.

Enjuiciar una cosa, por causa de su forma interna, como fin de la naturaleza es algo totalmente distinto de considerar la existencia de esa cosa como fin de la naturaleza. Para la última afirmación necesitamos no sólo el concepto de un fin posible, sino el conocimiento del fin final (*scopus*) de la naturaleza, lo cual requiere una relación de ésta con algo suprasensible, relación que sobrepuja, con mucho, todo nuestro conocimiento teleológico de la naturaleza, pues el fin de la existencia de la naturaleza misma **tiene que ser** buscado más allá de la naturaleza. La forma interna de una simple hierba puede demostrar suficientemente, para nuestra facultad

humana de enjuiciamiento, su posible según la regla de los fines. Pero si se sale de aquí y se considera sólo B300 el uso que de ella hacen otros seres naturales, si se abandona la contemplación de la organización interna y se considera sólo las relaciones externas conforme a fines, por ejemplo, la necesidad de la hierbas para el ganado, de éste para el ser humano como medio de existencia, y si no se ve por qué sea necesario que existan seres humanos (pregunta a la cual, si se tiene en el pensamiento, por ejemplo, los habitantes de Nueva Holanda²⁷¹ o los de la Tierra del Fuego, no sería tan fácil contestar), así no se llega a fin categórico alguno, sino que toda esa relación conforme a fines descansa en una condición que hay siempre que poner más allá y que, como incondicionada (la existencia de una cosa como fin final), yace totalmente fuera de la consideración físico-teleológica del mundo. Pero, entonces, una cosa semejante no es tampoco fin de la naturaleza, pues no se la puede considerar (a toda su especie) como producto de la naturaleza.

Es entonces sólo la materia, en cuanto está organizada, lleva consigo necesariamente el concepto de sí misma como un fin de la naturaleza, porque esa su forma específica es al mismo tiempo producto de la naturaleza. Pero ese concepto [379] conduce necesariamente a la idea de la naturaleza entera, como un sistema según la regla de los fines, a cuya idea, todo mecanismo de la naturaleza, según principios de la razón (para ensayar el fenómeno de la naturaleza con respecto a ella)²⁷², tiene que ser subordinado. Como meramente subjetivo, es decir, como máxima, le pertenece el principio siguiente de la razón: Todo en el mundo es bueno para algo, B301 nada en él es en vano. Y por el ejemplo que la naturaleza da en sus productos orgánicos, se encuentra uno autorizado, y hasta invitado, a no esperar de ella y de sus leyes nada que no sea en su totalidad conforme a fines.

Se comprende que este no es un principio para la facultad de juzgar determinante, sino sólo para la reflexionante, que es regulativo y no constitutivo, y que por él recibimos sólo un hilo conductor para considerar, según un nuevo orden de leyes, las cosas de la naturaleza en relación con un fundamento de determinación que ya está dado, y para ampliar los conocimientos sobre la naturaleza según otro principio, a saber, el de las causas finales, sin dañar, sin embargo, al del mecanismo de su causalidad. Además, por esto no se decide de ningún modo si algo que enjuicamos según aquel principio es *intencionalmente* fin de la naturaleza, si las hierbas existen para el buey o la oveja, y si éstos existen, con las otras cosas de la naturaleza, para los seres humanos. Es bueno considerar también bajo ese aspecto las cosas mismas que no son

desagradables y, en ciertas relaciones particulares, contrarias a fines para nosotros. Así, podría, por ejemplo, decirse: el parásito que molesta a los seres humanos en sus trajes, en los cabellos, en las camas, es, según una sabia disposición natural, un impulsor para la limpieza, la cual por sí es ya un medio importante para la conservación de la salud. O, bien, los mosquitos y otros insectos que pican, **B302** al hacer tan penosos para los salvajes los desiertos de América, son otros tantos agujijones de la actividad que incitan a esos seres humanos jóvenes a desviar los pantanos, aclarar los espesos bosques que retienen el paso del viento, y también, edificando el suelo, hacer al mismo tiempo más sana su morada. Aquello mismo que le parece al ser humano ser contra natura, en su organización interna, da, cuando se considera de esa manera, una visión entretenida, a veces instructiva, en un orden **teleológico de las cosas** sin un principio semejante. Así como algunos juzgan que la solitaria es dada al ser humano o al animal en donde mora, como compensación, por decirlo así, de alguna falta en sus órganos de la vida, **[380]** de igual modo preguntaría yo si los sueños (sin los cuales no se duerme nunca, aunque sólo rara vez puedan recordarse) no pueden ser una disposición de la naturaleza conforme a fines, puesto que sirven, en el relajamiento de todas las fuerzas corporales motrices para mover interiormente los órganos de la vida, por medio de la imaginación y de la gran actividad de la misma (que, en este estado, las más de las veces asciende hasta el afecto²⁷³), de tal modo que, cuando el estómago está lleno y ese movimiento es tanto más necesario, juega comúnmente por la noche, durmiendo, con mayor vivacidad: por consiguiente, sin esa fuerza internamente **B303** motriz y sin esa intranquilidad fatigosa de que nos quejamos en sueños (y que, en realidad, quizá sean remedios), el dormir, aun en estado de salud, sería enteramente un completo apagarse de la vida²⁷⁴.

También la belleza de la naturaleza, es decir, su concordancia con el libre juego de nuestras facultades de conocer en la aprehensión y enjuiciamiento de sus fenómenos, puede, de ese modo, ser considerada como una conformidad a fines objetiva de la naturaleza en su totalidad como sistema en donde el ser humano es un miembro, si es que ya una vez nos ha autorizado el enjuiciamiento teleológico de la misma por medio de los fines naturales que nos proporcionan los seres organizados, para llegar a la idea de un gran sistema de los fines de la naturaleza. Podemos considerar como un favor^a que la naturaleza nos ha hecho el que haya esparcido con

^a En la parte estética se dijo: *miramos la naturaleza bella con favor*, al experimentar en su forma una satisfacción totalmente libre (desinteresada). Pues en este mero juicio de gusto no se toma en modo alguno en consideración el fin para el cual esas bellezas de la naturaleza existen: si es para despertar en nosotros un placer, o es sin relación

tanta abundancia belleza y encanto, además de utilidad, y podemos amarla por ello, así como considerarla con respeto, a causa de su inconmensurabilidad, B304 y sentirnos ennoblecidos nosotros mismos en esa consideración: completamente como si la naturaleza hubiera levantado y adornado su magnífico escenario propiamente con esa intención.

Lo que en este párrafo queremos decir no es más que esto: cuando ya hemos descubierto en la naturaleza una facultad de producir productos que no pueden ser pensados por nosotros más que según el concepto de las causas finales, vamos más lejos, y aquellos productos (o su relación, 381] aunque conforme a fines) que no hacen precisamente necesario el buscar, por encima del mecanismo de las causas ciegamente eficientes, otro principio para su posibilidad, los podemos, sin embargo, enjuiciar como pertenecientes a un sistema de los fines, porque la primera idea, en lo que concierne a su fundamento nos conduce ya más allá del mundo de los sentidos, y la unidad del principio suprasensible tiene que ser considerada como válida del mismo modo, no sólo para ciertas especies de seres de la naturaleza, sino para el todo de la naturaleza como sistema.

§68. *Del principio de la teleología como principio interno de la ciencia de la naturaleza*

Los principios de una ciencia son: o internos a ella, y se llaman *domesticos* (*principia domestica*), o están fundados en conceptos que sólo pueden encontrar lugar fuera de ella, y son entonces principios *extranjeros* (*peregrina*). Las ciencias B305 que contienen estos últimos ponen en el fundamento de sus enseñanzas proposiciones auxiliares (*lemmata*), es decir, toman prestado de otra ciencia algún concepto, y con él un fundamento de ordenación²⁷⁵.

Cada ciencia es por sí un sistema, y no basta construir en ella según principios, es decir, proceder técnicamente, sino que hace falta proceder con ella también arquitectónicamente, como un edificio que existe por sí, y tratarla, no como una dependencia y como una parte de otro edificio, sino como un todo por sí, aunque después se puede establecer un tránsito de éste o aquél, o recíprocamente.

alguna con nosotros como fines. En un juicio teleológico, empero, atendemos también a esa relación, y aquí podemos ver *como favor de la naturaleza* el que haya querido ser para nosotros promotora de cultura mediante la disposición de tantas configuración bellas.

Así, pues, cuando para la ciencia de la naturaleza, y en su contexto, se introduce el concepto de Dios para hacerse explicable la conformidad a fines en la naturaleza, y esta conformidad a fines, a su vez, se usa después para demostrar que hay un Dios, en ninguna de las dos ciencias hay consistencia interna, y un dialelo²⁷⁶ engañador lleva ambas a la inseguridad, porque dejan sus límites penetrarse unos en otros.

La expresión de un fin de la naturaleza previene ya contra esa confusión suficientemente, para que la ciencia de la naturaleza y la ocasión que ella da para el enjuiciamiento teleológico de sus objetos, no se mezcle con la consideración de Dios, y, por tanto, con la deducción *teológica*; y no se debe considerar como B306 insignificante el que se confunda aquella expresión [382] con la de un fin divino en la ordenación de la naturaleza, o que se use la última como más conveniente y más adecuada a un alma piadosa, porque, al fin, se hayan de venir a deducir aquellas formas conforme a fines en la naturaleza, de un sabio autor del mundo, sino que hay que limitarse con cuidado y modestia a la expresión que dice exactamente sólo lo que sabemos, es decir, a la expresión de un fin de la naturaleza. Pues aun antes de preguntar por la causa de la naturaleza misma, encontramos en la naturaleza y en el curso de su producción, semejantes productos, producidos en ella según leyes conocidas de la experiencia, según las cuales la ciencia de la naturaleza debe enjuiciar sus objetos y, por tanto, también debe buscar en ella misma la causalidad de aquellos según la regla de los fines. Por eso no debe esa ciencia saltar por encima de sus límites para introducir en sí misma, como principio peculiar, aquello a cuyo concepto ninguna experiencia puede ser adecuada, aquello en donde sólo hay derecho a aventurarse después de haber completado la ciencia de la naturaleza.

Las cualidades de la naturaleza que se dejan demostrar *a priori*, y pueden, por tanto, considerarse, según su posibilidad, a partir de principios universales sin ayuda alguna de la experiencia, llevan, es cierto, consigo una conformidad a fines técnica, pero no pueden, sin embargo, pese a ser absolutamente necesarias, contarse en la teleología de la naturaleza como método perteneciente a la física para resolver los problemas de la misma. B307 Las analogías aritméticas y geométricas, así como también las leyes mecánicas universales, por muy extraña y admirable que nos pueda parecer la reunión en ellas de diferentes reglas, al parecer totalmente independientes unas de otras, en un principio, no por eso contienen pretensión alguna de ser fundamentos teleológicos de explicación en la física; y aunque merecen ser traídas también a consideración en la teoría universal de la conformidad a fines de las cosas de la naturaleza en

general, sin embargo, esa **teoría** de la conformidad a fines tendría que pertenecer a otra parte, a saber, a la metafísica, y no constituiría principio alguno interno de la ciencia de la naturaleza; mientras que, en las leyes empíricas de los fines de la naturaleza en seres organizados no sólo es permitido, sino también inevitable, el usar el *modo de enjuiciamiento* teleológico como principio de la **doctrina** de la naturaleza en consideración de una peculiar clase de sus objetos.

Ahora bien, la física, para mantenerse exactamente dentro de sus límites, hace abstracción totalmente de la cuestión de si los fines de la naturaleza son *intencionales* o *inintencionales*, pues eso sería mezclarse en un asunto extraño [383] (a saber, el de la metafísica). Hay objetos que son única y solamente *explicables* según leyes de la naturaleza que no podemos pensar más que teniendo la idea de los fines como principio, objetos internamente *cognoscibles*, de esa manera, según su forma interna, **B308** con eso basta. Así, pues, para no hacerse siquiera sospechoso de la menor pretensión injusta, como sería la de mezclar entre nuestros fundamentos de conocimiento algo que no pertenece a la física, a saber, una causa sobrenatural, se habla ciertamente de la naturaleza en la teleología, como si la conformidad a fines en ella fuera intencional, pero al mismo tiempo de tal suerte que se atribuye a la naturaleza, es decir, a la materia, esa intención, por donde (puesto que aquí no puede haber mala comprensión, no atribuyéndose por sí misma intención alguna, en la propia significación de la palabra a una materia sin vida) se viene a mostrar que esa palabra, aquí, significa sólo un principio de la facultad de juzgar reflexionante y no de la determinante, y así, pues, no debe introducir ningún fundamento particular de la causalidad, sino que añade, sólo para el uso de la razón, otra clase de investigación que la que se hace según leyes mecánicas, para completar la insuficiencia de las últimas, incluso en la indagación empírica de todas las leyes particulares de la naturaleza. Por eso en la teleología, en cuanto es referida a la física, se habla con razón, de la sabiduría, la economía, la previsión, la generosidad de la naturaleza, sin por ello hacer de ésta un ser inteligente (porque eso sería absurdo), pero también sin atreverse a asentar por encima de ella otro ser inteligente como artífice, pues **B309** eso sería desmedido;^a sino que, por ello, debe tan sólo indicarse una clase de causalidad de la naturaleza, según una analogía con la nuestra, en el uso técnico de la razón, para

^a La palabra alemana desmedido (*Vermessen*) es una palabra buena y llena de significado. Un juicio en el cual se olvida uno de evaluar la medida de longitud de las propias fuerzas (del entendimiento), puede a veces parecer muy comedido, y, sin embargo, tiene grandes pretensiones y es desmedido. De esa clase son la mayoría de los juicios en donde se pretende alzar la sabiduría divina, atribuyéndole, en las obras de la creación y de la conservación, intenciones que propiamente no deben honrar más que la propia sabiduría del que razonador.

tener ante los ojos la regla según la cual ciertos productos de la naturaleza deben ser investigados.

Pero ¿por qué la teleología, ordinariamente, no constituye una parte propia de la ciencia teórica de la naturaleza, sino que es referida a la teología como propedéutica o tránsito? Eso ocurre para [384] mantener de tal modo el estudio de la naturaleza según su mecanismo en el dominio de lo que podemos someter a nuestra observación o a los experimentos, que podamos nosotros mismos producirlo como la naturaleza, al menos según la similitud de las leyes, pues sólo se concibe completamente la que se puede hacer y llevar a cabo según conceptos. Pero la organización, como fin interno de la naturaleza, sobrepuja infinitamente toda capacidad de una exhibición similar a través del arte, y, en lo que concierne a disposiciones de la naturaleza externa y tenidas por conforme a fines (por ejemplo, viento, lluvia, etcétera), la física, si bien considera el mecanismo de ellas, en cambio, no puede en modo alguno exponer su relación a fines, en cuanto esto tiene que ser una condición perteneciente necesariamente a la causa, porque esta necesidad del enlace concierne totalmente a la relación de nuestros conceptos y no la cualidad de las cosas.

[385] B311 SEGUNDA DIVISIÓN

DIALÉCTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLÓGICA

§69. *Qué sea una antinomia de la facultad de juzgar*

La facultad de juzgar *determinante* no tiene por sí principios algunos que funden *conceptos de objetos*. No es ninguna autonomía, pues sólo *subsume*, bajo leyes o conceptos dados como principios. Precisamente por eso no está expuesto a ningún peligro de antinomia propia y a ninguna oposición de sus principios. Así, la facultad de juzgar trascendental, que contenía las condiciones para subsumir bajo categorías, no era por sí *nomotética*²⁷⁷, sino que sólo indicaba las condiciones de la intuición sensible, bajo las cuales a un concepto dado, como ley del entendimiento, le puede ser dada realidad (aplicación), cosa sobre la cual no podía nunca caer con ella misma en desacuerdo (al menos, según los principios²⁷⁸).

B312 Solamente la facultad de juzgar *reflexionante* debe subsumir bajo una ley que no está aún dada, y que es, pues, en realidad, sólo un principio de la reflexión sobre objetos, para la

cual carecemos por completo, objetivamente, de una ley o de un concepto del objeto, que sea suficiente como principio de los casos que se presentan. Ahora bien, como no puede ser permitido uso alguno de las facultades de conocimiento, sin principios, en tales casos, la facultad de juzgar reflexionante deberá servirse a sí misma de principio; y como éste, entonces, no es objetivo, y no puede poner por debajo fundamento alguno de conocimiento del objeto suficiente para la intención, **tiene que servir** de principio meramente subjetivo para el uso conforme a fines de las facultades de conocimiento, a saber, reflexionar sobre una clase de objetos. Así, pues, en relación con tales casos, la facultad de juzgar reflexionante tiene sus máximas, y por cierto necesarias, para el conocimiento de las leyes de la **[386]** naturaleza en la experiencia, para alcanzar conceptos por medio de las mismas, aunque ellos deban ser conceptos de la razón, si es que aquella facultad necesita absolutamente de éstos para tan sólo tomar conocimiento de la naturaleza según leyes empíricas. —Ahora bien, entre esas máximas necesarias de la facultad de juzgar reflexionante puede darse un conflicto y, por tanto, una antinomia. En ella se funda una dialéctica que cuando cada una de las máximas que se encuentran en conflicto, tiene su fundamento en la naturaleza de las facultades de conocimiento, puede ser llamada una dialéctica natural, **B313** y una apariencia inevitable que se debe despejar y resolver en la crítica para que no engañe.

§70. *Representación de esa antinomia*

En cuanto la razón se ocupa de la naturaleza como conjunto de los objetos de los sentidos externos, puede fundarse en leyes que el entendimiento mismo, en parte, prescribe *a priori* a la naturaleza, y en parte puede extender indefinidamente lejos, por medio de las determinaciones empíricas que en la experiencia se presentan. Para la aplicación de la primera clase de leyes, a saber, las leyes *universales* de la naturaleza material en general, la facultad de juzgar no necesita ningún principio particular de la reflexión, pues ahí es ella determinante, porque un principio objetivo le es dado por medio del entendimiento. Pero en lo que se refiere a las leyes particulares, que pueden ser conocidas sólo por medio de la experiencia, puede haber en ellas, tan gran **diversidad** y desigualdad, que la facultad de juzgar se vea obligada a servirse a sí misma de principio para, aun sólo en los fenómenos de la naturaleza, buscar y acechar una ley, ya que la necesita como hilo conductor, si es que ha de esperar por lo menos, un conocimiento conexo de

la experiencia según una general conformidad de la naturaleza a leyes, o sea, la unidad de la misma según leyes empíricas. Ahora bien, en esa unidad contingente de las B314 leyes particulares puede ocurrir que la facultad de juzgar, en su reflexión, parta de dos máximas, una que el mero entendimiento *a priori* le proporciona y otra que es ocasionada por experiencias particulares que ponen a la razón en juego para instaurar, según un principio determinado, el enjuiciamiento de la naturaleza corporal y de sus leyes. Se encuentra después, en esto, que esas dos máximas diferentes no parecen poder coexistir una al lado de otra; [387] por tanto se produce una dialéctica que induce a error a la facultad de juzgar en el principio de su reflexión.

La *primera máxima* de la misma es la *tesis*: toda producción de cosas materiales y de sus formas tiene que ser enjuiciada como posible según leyes meramente mecánicas.

La *segunda máxima* es la *antítesis*: Algunos productos de la naturaleza material no pueden ser enjuiciados como posibles sólo según leyes meramente mecánicas (su enjuiciamiento exige una ley de la causalidad totalmente distinta, a saber, la de las causas finales).

Si ahora, a esos principios, regulativos para la investigación, se les transformase en constitutivos²⁷⁹ de la posibilidad de los objetos mismos, dirían así:

Tesis: Toda producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas.

B315 *Antítesis*: Alguna producción de las mismas no es posible según leyes meramente mecánicas.

En esta última cualidad, o sea, como principios objetivos para la facultad de juzgar determinante, se contradirían una a otra, y, por tanto, una de ambas proposiciones necesariamente sería falsa; pero entonces sería, no una antinomia de la facultad de juzgar, sino un conflicto en la legislación de la razón. Pero la razón no puede demostrar ni una ni otra de esas dos proposiciones fundamentales, porque no podemos tener principio alguno *a priori* determinante de la posibilidad de las cosas según leyes meramente empíricas de la naturaleza.

Pero, en cambio, en lo que se refiere a la máxima primeramente citada de un facultad de juzgar reflexionante, esa no contiene, en realidad, contradicción alguna, pues cuando digo: Todo suceso en la naturaleza material y, por tanto también todas las formas, *debo enjuiciarlas*, en lo que concierne a su posibilidad, como productos de la naturaleza según leyes meramente mecánicas, no digo con ello: *ellos son posibles* sólo de ese modo (como exclusión de toda otra especie de causalidad), sino que eso quiere decir tan sólo que *debo* siempre *reflexionar* sobre aquellos sucesos *según el principio* del mero mecanismo de la naturaleza, y, por tanto,

desentrañar ese principio tan lejos como pueda, pues sin ponerlo en el fundamento de la investigación no puede haber propiamente conocimiento alguno de la naturaleza. Ahora bien, esto no impide a la segunda máxima, en ocasiones pasajeras, a saber, en algunas formas de la naturaleza (y, con ocasión de éstas, incluso en la naturaleza entera), reflexionar sobre ellas y buscar un principio [388] totalmente diferente del de la explicación de la naturaleza según el mecanismo, de la misma, a saber, el principio de las causas finales, pues no por eso es suprimida la reflexión según la primera máxima, sino que más bien se incita a seguirla todo lo que se pueda. No se dice, por eso, tampoco que, según el mecanismo de la naturaleza, aquellas formas no serían posibles; sólo se afirma que la *razón humana*, siguiendo la máxima del mecanismo, no podrá nunca descubrir el menor fundamento de lo que constituye lo específico de un fin de la naturaleza aunque sí otros conocimientos de leyes de la naturaleza, con lo cual no se sabrá de cierto si no en el fundamento interno de la naturaleza misma, desconocido por nosotros, en enlace físico-mecánica y el enlace de fines no podrá estar conectados, en las mismas cosas en un principio; mas nuestra razón no está en estado de unirlos en uno semejante, y la facultad de juzgar, por tanto, como facultad de juzgar *reflexionante* (a partir de un fundamento subjetivo), y no como *determinante* (por consecuencia de un principio objetivo de la posibilidad de las cosas en sí), se ve obligada a pensar, para ciertas formas en la naturaleza, como fundamento de su posibilidad, otro principio que el del mecanismo de la naturaleza.

B317 §71. *Preparación para la solución de la antinomia anterior*

No podemos, de ninguna manera, demostrar la imposibilidad de la producción de los productos organizados de la naturaleza por el mero mecanismo de la naturaleza, porque no podemos considerar, según su fundamento interno, la infinita **diversidad** de las leyes particulares de la naturaleza, que son para nosotros contingentes, porque son sólo empíricamente conocidas, ni podemos, pues, de ningún modo, alcanzar el principio interno, totalmente suficiente, de la posibilidad de una naturaleza (el cual está en lo suprasensible). Si, pues, la facultad productiva de la naturaleza es suficiente, tanto para lo que enjuicamos como formado y enlazado según la idea de fines, como para aquello para lo cual creemos necesitar sólo una esencia mecánica de la naturaleza y si, en realidad para las cosas como fines propios de la naturaleza hubiera un fundamento (y así tenemos necesariamente que enjuiciarlas), una especie de causalidad

originaria, totalmente distinta, que no puede ser contenida, de ningún modo, en la naturaleza material o en su sustrato inteligible, y que es, a saber, la de un entendimiento arquitectónico: [389] Sobre eso, nuestra razón, que está estrechísimamente limitada, en consideración al concepto de causalidad, cuando ha de ser especificado *a priori*, no puede darnos absolutamente información alguna. Pero que, con respecto a nuestra facultad de B318 conocer, el mero mecanismo de la naturaleza no puede tampoco proporcionar fundamento de explicación alguno para la producción de seres organizados, es también algo, indudablemente, cierto. *Para la facultad de juzgar reflexionante* es, pues, un principio completamente así revelado de las cosas según causas finales, tiene que ser pensada una causalidad diferente del mecanismo, a saber, la causalidad de una causa (inteligente) del mundo que actúa según fines: por muy precipitado e indemostrable que pudiera ser este principio *para la facultad de juzgar determinante*. En el primer caso es una simple máxima de la facultad de juzgar; en ella, el concepto de aquella causalidad es una mera idea en la cual no se emprende la tarea de atribuir, de ningún modo, realidad, sino que sólo se usa como hilo conductor de la reflexión, que además permanece siempre abierta para todo fundamento de explicación mecánico, y no se pierde saliendo del mundo de los sentidos; en el segundo caso sería un principio objetivo que la razón prescribiría, y al que la facultad de juzgar determinante debería someterse, con lo cual esta por encima del mundo de los sentidos, se pierde en el exceso y quizá fuere conducida al error.

Toda la apariencia de una antinomia entre las máximas del modo de explicación propiamente físico (mecánico) y el teleológico (técnico), descansa, pues, en que se confunde un principio de la facultad de juzgar reflexionante con uno de la determinante y la *autonomía* de la primera (que vale sólo subjetivamente para nuestro uso de la B319 razón, en consideración de las leyes particulares de la experiencia) con la *heteronomía* de la otra, que debe regirse según las leyes (universales o particulares) dadas por el entendimiento.

§72. De los diferentes sistemas sobre la conformidad a fines de la naturaleza

Nadie ha puesto en duda la justeza del principio de que sobre ciertas cosas de la naturaleza (seres organizados) y su posibilidad, debe enjuiciarse según el concepto de causas finales, aun en el caso de que sólo se pida un *hilo conductor* para llegar a conocer su cualidad por medio de la observación, sin alzarse a la investigación de su origen primero. [390] La cuestión puede, pues,

ser tan sólo: si ese principio es válido sólo subjetivamente, es decir, si es una mera máxima de nuestra facultad de juzgar, o si es un principio objetivo de la naturaleza, según el cual, además de su mecanismo (según meras leyes del movimiento), la naturaleza posee otra clase de causalidad, a saber, la de las causas finales, entre las cuales, aquéllas (las fuerzas de movimiento) sólo estarían como causas intermedias.

Ahora bien, esa cuestión o tarea podría dejarse sin decidir y sin resolver para la especulación, porque si nos contentamos con la última, dentro de los límites del mero conocimiento de la naturaleza, tenemos bastante con B320 aquellas máximas, para estudiar la naturaleza y buscar sus secretos más recónditos tan lejos como alcancen las fuerzas humanas. Hay, pues, una cierta sospecha de nuestra razón, o, por decirlo así, una seña que la naturaleza nos hace, de que, por medio de aquel concepto de causas finales, podríamos pasar por encima de la naturaleza y enlazarla ella misma con el punto supremo en la serie de las causas, si abandonásemos la investigación de la naturaleza (aunque en ella no hayamos llegado aún lejos), o al menos la suspendiésemos durante algún tiempo, y tratásemos, antes de reanudarla, de enterarnos adónde conduce aquel extraño en la ciencia de la naturaleza, a saber, el concepto de los fines de la naturaleza.

Aquí debiera ahora, desde luego, tornarse aquella máxima indiscutida en una tarea, que abre un amplio campo para las discusiones: de si el enlace de fines en la naturaleza *demuestra* un modo particular de la causalidad en la misma, o de si, considerado en sí y según principios objetivos, no es más bien idéntico con el mecanismo de la naturaleza o, lo que es igual, descansa en uno y el mismo fundamento, aunque, por estar este mecanismo, en varios productos de la naturaleza, a menudo, profundamente escondido para nuestra investigación, ensayamos un principio subjetivo, a saber, el del arte, es decir, el de la causalidad según ideas, para, según la analogía atribuirlo a la naturaleza, ayuda que nos sale bien en muchos casos, pero en otros parece no tener éxito y en ninguno, empero, nos autoriza para introducir en la ciencia de la naturaleza un modo de producción de efecto particular B321 diferente de la causalidad, según leyes meramente mecánicas de la naturaleza. Llamando técnica al proceder (la causalidad) de la naturaleza, a causa de lo semejante a fines que en sus productos encontramos, vamos a dividirla en *intencional (technica intencionalis)* y *inintencional (technica naturalis)*. La primera debe significar que la facultad produc[391]tiva de la naturaleza según causas finales, tiene que ser tenida por un modo particular de la causalidad; la segunda, que en el fondo es totalmente idéntica al mecanismo de la

naturaleza, y que la coincidencia contingente con nuestros conceptos de arte y sus reglas, como condición meramente subjetiva para enjuiciarla, es falsamente interpretada como un modo particular de la producción natural.

Si ahora hablamos de los sistemas de la explicación de la naturaleza en consideración a las causas finales, hay que notar bien que todos ellos discuten dogmáticamente, es decir, sobre principios objetivos de la posibilidad de las cosas, por medio de causas que producen efectos intencionalmente o puramente inintencionalmente, pero no sobre la máxima subjetiva, para simplemente juzgar sobre la causa de semejantes productos conforme a fines; en este último caso, principios *disparis* podrían, sin embargo, ser unidos, mientras que en el primero principios *contradictoria-opuestos*, pueden suprimirse y no coexistir uno junto a otro.

Los sistemas, en consideración de la técnica de la naturaleza, es decir, de su fuerza productiva según la regla de los fines, son dos: el *idealismo* o el *realismo* de los fines de la naturaleza. El primero es la afirmación de que toda conformidad a fines de la naturaleza es *inintencional*; el segundo que alguna de esa conformidad a fines (en los seres organizados) es *intencional*, de lo cual, pues, podría extraerse la consecuencia, fundada como hipótesis, de que la técnica de la naturaleza, también en lo que se refiere a todos los demás productos de la misma con relación al todo de la naturaleza, es intencional, es decir, un fin.

1° El *idealismo* de la conformidad a fines (entiendo aquí siempre la objetiva) es, o bien, el de la *casualidad* o el de la *fatalidad* de la determinación de la naturaleza en la forma conforme a fines de sus productos. El primer principio se refiere a la relación de la materia con el fundamento físico de su forma, a saber, las leyes del movimiento; el segundo, a su relación con el fundamento *hiperfísico* y de la naturaleza entera. El sistema de la *casualidad* atribuido a Epicuro o a Demócrito²⁸⁰, es, literalmente tomado, tan manifiestamente absurdo, que no puede detenernos; en cambio, el sistema de la *fatalidad* (cuyo creador se dice es Espinosa²⁸¹, aunque, según todas las apariencias, es mucho más antiguo), que apela a algo suprasensible, **B323** adonde, por tanto, nuestra mirada no alcanza, no es tan fácil de refutar, porque su concepto del ser originario no puede comprenderse de ninguna manera. Sin embargo, hay de claro que en él la relación final en el mundo **tiene que ser** admitida como inintencional **[392]** (porque es deducida de un ser primero, pero no de su entendimiento; por tanto, de ninguna intención del mismo, sino de la necesidad de su naturaleza y de la unidad del mundo que de ella proviene), y, por tanto, el fatalismo de la conformidad a fines es al mismo tiempo un idealismo de la misma.

2° El *realismo* de la conformidad a fines de la naturaleza es también o físico, o hiperfísico. El *primero* funda los fines de la naturaleza en el análogo de una facultad que actúa, según intención, en la *vida de la materia* (en ella misma, o también por medio de un principio interno, vivificador, un alma del mundo), y, se llama *hilozoísmo*²⁸². El *segundo* los deriva del fundamento originario del universo, como un ser inteligente (originariamente vivo) que produce con intención: es el *teísmo*.^a

B324 §73. *Ninguno de los sistemas anteriores logra lo que pretende*

¿Qué quieren todos esos sistemas? Quieren explicar nuestros juicios teleológicos sobre la naturaleza, procediendo para ello del modo siguiente: una parte niega la verdad de aquellos juicios, y los explica, por tanto, como un idealismo de la naturaleza (representada como arte); la otra parte los reconoce, y promete exponer la posibilidad de una naturaleza según la idea de las causas finales.

1° Los sistemas que defienden el idealismo de las causas finales en la naturaleza, admiten, por una parte, ciertamente, en el principio de las mismas una causalidad según leyes de movimiento (mediante la cual las cosas de la naturaleza existen conforme a fines), pero niegan en esa causalidad la *intencionalidad*, es decir, **[393]** que sea determinada intencionalmente a esa su producción conforme a fines, o, con otras palabras, que un fin sea la causa. Este es el modo de explicación de *Epicuro*, según el cual se niega totalmente la diferencia entre una técnica de la naturaleza y la mera mecánica, y se admite el ciego azar como fundamento de explicación, no sólo para la concordancia de los productos crea**B325**dos con nuestros conceptos del fin y por ende para la técnica, sino también para la determinación de las causas de esa producción según leyes del movimiento y, por tanto, la mecánica de las mismas. Así, pues, no se explica nada, ni siquiera la apariencia en nuestro juicio teleológico, y, por tanto, el supuesto idealismo en él mismo no es expuesto de ningún modo.

^a Aquí se ve que en la mayoría de las cosas especulativas de la razón pura, en lo que se refiere a afirmaciones dogmáticas, las escuelas filosóficas han ensayado generalmente todas las soluciones que son posibles sobre cierta cuestión. Así, sobre la conformidad a fines de la naturaleza, se ha ensayado: o la *materia sin vida*, o un *dios sin vida*, o una *materia viviente*, o también un *dios viviente*. No nos queda a nosotros **B324** nada más que, si fuera necesario, prescindir de todas esas afirmaciones objetivas y examinar nuestro juicio críticamente, sólo en relación con nuestras facultades de conocer, para proporcionar a su principio la validez de una máxima, si no dogmática, suficiente, para un uso seguro de la razón.

Por otra parte, *Espinosa* quiere dispensarnos de toda pregunta sobre el fundamento de la posibilidad de los fines de la naturaleza y quitar a esta idea toda realidad, considerándolos, en general, no como productos, sino como accidentes inherentes a un ser originario, y atribuyendo a este ser, como sustrato de aquellas cosas de la naturaleza, no causalidad, en consideración de las mismas, sino solamente subsistencia, y (por causa de la incondicionada necesidad de ese ser y de todas las cosas de la naturaleza, como accidentes inherentes a él) asegurando, sí, a las formas de la naturaleza la unidad del fundamento que es exigible para toda conformidad a fines, pero al mismo tiempo suprimiendo la contingencia de las mismas, sin la cual no puede ser pensada ninguna *unidad* de fines, y con ella quitando todo lo *intencional*, así como todo entendimiento, al fundamento originario de las cosas de la naturaleza.

El espinosismo, empero, no lleva a cabo lo que quiere. Quiere dar un fundamento de explicación del enlace de fines (que no niega) de las cosas de la naturaleza, y cita sólo la unidad de la sustancia a que todas son inherentes. Pero, aun admitiéndole esa manera de existir para los seres del mundo, sin embargo, no por eso esa unidad ontológica es en seguida *unidad de fin* y hace ésta en modo alguno concebible. Esta última es, en efecto, una muy particular especie de unidad que no sale en modo alguno del enlace de las cosas (seres del mundo) en un sujeto (el ser originario), sino que lleva consigo completamente la relación a una *causa* poseedora de entendimiento; y aun cuando se reunieran todas esas cosas en un sujeto simple, sin embargo, nunca presentarían relación de fin, mientras en ellas no se piense, en primer lugar, *efectos* internos de la sustancia como de una *causa*, y en segundo lugar como causa *mediante su entendimiento*. Sin estas condiciones formales, toda unidad es mera necesidad de la naturaleza, y si es atribuida, sin embargo, a cosas que nos [394] representamos unas fuera de otras, ciega necesidad; pero si se quiere llamar conformidad a fines de la naturaleza lo que la escuela²⁸³ llama la perfección trascendental de las cosas (en relación con su propio ser), según la cual todas las cosas tienen en sí todo lo que se exige para ser lo que son y no otra cosa, entonces es esto un juego de niños con palabras, en lugar de conceptos. Pues si todas las cosas deben ser pensadas como fines, es decir, que ser una cosa y ser un fin es idéntico, entonces no hay, en el fondo, nada que merezca particularmente ser representado como fin.

[B327] De aquí se ve bien que *Espinosa*, al reducir nuestros conceptos de lo conforme a fines en la naturaleza a la conciencia de nosotros mismos en un ser que todo lo abraza (y, sin embargo, al mismo tiempo simple), y al buscar aquella forma sólo en la unidad de ese ser, debió

tener la intención de afirmar, no el realismo, sino sólo el idealismo de la conformidad a fines de la misma, pero no podía realizarlo, porque la mera representación de la unidad del substrato no puede realizar ni siquiera la idea de una conformidad a fines, ni siquiera no inintencional.

2º Los que no sólo afirman el *realismo* de los fines de la naturaleza, sino piensan también en explicarlo, creen poder considerar un modo especial de la causalidad, a saber, la de causas que proceden intencionalmente al menos según su posibilidad; si no, no podrían emprender la tarea de querer explicarlas. Pues para que tenga derecho aun sólo a formularse, incluso la más audaz hipótesis debe, al menos, ser *cierta* la *posibilidad* de lo que se admite como fundamento, y debe poderse asegurar al concepto del mismo su realidad objetiva.

Pero la posibilidad de una materia viviente²⁸⁴ (cuyo concepto contiene una contradicción porque la falta de vida, *inertia* constituye el carácter esencial de la misma) no puede ni siquiera pensarse²⁸⁵; la de una materia vivificada y la de la naturaleza entera, como un animal, sólo puede ser empleada, y eso de un modo **pobre** (para una hipótesis de la conformidad a fines **B328** en el **conjunto de la naturaleza**), en cuanto se nos manifieste en la experiencia de la organización de la misma, en el detalle, pero de ningún modo puede ser considerada *a priori* según su posibilidad. Hay, pues, que incurrir en un círculo en la explicación, si se quiere deducir la conformidad a fines de la naturaleza en los seres organizados, a partir de la vida de la materia, y esta vida, a su vez, no se conoce más que en seres organizados, no pudiendo, pues, sin **[395]** la experiencia de éstos, hacerse concepto alguno de la posibilidad de los mismos. El hilozoísmo no lleva, pues, a cabo lo que promete.

El *teísmo*²⁸⁶, finalmente, no puede tampoco fundar dogmáticamente la posibilidad de los fines de la naturaleza como una clave para la teleología, aunque, sobre todos los fundamentos de explicación de la misma, tiene la ventaja de que, por medio de un entendimiento que atribuye al ser originario, arranca de la mejor manera la conformidad a fines de la naturaleza al idealismo, e introduce una causalidad intencional para la producción de la misma.

Pero debía, ante todo, ser demostrada suficientemente, para la facultad de juzgar determinante, la imposibilidad de la unidad de fines en la materia, mediante el mero mecanismo de la misma, para estar autorizado a poner el fundamento de aquélla, en modo determinado, por encima de la naturaleza. Pero no podemos poner en claro nada más que lo siguiente: según las cualidades y o límites de nuestras facultades de conocer (no considerando el primer fundamento interno **B329** mismo de ese mecanismo), no debemos, de ningún modo, buscar en la materia un

principio de determinadas relaciones de fines, sino que no nos queda manera alguna de enjuiciamiento de la producción de sus productos como fines de la naturaleza, más que, por un entendimiento superior, como causa del mundo. Esto es, empero, sólo un fundamento para la facultad de juzgar reflexionante y no para la determinante, y no puede en modo alguno autorizarnos para una afirmación objetiva.

§74. *La causa de la imposibilidad de tratar dogmáticamente el concepto de una técnica de la naturaleza es la inexplicabilidad de un fin de la naturaleza*

Procedemos dogmáticamente con un concepto (aunque deba ser determinado empíricamente) cuando lo consideramos como contenido bajo otro concepto del objeto que constituye un principio de la razón y lo determinamos conformemente a éste. Procedemos con él sólo críticamente cuando lo consideramos sólo en relación con nuestra facultad de conocer; por tanto, con las condiciones subjetivas para pensarlo, sin emprender la tarea de decidir algo sobre su objeto. El proceder dogmático con un concepto es, pues, aquél que es conforme a la ley para la facultad de juzgar determinante; el crítico, aquél que lo es sólo para la reflexionante.

[396]B330 Ahora bien, el concepto de una cosa como fin de la naturaleza es un concepto que subsume la naturaleza bajo una causalidad sólo pensable mediante la razón, para, según ese principio, juzgar lo que en la experiencia es dado del objeto. Pero para usarlo dogmáticamente para la facultad de juzgar determinante, deberíamos antes estar seguros de la realidad objetiva de ese concepto, porque si no, no podríamos subsumir bajo él ninguna cosa de la naturaleza. El concepto de una cosa como fin de la naturaleza, empero, si bien es empíricamente condicionado, es decir, sólo posible bajo ciertas condiciones dadas en la experiencia, sin embargo no es un concepto que haya que abstraer de la misma, sino sólo un concepto posible según un principio de la razón en el enjuiciamiento del objeto. Así, pues, no puede, como tal principio, ser, de ningún modo, considerado según su realidad objetiva (es decir, que un objeto sea posible conforme a él) y fundado dogmáticamente; y no sabemos si es un concepto **raciocinante** y objetivamente vacío (*conceptus ratiocinans*), o un concepto de la razón, que funda conocimiento, confirmado por la razón (*conceptus ratiocinatus*). Así, no puede ser tratado dogmáticamente, para la facultad de juzgar reflexionante, es decir, no sólo no se puede decidir si cosas de la naturaleza, consideradas como fines de la naturaleza, exigen o no para su producción una causalidad de modo muy

particular (*aquella de acuerdo a intenciones*), sino que ni siquiera tampoco se puede preguntar eso, B331 porque el concepto de un fin de la naturaleza, según su realidad objetiva, no es en modo alguno demostrable por la razón (es decir, no es constitutivo para la facultad de juzgar determinante, sino solamente regulativo para la reflexionante).

Pero que no es constitutivo se deduce claramente, porque como concepto de un *productio de la naturaleza*, comprende en sí necesidad de la naturaleza, y, sin embargo, al mismo tiempo, una contingencia de la forma del objeto (en relación con meras leyes de la naturaleza) en la misma cosa, como fin; por consiguiente, si no ha de haber aquí contradicción alguna, debe contener un fundamento para la posibilidad de la cosa en la naturaleza, y, sin embargo, también un fundamento de la posibilidad de esa naturaleza misma y de su relación con algo que no es una naturaleza empíricamente cognoscible (suprasensible), y, por tanto, que no es cognoscible de ningún modo para nosotros, para ser enjuiciado según otra clase de causalidad que la del mecanismo de la naturaleza, si se quiere decidir sobre su posibilidad. Así, pues, como el concepto de una cosa como fin de la naturaleza es, para la facultad de juzgar *determinante*, excesivo, cuando se considera el objeto mediante la razón (aunque para la facultad de juzgar reflexionante, en con[397]sideración de los objetos de la experiencia, pueda ser inmanente²⁸⁷), y, por tanto, no se le puede dar la realidad objetiva para juicios determinantes, es, por tanto, concebible que ninguno de los sistemas, que pueden planearse para tratar dogB332máticamente el concepto de fines de la naturaleza y el concepto de la naturaleza como un todo en conexión por medio de causas finales, puede decidir nada, ni afirmando objetivamente, ni negando objetivamente, porque cuando cosas son subsumidas en un concepto que es meramente problemático, los predicados sintéticos del mismo (por ejemplo, aquí, si el fin de la naturaleza que pensamos para la producción de las cosas es intencional o inintencional) deben dar lugar precisamente a juicios semejantes del objeto (problemáticos), sean afirmativos o negativos, no sabiéndose si se juzga sobre algo o sobre nada. El concepto de una causalidad por medio de fines (del arte) tiene, sin duda, realidad objetiva, así como el de una causalidad según el mecanismo de la naturaleza. Pero el concepto de una causalidad de la naturaleza según la regla de los fines, más aun, según la de ser tal que no puede sernos dado de ningún modo en la experiencia, es decir, la de un ser fundamento originario de la naturaleza, si bien puede ser pensado sin contradicción, no puede, empero, ser útil para determinaciones dogmáticas, porque como no puede ser extraído de la experiencia, ni es exigible para la posibilidad de la misma, no puede serle asegurada por

ningún medio su realidad objetiva. Pero aunque se pudiera, ¿cómo puedo yo contar entre los productos de la naturaleza, cosas que son dadas determinadamente como productos del arte divino, ya que la B333 incapacidad de aquélla de producirlas según sus leyes, hace forzosamente necesario el apelar a una causa distinta de ella?

§75. El concepto de una conformidad a fines objetiva de la naturaleza es un principio crítico de la razón para la facultad de juzgar reflexionante

Es, pues, totalmente distinto decir que la producción de ciertas cosas de la naturaleza, o también de la naturaleza en su conjunto, es sólo posible mediante una causa que se determina a actuar según intenciones, y decir que, *según la cualidad característica de mis facultades de conocer*, no puedo enjuiciar sobre la posibilidad de esas cosas y su [398] producción, más que pensando una causa de ellos, que produzca efectos según intenciones y, por tanto, un ser que es productivo, según la analogía con la causalidad de un entendimiento. En el primer caso quiero decidir algo sobre el objeto, y me veo precisado a exponer la realidad objetiva de un concepto admitido; en el segundo, la razón determina solamente el uso de mis facultades de conocer, conforme con su característica y con las condiciones esenciales de su extensión como de sus límites. Así, el primer principio es un principio objetivo para la facultad de juzgar determinante; el segundo, un principio subjetivo sólo para la reflexión B334 nante y por tanto, una máxima de la misma que le impone la razón.

Necesitamos imprescindiblemente poner debajo de la naturaleza el concepto de una intención, si queremos investigarla, aunque sea sólo en sus productos organizados, mediante una observación continuada. Ese concepto es, ya, pues, para el uso de experiencia de nuestra razón, una máxima absolutamente necesaria. Es manifiesto que, ya que, una vez, se ha encontrado, comprobado y admitido un hilo conductor semejante para el estudio de la naturaleza, debemos, al menos, ensayar esa máxima pensada de la facultad de juzgar también en el todo de la naturaleza, porque por ella podrían dejarse encontrar aún varias leyes de la naturaleza, que si limitáramos nuestra consideración a lo interno del mecanismo de la misma, quedarían escondidas. Pero en lo que concierne a este último uso, si bien es útil aquella máxima de la facultad de juzgar, no es, empero, imprescindible, porque la naturaleza, en su totalidad, no nos es dada como organizada

(en la significación estricta de la palabra dada más arriba²⁸⁸). En cambio, en lo que concierne a sus productos, que deben ser enjuiciados como formados intencionalmente así y no de otro modo, aun sólo para adquirir un conocimiento de experiencia de su cualidad interna, es aquella máxima de la facultad de juzgar reflexionante esencialmente necesaria, porque el pensamiento mismo de aquellos, como cosas organizadas, es imposible sin unir a él el pensamiento de una producción con intención.

Ahora bien, el concepto de una cosa, cuya existencia o forma nos representamos como posible bajo la condición de un fin, está inseparablemente unido con el concepto de una contingencia de la misma (según leyes de la naturaleza). Se aquí que las cosas de la naturaleza, que sólo como fines encontramos posibles, constituyen la prueba principal de la contingencia del todo del mundo, y son el único fundamento de prueba válido, para el entendimiento común, [399] como para los filósofos, de la dependencia y del origen del mundo de un ser, que existe fuera del mundo y que es (a causa de aquella forma conforme a fines) un ser inteligente, y, por tanto, de que la teleología no encuentre, para sus investigaciones, complemento alguno de su explicación más que en la teología.

Pero, Ahora bien, ¿qué demuestra, en definitiva, la más completa teleología? ¿Demuestra acaso que exista semejante ser inteligente? No, nada más que esto: que, según la cualidad de nuestras facultades de conocer, en la relación, pues, de la experiencia con los principios supremos de la razón, no podemos absolutamente hacernos concepto alguno de la posibilidad de un mundo semejante, más que pensando una causa suprema del mismo *intencional-actuante*. Objetivamente, pues, no podemos exponer la proposición: hay un ser originario, inteligente, sino sólo subjetivamente para el uso de nuestra [B336] facultad de juzgar en su reflexión sobre los fines de la naturaleza, que no pueden ser pensados según ningún otro principio, más que el de una causalidad intencional de una causa suprema.

Si quisiéramos exponer la proposición anterior dogmáticamente, por fundamentos teleológicos, nos veríamos sumidos en dificultades de las que no podríamos librarnos. Pues esa proposición debería servir de fundamento a esta conclusión: los seres organizados en el mundo no son posibles más que mediante una causa intencional-actuante. Pero tendríamos que venir inevitablemente a afirmar que, ya que no podemos perseguir esas cosas en su relación causal y conocerlas, según su conformidad a leyes, más que con la idea de los fines, estamos también autorizados a presuponer precisamente eso, como condición necesaria inherente al objeto, y no

sólo a nuestro sujeto, para todo ser que piense y conozca. Pero con una afirmación semejante no pasamos adelante. Pues como los fines en la naturaleza, propiamente no los *observamos* como intencionales, sino que *pensamos* ese concepto sólo en la reflexión sobre sus productos, como un hilo conductor de la facultad de juzgar, no nos son, pues, esos fines dados por medio del objeto. *A priori*, es incluso imposible para nosotros justificar un concepto semejante, según su realidad objetiva, como susceptible de aceptación. No queda, pues, más que B337 una proposición, que sólo descansa en condiciones subjetivas, a saber, las de nuestra facultad de juzgar reflexionante, adecuada con nuestras facultades de conocer. Si se la expresara como objetiva, dogmáticamente válida, diría: hay un Dios. Pero para [400] nosotros seres humanos no puede permitir más que la fórmula limitada siguiente: no podemos pensar y hacernos concebible de modo alguno la conformidad a fines, que **tiene que ser** puesta en el fundamento de nuestro conocimiento mismo de la posibilidad interna de muchas cosas de la naturaleza, más que representándonoslas ellas y, en general, el mundo entero, como un producto de una causa inteligente (de un Dios).^a

Ahora bien, si esa proposición, fundada en una máxima indispensablemente necesaria de nuestra facultad de juzgar, es perfectamente subjetiva para todo uso, tanto especulativo como práctico, de nuestra razón en toda intención humana, deseo saber qué es lo que perdemos en no poder demostrarlo también válido para más altos seres, es decir, por fundamentos puros objetivos (que desgraciadamente superan nuestra facultad). Es, en efecto, completamente cierto que no podemos ni siquiera tomar conocimiento suficiente, y mucho menos explicar los seres organizados y su posibilidad interna según principios meramente mecánicos de la naturaleza. Y es esto, por cierto, tan seguro que se puede con audacia decir que es absurdo para los seres humanos B338 tan sólo el concebir o esperar el caso de que pueda levantarse una vez algún otro Newton que haga concebible aún sólo la producción de una brizna de hierba según leyes de la naturaleza no ordenadas por una intención; hay que negar absolutamente ese punto de vista a los seres humanos²⁸⁹. Pero juzgar también que en la naturaleza, si pudiéramos penetrar hasta su principio en la especificación de sus leyes universales, conocidas por nosotros, no *podría* haber escondido un fundamento suficiente de la posibilidad de seres organizados, sin poner debajo de su producción una intención (por tanto, en el mero mecanismo de la misma), eso sería demasiado desmedido, pues, ¿de dónde vamos a saberlo? probabilidades aquí deben excluirse

^a El paréntesis (de un Dios) fue añadido en la 2ª y 3ª edición. (*N. del. T.*)

completamente, donde se trata de juicios de la razón pura. —Así, pues, sobre la proposición: ¿sí hay en el fundamento de lo que, con razón, llamamos fines de la naturaleza, un ser que actúe de acuerdo a intenciones como causa del mundo (por tanto, como creador), no podemos juzgar objetivamente ni afirmando ni negando; sólo esto es seguro, a saber, que si hemos de juzgar, al menos según lo que nuestra propia naturaleza nos permite considerar (dentro de las condiciones y límites de nuestra razón), no podemos absolutamente poner en el fundamento de la posibilidad de esos fines de la naturaleza nada más que un ser inteligente; eso sólo es conforme a la máxima de nuestra facultad de juzgar reflexionante, y, por consiguiente, a un fundamento sub^{B339}jetivo, ^[401] pero inherente, de un modo indispensable, al género humano.

§76. NOTA

Esta consideración, que merece mucho ser desarrollada detalladamente en la filosofía trascendental, no puede entrar aquí más que episódicamente, como aclaración (no como prueba de lo aquí dicho).

La razón es una facultad de los principios, y, en su más extremada exigencia, va a lo incondicionado mientras que el entendimiento está siempre a su servicio, sólo bajo una cierta condición que ^{tiene que ser} dada. Sin conceptos del entendimiento, empero, a los cuales ^{tiene que ser} dada realidad objetiva, la razón no puede de ningún modo juzgar objetivamente (sintéticamente), y, como razón teórica, no contiene por sí absolutamente ningún principio constitutivo, sino sólo regulativo. Pronto se advierte que donde el entendimiento no puede seguirla, la razón se excede y se expresa en ideas ciertamente fundadas (como principios regulativos), pero no en conceptos válidos objetivamente; el entendimiento, empero, que no puede marchar al mismo paso que ella, pero que sería, sin embargo, necesario, para dar validez a los objetos, limita la validez de aquellas ideas de la razón, sólo al sujeto, pero, sin embargo, universalmente para todos los de esta especie, es decir, la limita a la condición de que, según la naturaleza de nuestra (humana) facultad de conocer, o, en general, según el concepto que podamos *hacernos* de la facultad de un ser racional finito, en general, no puede ni debe pensarse más que así, sin afirmar, sin embargo, que el fundamento de un juicio seme^{B340}jante esté en el objeto. Vamos a adelantar ejemplos que aunque tienen demasiada importancia, y también

dificultad,^a para imponerse aquí en seguida al lector como proposiciones demostradas, pueden darle, sin embargo, materia para reflexionar y servir de aclaración a lo que es aquí nuestro asunto propio.

Es indispensablemente necesario para el entendimiento humano distinguir posibilidad y realidad de las cosas. El fundamento de ello está en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocer. Pues si para el ejercicio de éstas no fueran exigibles dos cosas totalmente heterogéneas, entendimiento para los conceptos, e intuición sensible para los objetos que a ellos corresponde, no habría semejante distinción [402] (entre lo posible y lo real). Si nuestro entendimiento fuera intuitivo, no tendría otros objetos que lo real. Conceptos (que sólo van a la posibilidad de un objeto) e intuiciones sensibles (que nos dan algo, sin por eso, sin embargo, hacerlo conocer como objeto) vendrían ambos a desaparecer. Ahora bien, toda nuestra distinción de lo mero posible y de lo real descansa en que lo primero significa la posición de la representación de una cosa con respecto a nuestro concepto, y, en general, a la facultad de pensar, y lo segundo, empero, la posición de la cosa en sí misma (fuera de ese concepto).^{b290} Así, pues, la distinción entre cosas posibles y cosas reales es tal, que vale sólo subjetivamente para el entendimiento humano, puesto que podemos tener algo en el pensamiento, aunque ello no exista, o representarnos algo como dado, aun sin tener de ello todavía concepto alguno. Las proposiciones siguientes: que cosas pueden ser posibles sin ser reales, que de la mera posibilidad no se puede concluir la realidad, B341 valen correctísimamente para la razón humana, sin demostrar, por eso, que esa diferencia esté en las cosas mismas. Así, pues, que eso no puede deducirse ahí, y, por tanto, que esas proposiciones, si bien, seguramente, valen también para los objetos, en cuanto nuestra facultad de conocer, como sensiblemente condicionada, se ocupa también con objetos de los sentidos, no valen, sin embargo, para las cosas en general, se ve distinto, por la exigencia incesante de la razón de admitir un algo (el fundamento originario) como incondicionada y necesariamente existente, en el cual posibilidad y realidad no pueden ya ser distinguidas, y para cuya idea nuestro entendimiento no tiene absolutamente concepto alguno, es decir, no puede encontrar la manera cómo deba representarse una cosa semejante y su modo de existir. Pues si la *piensa* (piénsela como quiera), es representada sólo como posible, y si se tiene conciencia de ella, como dada en la intuición, entonces es real, sin pensar aquí nada de

^a Las palabras «y también dificultad» no están en la primera edición. (*N. del T.*)

^b Las palabras entre paréntesis no están en la primera edición. (*N. del T.*)

posibilidad. De aquí que el concepto de un ser absolutamente necesario sea, sí, una idea indispensable de la razón, pero un concepto problemático inasequible para el entendimiento humano. Vale, sin embargo, para el uso de nuestras facultades de conocer, la cualidad peculiar de las mismas; por tanto, no vale para el objeto y para todo ser que conozca, porque no puedo presuponer en cada cual el pensar y la intuición como dos diferentes condiciones del ejercicio de sus facultades de conocer, y por tanto, de la posibilidad y realidad de las cosas. [403] Para un entendimiento en que no hubiera esa distinción, se diría: todos los objetos que conozco *son* (existen), y la posibilidad de algunos que, sin embargo, no existen, es decir, la contingencia de los mismos, si es que existen, y la necesidad, que también hay que distinguirla, no vendría de ningún modo en la representación de un B342 ser semejante. Lo que a nuestro entendimiento incomoda tanto para hacer con sus conceptos lo mismo que la razón, es solamente que para él, como entendimiento humano, es excesivo (es decir, imposible, según las condiciones subjetivas de su conocimiento), lo que, sin embargo, la razón transforma en principio como perteneciente al objeto. —Ahora bien, aquí vale siempre la máxima de que pensemos todos los objetos, cuando su conocimiento supera la facultad del entendimiento, según las condiciones subjetivas, necesariamente inherentes a nuestra (es decir, la humana) naturaleza, del ejercicio de sus facultades; y si bien los juicios que hayan sido formulados de esa manera (y no puede ser de otro modo, en consideración a los conceptos excesivos) no pueden ser principios constitutivos que determinen cómo el objeto sea constituido, sin embargo, seguirán siendo principios regulativos, inmanentes y seguros en el ejercicio, y adecuados a la intención humana.

Así como la razón, en la consideración teórica de la naturaleza, tiene que admitir la idea de una necesidad incondicionada de su fundamento originario, así presupone en la práctica su propia (en consideración de la naturaleza) causalidad incondicionada, es decir, libertad, al tener conciencia de su mandato moral. Pero, como aquí la necesidad objetiva de la acción, como deber, se opone a aquella otra que tendría, como *evento*, si su fundamento estuviera en la naturaleza y no en la libertad (es decir, en la causalidad de la razón), y como la razón, que, moralmente, es absolutamente necesaria, es considerada físicamente como del todo contingente (es decir, que lo que necesariamente *debiera* acontecer, sin embargo, a menudo, no acontece), resulta distinto que depende sólo de la cualidad subjetiva de nuestra facultad práctica que las leyes morales deban ser representadas como mandatos (y las acciones B343 conforme a ellas como deberes) y la razón exprese esa necesidad, no mediante un *ser* (acontecer), sino un *deber-ser*, lo cual no tendría lugar

si la razón fuese considerada sin sensibilidad (como condición subjetiva de su aplicación a objetos de la naturaleza), según su causalidad, por tanto, como causa en un mundo inteligible, de acuerdo completamente con la ley moral, [404] en donde no hubiere diferencia alguna entre deber y hacer, entre una ley práctica de lo que es posible por medio de nosotros y la ley teórica de lo que es real por medio de nosotros. Ahora bien, aunque un mundo inteligible, en que todo fuera real sólo porque (como algo bueno) es posible, aunque la libertad misma, como condición formal de ese mundo, sea un concepto excesivo para nosotros, que no sirve de principio constitutivo para determinar un objeto y su objetiva realidad, sin embargo, según la cualidad de nuestra (en parte sensible) naturaleza y de nuestra facultad, sirve para nosotros y para todos los seres racionales que estén en relación con el mundo de los sentidos en cuanto podemos representárnoslos según la cualidad de nuestra razón, de *principio regulativo* universal, que no determina objetivamente la cualidad de la libertad como forma de la causalidad, sino que hace, y por cierto con no menor validez que si ello aconteciese, de la regla de las acciones, según aquella idea, mandatos para cada cual.

De igual modo, en lo que se refiere a nuestro caso presente, se puede admitir que no encontraríamos diferencia alguna entre el mecanismo de la naturaleza y la técnica de la naturaleza, o sea el enlace final en la misma, si nuestro entendimiento no fuera de tal índole que tiene que ir de lo universal a lo particular, B344 y, por tanto, la facultad de juzgar, en consideración a lo particular, no puede conocer conformidad a fines alguna, ni pronunciar juicio determinante alguno, sin tener una ley universal bajo la cual pueda subsumirlo. Ahora bien, como lo particular, como tal, en consideración a lo universal, contiene algo contingente, y, sin embargo, la razón en la unión de las leyes particulares de la naturaleza, exige unidad, por tanto conformidad a ley (esa conformidad a ley de lo contingente se llama conformidad a fines), y la deducción de las leyes particulares de las generales, en consideración a lo que contienen en sí de contingente, es imposible *a priori* por medio de la determinación del concepto del objeto: Así el concepto de la conformidad a fines de la naturaleza en sus productos será un concepto necesario para la facultad de juzgar humana respecto a la naturaleza, pero no un concepto concerniente a determinación de los objetos mismos; por tanto, será un principio subjetivo de la razón para la facultad de juzgar, principio que, como regulativo (no constitutivo), vale, para nuestra *facultad de juzgar humana*, tan necesariamente como si fuera un principio objetivo.

[405] §77. *De la peculiaridad del entendimiento humano mediante la cual el concepto de un fin de la naturaleza es posible para nosotros*

Hemos citado en la anterior nota peculiaridades de nuestra facultad de conocer (aun de la superior), que fácilmente somos llevados a transmitir a las cosas mismas como predicados objetivos; pero se refieren a ideas, en adecuación con las cuales ningún objeto B345 puede ser dado en la experiencia, y que entonces no pueden servir más que de principios regulativos para la indagación de la misma. Con el concepto de un fin de la naturaleza, si bien ocurre lo mismo, en lo que se refiere a la causa de la posibilidad de un predicado de esa clase, la cual no puede estar más que en la idea, sin embargo, la consecuencia adecuada a esa idea (el producto mismo) está dada en la naturaleza, y el concepto de una causalidad de ésta como la de un ser que actúe según fines parece transformar la idea de un fin de la naturaleza en un principio constitutivo del mismo, y así tiene algo que la diferencia de las demás ideas.

Pero ese algo que la diferencia consiste en que la idea pensada no es un principio de la razón para el entendimiento, sino para la facultad de juzgar. Por tanto, no es más que la aplicación de un entendimiento en general a posibles objetos de la experiencia, y esto, por cierto, allí donde el juicio no puede ser determinante, sino sólo reflexionante y donde, por tanto, si bien el objeto puede ser dado en la experiencia, sobre él empero, conforme a la idea, no puede ser ni siquiera ser juzgado de modo determinado (y mucho menos aun con adecuación total), sino sólo se puede reflexionar sobre él.

Se trata, pues, de una *peculiaridad de nuestro* (humano) entendimiento, respecto a la facultad de juzgar, en la reflexión de la misma sobre cosas de la naturaleza. Pero, si ello es así, debe aquí hallarse en el fundamento de la idea de un entendimiento posible, otro que el humano B346 (así como en la Crítica de la razón pura debimos tener en el pensamiento otra posible intuición, si la nuestra habíamos de considerarla como una especie particular, a saber, aquella para la cual los objetos sólo valen como fenómenos²⁹¹), para poder decir: ciertos productos de la naturaleza *tienen que*, según la particular cualidad de nuestro entendimiento, *ser considerados por nosotros*, en su posibilidad, como producidos intencionalmente y como fines, sin pedir por eso que haya realmente una causa [406] particular que tenga la representación de un fin, como su fundamento de determinación; por tanto, sin negar que pueda otro (más alto) entendimiento que el humano encontrar también en el mecanismo de la naturaleza, es decir, en un enlace causal

para el cual no se admite exclusivamente un entendimiento como causa, el fundamento de la posibilidad de semejantes productos de la naturaleza.

Aquí, pues, se trata de la relación *de nuestro* entendimiento con la facultad de juzgar, es decir, de que busquemos ahí una cierta contingencia de la cualidad de nuestro entendimiento para anotarla como una peculiaridad de nuestro entendimiento, a diferencia de otros entendimientos posibles.

Esa contingencia se encuentra muy naturalmente en lo *particular* que la facultad de juzgar debe traer bajo lo *universal* de los conceptos del entendimiento, pues por medio de lo universal *de nuestro* (humano) entendimiento no es determinado lo particular. Es contingente de cuántas maneras diferentes cosas distintas que, sin embargo, vienen a concordar en una nota común, pueden presentarse a nuestra percepción. Nuestro entendimiento es una facultad de los conceptos, es decir, un entendimiento discursivo, para el cual, desde luego, deben ser contingentes las maneras múltiples y diferentes en que lo particular le puede ser dado en la naturaleza y traído bajo sus conceptos. Pero como al conocimiento, sin embargo, pertenece también la intuición, y como una facultad de una *completa espontaneidad de la intuición* sería una facultad de conocer distinta de la sensibilidad y totalmente independiente de ella, entendimiento en la más universal significación, puede, pues, pesarse un entendimiento *intuitivo* (negativamente, a saber, sólo como no discursivo)^a que no vaya de lo universal a lo particular y, así a lo singular (por medio de conceptos), y para el cual no se dé aquella contingencia de la concordancia de la naturaleza en sus productos según leyes *particulares* con el entendimiento contingencia que hace tan difícil para nuestro entendimiento el traer lo diverso de la naturaleza a la unidad del conocimiento, operación que nuestro entendimiento solo puede realizar mediante el acuerdo *de los caracteres de la naturaleza* con nuestra facultad de los conceptos, acuerdo muy contingente, y que un entendimiento intuitivo, empero, no necesita.

B348 Nuestro entendimiento tiene, entonces de propio para la facultad de juzgar: que en el conocimiento que elabora, lo particular no es determinado mediante lo universal, y no puede ser, deducido sólo de éste; sin embargo, lo particular, en la *diversidad* de la naturaleza, debe concordar con lo universal (mediante conceptos y leyes), para poder ser subsumido bajo él,

^a Las palabras entre paréntesis fueron añadidas en la 1ª y 3ª edición. (*N. del T.*)

y esa concordancia, en circunstancias semejantes, **tiene que ser** muy contingente y sin principio determinado alguno para la facultad de juzgar.

Ahora bien, para poder, sin embargo, pensar al menos la posibilidad de una concordancia semejante de las cosas de la naturaleza con la facultad de juzgar (concordancia que nos representamos como contingente, y, por tanto, sólo posible mediante un fin enderezado a ello), debemos, al mismo tiempo, pensar otro entendimiento, en relación con el cual, y, por cierto, antes de todo fin que le sea atribuido, podamos representarnos como *necesaria* aquella concordancia de las leyes de la naturaleza con nuestra facultad de juzgar, que para nuestro entendimiento es pensable solamente mediante el medio de enlace de los fines.

Nuestro entendimiento tiene, en efecto, la propiedad de que en su conocimiento, por ejemplo, de la causa de un producto, debe pasar de lo *analítico-universal* (de conceptos) a lo particular (la intuición empírica dada), en el cual, pues, respecto a la **diversidad** de lo particular, no determina nada, sino que debe esperar esa determinación, para la facultad de juzgar de la subsunción de la intuición empírica (si el objeto es un producto de la naturaleza) bajo el concepto. Ahora bien, podemos también pensar un entendimiento que por no ser, como el nuestro, discursivo, sino intuitivo, vaya de lo *sintético-universal* (de la intuición de un todo, como tal) a lo particular, es decir, del todo a las partes; ese entendimiento, pues, y su representación del todo, no contiene en sí la contingencia del enlace de las partes para hacer posible una determinada forma del todo, cosa que necesita nuestro entendimiento, el cual debe pasar de las partes, como fundamentos universalmente pensados, a diferentes formas posibles que han de ser subsumidas en aquéllas como consecuencias. Según la cualidad de nuestro entendimiento, en cambio, un todo real de la naturaleza ha de ser considerado sólo como efecto de las fuerzas motrices concurrentes de las partes. Así, si no queremos representarnos la posibilidad del todo como dependiente de las partes, como es conforme a nuestro entendimiento discursivo, sino a la medida del intuitivo (arquetípico), la posibilidad de las partes (según su cualidad y enlace) como dependientes del todo, ello no puede ocurrir, según la misma peculiaridad de nuestro entendimiento, de tal modo que el todo contenga el fundamento de la posibilidad del enlace de las partes (lo cual, en el modo de conocer discursivo, sería contradicción), sino sólo que la **[408]B350** *representación* de un todo contengan el fundamento de la posibilidad de la forma del mismo y del enlace de las partes. Pero como el todo, entonces, sería un efecto (*producto*) cuya *representación* es considerada como la *causa* de sua posibilidad,

y el producto, empero, de una causa, cuyo fundamento de determinación es sólo la representación de su efecto, se llama fin. De aquí resulta que es sólo la consecuencia de la cualidad particular de nuestro entendimiento, el que podamos representarnos como posibles productos de la naturaleza según otra especie de causalidad que la de las leyes naturales de la materia, a saber, según la de los fines y causas finales, y el que este principio se refiera, no a la posibilidad de esas cosas mismas (aun consideradas como fenómenos) según esa especie de producción, sino sólo al enjuiciamiento posible de las mismas para nuestro entendimiento. En lo cual vemos, al mismo tiempo, por qué en el conocimiento de la naturaleza no estamos mucho tiempo, contentos con una explicación de los productos de la naturaleza por medio de la causalidad según fines: es porque en ella queremos el enjuiciar la producción de la naturaleza conforme sólo a nuestra facultad de juzgarla, es decir, a la facultad de juzgar reflexionante, y no a las cosas mismas para la facultad de juzgar determinante. Tampoco es aquí en modo alguno necesario demostrar que semejante *intellectus archetypus*²⁹² sea posible, sino sólo que, al poner algo frente nuestro entendimiento discursivo, **B351** necesitado de imágenes (*intellectus ectypus*²⁹³), y frente a la contingencia de semejante cualidad, somos conducidos a aquella idea (de un *intellectus archetypus*), y que esta idea tampoco contiene contradicción alguna.

Ahora bien, cuando consideramos un todo de la materia, según su forma, como un producto de las partes y de sus fuerzas y facultades para enlazarse por sí (pensando además otras materias que se agregan entre sí), nos representamos un modo de producción mecánico del mismo. Pero de esa manera no surge concepto alguno de un todo como fin, cuya posibilidad interna presuponga totalmente la idea de un todo, de donde incluso dependa la cualidad y el modo de producir efectos de las partes, tal como, sin embargo, tenemos que representarnos un cuerpo organizado. Pero de aquí no se deduce, como se acaba de mostrar, que la producción mecánica de un cuerpo semejante sea imposible. Pues eso significaría tanto como decir que representarse una unidad semejante en el enlace de lo diverso, es imposible *para todo entendimiento* (es decir, contradictorio), sin que la idea de esa unidad sea, al mismo tiempo, la causa productora de la unidad, es decir, sin producción intencional. Sin embargo, tal sería, **[409]** en realidad, la consecuencia, si estuviéramos autorizados a considerar los seres materiales como cosas en sí mismas. Pues, entonces, la unidad que constituye el fundamento de la posibilidad de las formaciones de la naturaleza sería sólo la unidad del **B352** espacio, el cual, empero, no es fundamento real de las producciones, sino sólo la condición formal de las mismas, aunque tiene,

con el fundamento real que buscamos, alguna semejanza, que consiste en que en él ninguna parte puede ser determinada sin relación con el todo (cuya representación, pues, está en el fundamento de la posibilidad de las partes²⁹⁴). Pero como, sin embargo, es, al menos, posible considerar el mundo material como mero fenómeno, pensando algo como cosa en sí (que no es fenómeno), como sustrato, y poner bajo éste una intuición intelectual correspondiente (aunque no sea la nuestra). Se hallaría entonces un fundamento real suprasensible, aunque para nosotros incognoscible, de la naturaleza, a la cual pertenecemos también nosotros mismos; así, pues, lo que en ella es necesario como objeto de los sentidos, lo consideraríamos según leyes mecánicas, y, en cambio, la concordancia y la unidad de las leyes particulares con las formas correspondientes, que debemos juzgar como contingentes respecto de aquellas leyes, las consideraríamos (con el todo de la naturaleza como sistema), como objeto de la razón, según leyes teleológicas, y el enjuiciar así la naturaleza según dos clases de principios, sin que el modo de explicación mecánico sea excluido por el teleológico, como si ambos se contradijeran.

De aquí se puede considerar algo que, aunque podría fácilmente presumirse, difícilmente, empero, podría con certeza afirmar **B353** se y demostrarse, y es que el principio de una deducción mecánica de los productos de la naturaleza conforme a fines puede coexistir con el teleológico, pero de ningún modo hacerlo superfluo, es decir, que se pueden ensayar, desde luego, en una cosa que debemos enjuiciar como fin de la naturaleza (en un ser organizado), todas las leyes conocidas, y aun por descubrir, de la producción mecánica, y hasta se puede esperar tener un buen éxito; pero no eximirse de apelar a un fundamento de producción totalmente distinto de aquél, a saber, al de la causalidad mediante fines, para la posibilidad de semejante producto. Ninguna razón humana (ni tampoco una finita que fuera semejante a la nuestra, según la cualidad, aunque la superase, empero, mucho, según el grado) puede absolutamente esperar comprender la producción, aun sólo de una hierbecilla por causas meramente mecánicas. Pues si el enlace teleológico de las causas y **[410]** efectos es, para la posibilidad de un objeto semejante, totalmente indispensable para la facultad de juzgar, incluso para estudiar esa posibilidad con el hilo conductor de la experiencia; si para objetos externos, considerados como fenómenos, no puede encontrarse fundamento alguno bastante que se refiera a fines, sino que este fundamento, que también está en la naturaleza, sólo debe buscarse en el sustrato suprasensible de la misma, del que, sin embargo, no tenemos comprensión alguna. Nos es, pues, absolutamente **B354** imposible tomar de la naturaleza fundamentos de explicación derivados, para los enlaces de

finés, y es necesario, según la cualidad de la facultad humana de conocimiento, buscar el fundamento supremo de los fines en un entendimiento originario como causa del mundo.

§78. *De la unificación del principio del mecanismo universal de la materia con el teleológico en la técnica de la naturaleza*

A la razón le importa infinitamente no abandonar el mecanismo de la naturaleza en sus producciones y no dejarlo de lado en la explicación de las mismas, porque sin él no puede conseguirse comprensión alguna de la naturaleza de las cosas. Aunque se nos conceda que un supremo arquitecto ha creado inmediatamente las formas de la naturaleza, tal y como son desde siempre, o predeterminando las que en su carrera se forman continuamente, según el mismo modelo exactamente, sin embargo, mediante eso, no se promueve con ello en lo más mínimo nuestro conocimiento de la naturaleza, porque no conocemos el modo de actuar de ese ser, ni sus ideas, que deben contener los principios de la posibilidad de los seres de la naturaleza, y no podemos explicar su naturaleza, como de arriba hacia abajo (*a priori*). Pero si queremos, desde las formas de los objetos de la experiencia, es decir, de abajo hacia arriba (*a posteriori*), ya que en ellas creemos encontrar conformidad a fines, B355 apelar para explicarlas, a una causa que produce efectos según fines, entonces explicaremos tautológicamente y engañaremos a la razón con palabras; eso sin contar que allí donde, con ese modo de explicar nos perdemos en lo excesivo, en regiones donde el conocimiento de la naturaleza no nos puede seguir, la razón es llevada a exaltarse poéticamente, cosa que tiene que evitar, porque evitarlo es su determinación principal.

[411] Por otra parte, es una máxima de la razón igualmente necesaria, no dejar a un lado el principio de los fines en los productos de la naturaleza, porque aunque no nos haga precisamente más concebible el modo de surgimiento de los mismos, sin embargo, es un principio heurístico para investigar las leyes particulares de la naturaleza, suponiendo también que no se quiera hacer de él uso alguno para explicar la naturaleza misma, y que a los productos naturales se les llame siempre sólo fines de la naturaleza, aunque presenten, a ojos vistas, unidad de fin intencional, es decir, que no se busque, por encima de la naturaleza, el fundamento de la posibilidad de la misma. Pero como, sin embargo, al fin y al cabo debe venirse a la cuestión de esta posibilidad, es, por tanto, necesario pensar para ella una especie particular de causalidad, que

no se encuentra en seguida, en la naturaleza, del mismo modo en que la mecánica de las causas de la naturaleza tiene la suya, debiendo añadirse a la receptividad de formas más numerosas y diversas que aquellas de que la materia según las causas naturales B356 es capaz, además una espontaneidad de una causa (que no puede, pues, ser materia), sin la cual no se puede dar fundamento alguno de aquellas formas. Ciertamente que debe la razón, antes de dar ese paso, proceder con esfuerzo y no tratar de explicar como teleológica toda técnica de la naturaleza, es decir, toda facultad productiva de la misma que muestre en sí conformidad a fines de la configuración para nuestra mera aprehensión (como en los cuerpos regulares), sino considerarla siempre, durante el mayor tiempo que pueda, sólo como mecánico-posible; pero excluir completamente sobre ella el principio teleológico, y, allí donde la conformidad a fines, para la investigación de la razón de la posibilidad de las formas de la naturaleza por medio de sus causas, se muestra del todo innegable, como relación a otra clase de causalidad, querer, sin embargo, seguir el mero mecanismo, transformaría la razón de un modo tan fantástico y la haría errar entre fantasmas quiméricos de las facultades de la naturaleza que no se dejan absolutamente pensar; no de otro modo la exaltaría la manera de explicación meramente teleológica, que no toma en consideración alguna el mecanismo de la naturaleza.

En una y la misma cosa de la naturaleza no se dejan ambos principios enlazar como principios de la explicación (deducción) de uno por el otro, es decir, que no se dejan unificar como principios dogmáticos y constitutivos de la comprensión de la naturaleza para la facultad de juzgar determinante. Cuando, por ejemplo, admito que un gusano hay que considerarlo como producto del mero mecanismo de la materia B357 (de la nueva formación que realiza por sí misma, cuando sus elementos son puestos en libertad por medio de la putrefacción), no puedo, empero, deducir ese mismo producto de la misma materia como de una causalidad de actuar [412] según fines. A la inversa, cuando admito ese mismo producto como fin de la naturaleza, no puedo invocar una manera mecánica de producción del mismo y admitir ésta como principio constitutivo para el enjuiciamiento del mismo según su posibilidad y unificar, pues, ambos principios. Pues uno de esos modos de explicación excluye al otro, aun suponiendo que objetivamente ambos fundamentos de la posibilidad de un producto semejante descansara en uno solo, pero no tomáramos esto en consideración. El principio que debe hacer posible la compatibilidad de ambos en el enjuiciamiento de la naturaleza según ellos, debe ponerse en lo que está fuera de ambos (por tanto, fuera de la representación posible, empírica, de la naturaleza),

y contiene, sin embargo, el fundamento de ambos, es decir, en lo suprasensible, y a éste **tiene que ser** referido cada uno de ambos modos de explicación. Ahora bien, como de lo suprasensible no podemos tener nada más que el concepto indeterminado de un fundamento que hace posible el enjuiciamiento de la naturaleza según leyes empíricas, y como, por lo demás, empero, no podemos darle más determinación por medio de predicado alguno, se deduce que la unificación de ambos principios no puede descansar en un fundamento de la *explicación* (*explikation*) de la posibilidad de un producto según leyes dadas **B358** para la facultad de juzgar *determinante*, sino sólo en un fundamento de la *exhibición* (*exposition*) de la misma para la reflexionante²⁹⁵. —Pues explicar significa deducir de un principio que, por tanto, hay que poder conocer y expresar distintamente. Ahora bien, el principio del mecanismo de la naturaleza y el de la causalidad de la misma según fines,^a en uno y el mismo producto de la naturaleza, deben reunirse ambos en la dependencia de un principio superior y brotar de modo común de él, porque si no, en la consideración de la naturaleza no podrían coexistir uno junto a otro. Pero si ese principio objetivo-común que justifica, pues, la comunidad de las máximas de investigación que de él se dependen, es de tal especie que, si bien indicado, no puede, empero, ser conocido de modo determinado y dado en forma distinta para el uso en los casos que ocurran, entonces no se puede de semejante principio extraer ninguna explicación, es decir, una distinta y deducción determinada de la posibilidad de un producto posible de la naturaleza, según aquellos dos principios heterogéneos. Ahora bien, el principio común, por una parte, de la deducción mecánica, y, por otra, de la teleológica, es lo *suprasensible*, que debemos poner bajo la naturaleza, considerada como fenómeno. Pero no podemos hacernos de él, con intención teórica, el menor concepto afirmativo determinado. Así, pues, de qué modo, según **[413]** él, como principio, constituye la naturaleza, para nosotros (según leyes particulares) un sistema que pueda ser conocido como posible, **B359** tanto según el principio de la producción por causas físicas como según el de las causas finales, eso no se puede, de ningún modo, explicar. Sólo cuando ocurre que se presentan objetos de la naturaleza que no pueden ser pensados por nosotros, en su posibilidad, según el principio del mecanismo (que siempre tienen pretensiones sobre un ser de la

^a Las dos palabras «según fines» faltan en los textos de Kant. Los editores modernos han propuesto diversas soluciones para dar un sentido a la frase. Schopenhauer y Rosenkranz leían: «...causalidad de la técnica de la misma». Erdmann y Vorländer, basándose en otros pasajes en donde Kant habla de causalidad según fines (pág. 414, línea 5; pág. 417, líneas 14 y 15), proponen esas dos palabras. Esta última solución nos parece la más conforme al estilo del trozo y al ánimo de Kant. (*N. del T.*)

naturaleza), sin apoyarnos en principios teleológicos, sólo entonces se puede suponer que se puede con confianza investigar, según los dos, las leyes de la naturaleza (después de que la posibilidad de su producto es cognoscible para nuestro entendimiento, por el uno o por el otro principio), sin dejarse turbar por la aparente contradicción que se produce entre los principios del enjuiciamiento del mismo, porque, por lo menos, la posibilidad está asegurada de que ambos puedan también, objetivamente, reunirse en un principio (puesto que se refieren a fenómenos que presuponen un fundamento suprasensible).

Así, pues, aunque, tanto el mecanismo como el tecnicismo teleológico (intencional) de la naturaleza, en consideración del mismo producto y de su posibilidad, puedan estar bajo un principio superior común de la naturaleza según leyes particulares, sin embargo, como ese principio es *trascendente*, no podemos, por la limitación de nuestro entendimiento, unificar ambos principios *en la explicación* de una misma producción de la naturaleza, aun cuando la posibilidad interna de ese producto sólo sea *comprensible* por medio de una causalidad según **B360** fines (de cuya especie son las materias organizadas). Quedamos, pues, en el anterior principio de la teleología, a saber: que, según la cualidad del entendimiento humano, para la posibilidad de seres orgánicos en la naturaleza no puede ser admitida ninguna otra causa más que una que produzca efectos de modo intencional, y que el mero mecanismo de la naturaleza no puede ser en modo alguno suficiente para la explicación de esos sus productos, sin querer, por eso, decidir por este principio nada sobre la posibilidad misma de semejantes cosas.

Como esta es una máxima de la facultad de juzgar reflexionante y no de la determinante, y por eso tiene un valor subjetivo para nosotros, no objetivo para la posibilidad de esa clase misma de cosas (en donde los dos modos de producción podrían bien estar en conexión en uno y el mismo fundamento); como, además, sin agregar al referido modo teleológico de producción concepto alguno de un mecanismo de la naturaleza, que se ha de encontrar allí al mismo tiempo, no podría semejante producción, de ningún modo, ser enjuiciada como producto de la naturaleza, **[414]** así, pues, la anterior máxima lleva, al mismo tiempo, consigo la necesidad de una unificación de ambos principios en el enjuiciamiento de las cosas como fines de la naturaleza, pero no para sustituir en todo o en parte el uno por el otro. Pues en el lugar de lo que es pensado (al menos, por nosotros) como posible sólo según intención, no se puede admitir mecanismo alguno, y en el lugar de lo que es conocido como necesario **B361** según el mecanismo, ninguna contingencia que necesite un fin como fundamento de determinación, sino solamente se puede

subordinar uno (el mecanismo) al otro (el tecnicismo intencional), lo cual puede ocurrir muy bien, según el principio trascendental de la conformidad a fines de la naturaleza.

Pues allí donde se piensan fines como fundamento de la posibilidad de ciertas cosas, hay que admitir también medios, cuya ley de producción de efectos no necesita para nada algo que presuponga un fin, y, por tanto, puede ser mecánica, y, sin embargo, causa subordinada de efectos intencionales. Por eso, en los productos orgánicos de la naturaleza, pero más aún si, en ocasión de la multitud infinita de los mismos, admitimos también lo intencional en el enlace de las causas de la naturaleza, según leyes particulares (al menos, en una hipótesis permitida) como *principio universal* de la facultad de juzgar reflexionante para el todo de la naturaleza (el mundo), puede pensarse una gran y universal enlace de las leyes mecánicas con las teleológicas en las producciones de la naturaleza, sin confundir los principios del enjuiciamiento de las mismas ni poner uno en el lugar del otro, porque en un enjuiciamiento teleológico, la materia, aun cuando la forma que adopte sea enjuiciada sólo como posible según una intención, sin embargo, según su naturaleza y en conformidad con las leyes mecánicas, puede estar subordinada también como medio a aquel fin representado; B362 no obstante, como el fundamento de esta compatibilidad está en algo que no es ni lo uno ni lo otro (ni mecanismo, ni enlace de fines), sino el sustrato suprasensible de la naturaleza, del cual nada conocemos, no debe, para nuestra razón (la humana), ambos modos de representación de la posibilidad de semejantes objetos, ser fundidos juntos, sino que no podemos enjuiciarlos más que por el enlace de las causas finales, fundado en un entendimiento supremo, con lo cual, pues, nada es sustraído al modo de explicación teleológico.

Ahora bien, como para nuestra razón es totalmente indeterminado, y siempre también indeterminable, hasta qué punto obra el mecanismo de la naturaleza como medio para [415] aquella intención final en la misma, y como, por causa del arriba citado principio inteligible de la posibilidad de una naturaleza en general, se puede del todo admitir que ella es posible, generalmente, según las dos clases de leyes universalmente concordantes (las físicas y las de las causas finales), aunque no podamos considerar de ningún modo la manera cómo esto sucede, resulta que no sabemos tampoco cuán lejos va el modo de explicación mecánica para nosotros posible, sino sólo una cosa es cierta, y es que, por muy lejos que en él podamos llegar, es siempre insuficiente para cosas que reconocemos una vez como fines de la naturaleza, y, por tanto, según

la cualidad de nuestro entendimiento, debemos subordinar todos aquellos fundamentos a un principio teleológico.

Aquí se fundan, pues, ahora los derechos, y, por causa de la importancia que tiene el estudio de la naturaleza según el principio del mecanismo para nuestro uso teórico de la razón, también el deber de explicar mecánicamente todos los productos y sucesos de la naturaleza, incluso de aquellos que son más conforme a fines, tan lejos como esté en nuestra facultad (cuyos límites no podemos dar en esta clase de investigación), pero, al mismo tiempo, de no perder nunca de vista que aquellos que no podemos poner, para la investigación más que bajo el concepto del fin de la razón, debemos, de acuerdo a la cualidad esencial de nuestra razón y prescindiendo de aquellas causas mecánicas, subordinarlos, por último, a la causalidad según fines.

[416] B364 APÉNDICE ^a

Doctrina del método de la facultad de juzgar teleológica

§79. *Si la teleología tiene que ser tratada como perteneciente a la doctrina de la naturaleza*

Cada ciencia debe tener su lugar determinado en la enciclopedia de todas las ciencias. Si es una ciencia filosófica, debe su lugar serle asignado, o en la parte teórica, o en la práctica de la misma, y si tiene su lugar en la primera, debe ese lugar serle asignado, o en la doctrina de la naturaleza, en cuanto considera lo que puede ser objeto de la experiencia (consiguientemente, en la doctrina de los cuerpos, o en la doctrina del alma, o en la ciencia universal del mundo), o en la doctrina de Dios (del fundamento originario del mundo, como conjunto de todos los objetos de la experiencia)²⁹⁶.

Ahora bien, se pregunta: ¿qué lugar corresponde a la teleología? ¿Pertenece a la (propriadamente llamada) ciencia de la naturaleza o a la teología? Una de las dos cosas tiene que ser, pues de tránsito de una a la otra no puede ninguna ciencia servir, porque tránsito significa sólo la articulación u organización del sistema y no lugar alguno en el mismo.

^a La indicación de «apéndice» falta en la primera edición. (*N. del T.*)

B365 Que no pertenece a la teología como una parte de la misma, aunque puede hacerse en la teología el más importante uso de ella, es por sí mismo claro. Pues tiene por objeto suyo producciones de la naturaleza y la causa de las mismas, y aunque señala esa causa como un fundamento puesto fuera y por encima de la naturaleza (creador divino), lo hace, sin embargo, no para la facultad de juzgar determinante, sino (para dirigir sólo el enjuiciamiento de las cosas en el mundo por una idea adecuada al entendimiento humano, como principio regulativo) solamente para la reflexionante en la consideración de la naturaleza.

[417] Del mismo modo, empero, no parece tampoco pertenecer a la ciencia de la naturaleza, que necesita principios determinantes, y no sólo reflexionantes, para exponer fundamentos objetivos de efectos naturales. En realidad, la teoría de la naturaleza o explicación mecánica de los fenómenos de la misma por medio de sus causas eficientes no gana tampoco nada, si se la considera según la relación de los fines unos con otros. Señalar los fines de la naturaleza en sus productos, en cuanto constituyen un sistema según conceptos teleológicos, pertenece propiamente sólo a la descripción de la naturaleza, arreglada según un hilo conductor particular, en el cual la razón, si bien lleva a acabo un asunto magnífico, instructivo y de la conformidad a fines práctica en algunas intenciones, sin embargo, no da conclusión alguna sobre el origen y la posibilidad inter **B366**na de esas formas; de eso, empero, es de lo que se trata propiamente en la ciencia teórica de la naturaleza.

La teleología, como ciencia, no pertenece, pues, a **doctrina** alguna, sino sólo a la crítica, y, por cierto, a la de una facultad particular de conocer, a saber, la facultad de juzgar. Pero en cuanto contiene principios *a priori*, puede y debe decir el método de cómo se debe el juzgar sobre la naturaleza según el principio de las causas finales; y así, su doctrina del método tiene, por lo menos, influjo negativo en el proceder de la ciencia teórica de la naturaleza y también en la relación que ésta puede tener, en la metafísica, con la teología, como propedéutica de esta misma.

§80. *De la subordinación necesaria del principio del mecanismo bajo el teleológico, en la explicación de una cosa como fin de la naturaleza*

La *autorización de buscar* una explicación meramente mecánica de todos los productos de la naturaleza es en sí totalmente ilimitado, pero la *facultad* de acceder ahí solamente con esa

explicación es, según la cualidad de nuestro entendimiento, en cuanto tiene que ver con cosas como fines de la naturaleza, no sólo muy limitada, sino también B367 delimitada con distinción; de modo que, según un principio de la facultad de juzgar, no se puede obtener nada por el sólo medio del primer proceder para la explicación de esos fines; por tanto, el enjuiciamiento de semejantes productos debe siempre ser subordinado, al mismo tiempo, por nosotros a un principio teleológico.

[418] Es por es razonable, y hasta meritorio, seguir el mecanismo de la naturaleza, para una explicación de los productos de ella, tan lejos como ellos pueda hacerse con probabilidad y no abandonar ese ensayo porque sea imposible *en sí* coincidir por su camino con la conformidad a fines de la naturaleza, sino sólo porque ello es imposible *para nosotros* como seres humanos, pues se exigiría para ello otra intuición diferente de la sensible y un determinado conocimiento del sustrato inteligible de la naturaleza, que pudiera dar fundamento también al mecanismo de los fenómenos según leyes particulares; todo lo cual supera totalmente nuestra facultad.

Así, pues, para que el investigador de la naturaleza no trabaje en pura pérdida, debe, en el enjuiciamiento de las cosas, cuyo concepto está, indudablemente, fundado como fines de la naturaleza (seres organizados), poner siempre en el fundamento alguna organización originaria que utilice aquel mecanismo mismo para producir otras formas organizadas o desarrollar la suya en nuevas figuras (que, B368 sin embargo, siempre se derivan de aquel fin y son conformes a él).

Es una gloria recorrer por medio de una anatomía comparativa la gran creación de las naturalezas organizadas, para ver si en ella no se encontrará algo semejante a un sistema según el principio de producción, sin tener necesidad de quedarnos en el mero principio de enjuiciamiento (que no da conclusión alguna para el conocimiento de su producción) y de renunciar cobardemente a toda pretensión de una *comprensión de la naturaleza* en éste campo. La concordancia de tantas especies animales en un cierto esquema común que parece estar en el fundamento, no sólo de su esqueleto, sino también de la disposición de las demás partes, en donde una simplicidad de trazo fundamental, digna de admiración, ha podido producir, por reducción de unas y alargamiento de otras, por recogimiento de éstas y desarrollo de aquéllas, tan gran diversidad de especies, deja penetrar en el ánimo un rayo, aunque débil, de esperanza de que se pueda obtener aquí algo con el principio del mecanismo de la naturaleza, sin el cual no puede, en general, haber ciencia alguna. Esa analogía de la formas, en cuanto, a pesar de toda la diversidad, parecen ser producidas según un arquetipo común, fortalece la sospecha de un real

parentesco de las mismas en la producción de una madre común originaria, por medio de la aproximación gradual de una especie [419] animal a otra, desde aquella en que el principio de los fines parece más guardado, hasta el pólipo y de éste, incluso, hasta los musgos y los líquenes, y, finalmente, hasta la escala inferior, que podemos observar, de la naturaleza, la materia bruta, de la cual y de cuyas fuerzas, según leyes mecánicas (iguales que las que siguen la producción de los cristales), parece provenir toda técnica de la naturaleza, que en los seres organizados nos es tan inconcebible que nos creemos obligados a pensar para ellos otro principio.

Aquí tiene el *arqueólogo* de la naturaleza²⁹⁷ plena libertad para hacer surgir de las huellas conservadas de sus más antiguas revoluciones, según todo mecanismo, conocido o verosímil, de la misma, aquella gran familia de criaturas (pues así debería uno representársela, si ha de tener fundamento el parentesco citado en general en la conexión). Puede hacer surgir del seno materno de la tierra, que acabada de salir de su estado caótico (por decirlo así, como un gran animal), primero, criaturas de una forma con menor conformidad a fines; de éstas, a su vez, otras que se formaron más adecuadamente a su lugar de producción y a sus relaciones unas con otras, hasta que esta matriz misma, endurecida, se haya osificado, haya limitado sus partos a determinadas especies, ya en adelante no diferenciadas, B370 y la diversidad permanezca tal y como se había repartido al fin de la operación de esa fructuosa fuerza de formación²⁹⁸. —Pero debe, sin embargo, en definitiva, atribuir a esa madre universal una organización, puesta, en modo conforme a fines, en todas esas criaturas, sin lo cual la forma final de los productos del reino animal y vegetal no es pensable en modo alguno según su posibilidad.^{a299} y ³⁰⁰ Pero entonces [420] no ha hecho más que retrotraer más allá el fundamento de la explicación, y no puede B371 pretender haber hecho la producción de esos dos reinos, independiente a la condición de las causas finales.

^a Una hipótesis de esa clase (nota de comentario 299) puede llamarse una audaz aventura de la razón, y habrá pocos, aun de los más penetrantes investigadores de la naturaleza, a quienes no les haya alguna vez pasado por la cabeza. Pues absurda, precisamente, no es ella, como lo es la *generatio æquivoca*, (nota de comentario 300) por la cual se entiende la producción de un ser natural por medio de la mecánica de la materia bruta no organizada. Ella seguirá siendo siempre *generatio univoca*, en la significación más general de la palabra, ya que solamente algo orgánico sería producido por algo orgánico distinto, aunque, dentro de ese modo de ser, específicamente distinto de él; por ejemplo, ciertos animales acuáticos convirtiéronse, poco a poco, en animales del fango, y éstos, tras algunas generaciones, en animales terrestres. *A priori*, en el juicio de la mera razón, esto no es contradictorio. Pero la experiencia no muestra de ello ejemplo alguno: según ella, más bien, toda generación que conocemos es *generatio homonyma* y no sólo *univoca*, en oposición con la generación de la materia inorgánica, y produce también [420] un producto en la organización misma de igual especie que el productor; pero la *generatio heteronyma* no se encuentra en ninguna parte, en lo que alcanza nuestro conocimiento por experiencia de la naturaleza.

Aun en lo que se refiere a la modificación a que están sometidos, en modo contingente, ciertos individuos de las especies organizadas, cuando se encuentra que el cambio de su carácter es recogido hereditariamente en la fuerza generadora, no puede ello, convenientemente, ser enjuiciado más que como el desarrollo ocasional de una disposición conforme a fines para la auto conservación, ya existente originariamente en la especie, porque el engendrar un semejante, dentro de la general interior conformidad a fines de un ser organizado, va estrechamente unido con la condición de no admitir nada en la fuerza generadora que no pertenezca también, en un sistema semejante de fines, a una de las disposiciones originarias no desarrolladas. Pues si se prescinde de ese principio, no se puede saber con seguridad si algunas piezas de la forma que hoy se encuentran en una especie no pueden ser de un origen igualmente contingente, sin fin, y el principio de la teleología de no el enjuiciar como no conforme a fines, en un ser organizado, nada de lo que se conserve en la reproducción del mismo, debería, por tanto, en la aplicación, ser muy incierto y sólo válido para el tronco originario (que, empero, ya no conocemos).

B372 Contra los que encuentran necesario admitir, para semejantes fines de la naturaleza, un principio teleológico del enjuiciamiento, es decir, un entendimiento arquitectónico, hace *Hume*³⁰¹ la objeción siguiente: se podría, con el mismo derecho, preguntar cómo sea posible un entendimiento semejante, es decir, cómo han podido coincidir en un ser, de modo tan conforme a fines, las diferentes facultades y propiedades que hacen posible un entendimiento dotado al mismo tiempo de poder realizador. Pero ese reproche es nulo. Pues la dificultad toda que envuelve la cuestión de la primera producción de una cosa que contiene en sí misma fines, y es por éstos solamente concebible, descansa en la cuestión de la unidad del fundamento del enlace de lo diverso, *externo lo uno a lo otro* en ese producto; pero si ese fundamento es puesto en **[421]** el entendimiento de una causa productora como sustancia simple, aquella cuestión, en cuanto es teleológica, está suficientemente contestada, y si la causa se busca sólo en la materia, como un agregado de muchas sustancias externas unas a otras, la unidad del principio para la forma de su formación internamente conforme a fines falta totalmente, y la *autocracia* de la materia en producciones, que sólo como fines pueden ser concebidas por nuestro entendimiento, es una palabra sin significación.

De aquí viene que los que buscan para las formas objetivo-conforme a fines de la materia un fundamento su **B373** premo de la posibilidad de las mismas, sin conceder a ese fundamento precisamente un entendimiento, hacen gustosos del todo del mundo una sustancia única que lo

comprende todo (panteísmo), o (lo cual es sólo una explicación más determinada de la anterior) un conjunto de muchas determinaciones, inherentes a una única *sustancia simple* (espinosismo)³⁰², sólo para satisfacer a aquella condición de toda conformidad a fines, la *unidad* del fundamento; de ese modo satisfacen, sí, a *una* de las condiciones de la tarea, a saber, la de la unidad en la relación^a de fines, por medio del concepto meramente ontológico de una sustancia simple, pero para la *otra* condición, a saber, la relación de la misma con su consecuencia como *fin*, mediante la cual aquel fundamento ontológico **tiene que ser** determinado más precisamente para la cuestión, no exponen nada, y, por tanto, no contestan de ningún modo *a toda* la cuestión. Y permanece ésta también incontestable (para nuestra razón), si no representamos aquel fundamento originario de las cosas como una *sustancia simple*, y si esa su propiedad para la cualidad específica de las formas de la naturaleza que sobre ella se fundan, a saber, la unidad de fines, no la representamos como la de una sustancia inteligente, y si la relación, empero, de esas formas con esa inteligencia (a causa de la contingencia pensada en todo lo que pensamos posible sólo como fin) no la representamos como la relación de una *causalidad*.

B374 §81. *De la asociación del mecanismo al principio teleológico en la explicación de un fin de la naturaleza como producto de la naturaleza.*

Así como el mecanismo de la naturaleza, según el párrafo anterior, no puede bastar por sí solo para que se piense según él la posibilidad de un ser organizado, **[422]** sino que (por lo menos, según la cualidad de nuestra facultad de conocimiento) **tiene que ser** originariamente sometido a una causa que produzca efectos intencionalmente, de igual modo, el mero fundamento teleológico de un ser organizado no bastaría, a su vez, para considerarlo y enjuiciarlo al mismo tiempo como un producto de la naturaleza, si el mecanismo de esta última no se asocia al fundamento teleológico, por decirlo así, como el instrumento de una causa que produce efectos intencionalmente, y a cuyos fines, la naturaleza, en sus leyes mecánicas, está, sin embargo, sometida. La posibilidad de una unificación semejante de dos clases totalmente distintas de causalidad de la naturaleza, en su conformidad universal a leyes, con una idea que la limita a una forma particular, para la cual, ella por sí, no contiene fundamento alguno, es algo que nuestra

^a En la 1ª y 2ª edición dice «relación», el lugar de «enlace». (*N. del T.*)

razón no concibe; está en el sustrato suprasensible de la naturaleza, del cual no podemos afirmar nada más que lo siguiente: eso sería el ser en sí del cual sólo conocemos el fenómeno. Pero el principio de que todo lo que admitimos como perteneciente a esa naturaleza **B375** (*phænomenon*) y como producto de la misma, hemos de pensarlo enlazado con ella según leyes mecánicas, no por eso deja de permanecer en su fuerza, pues sin esa clase de causalidad, los seres organizados, como fines de la naturaleza, no serían, sin embargo, productos de la naturaleza.

Ahora bien, si el principio teleológico de la producción de esos seres es admitido (y no puede dejar de serlo), se puede poner en el fundamento o bien el *ocasionalismo*³⁰³, o el *preestabilismo*³⁰⁴ de la causa de su forma interna conforme a fines. Según el primero, la causa suprema del mundo daría inmediatamente la formación orgánica, conformemente a su idea, con ocasión de cada acoplamiento de la materia que se mezcla en ese acto; según el segundo, habría puesto en los productos primeros de esa su sabiduría sólo la disposición, mediante la cual un ser orgánico produce sus semejantes y la especie se mantiene a sí misma constante, siendo, en la especie, continuamente reemplazada la pérdida de los individuos por la naturaleza, que trabaja al mismo tiempo en su destrucción. Si se admite el ocasionalismo de la producción de seres organizados, se pierde toda naturaleza aquí totalmente, y con ella también todo uso de la razón para juzgar sobre la posibilidad de una clase semejante de productos; de aquí que se pueda suponer que no admitirá ese sistema nadie que tenga que ver con la filosofía.

B376 El *preestabilismo*, a su vez, puede proceder de dos maneras. Considera cada uno de los seres orgánicos, producido por su semejante, **[4231]** o bien como el *educto*, o bien como el *producto* del primero. El sistema de las generaciones como meros eductos se llama el de la *preformación individual*³⁰⁵, o también la *teoría de la evolución*; el de las generaciones como productos es llamado el sistema de la *epigénesis*³⁰⁶. Este último puede también ser llamado el sistema de la *preformación genérica*, porque la facultad productiva de los seres generadores estaba preformada *virtualiter* según las disposiciones internas conforme a fines que fueron atribuidas a su tronco. Según esto, se podía llamar mejor aún la teoría opuesta, la de la preformación individual, *teoría de la involución* (o teoría del **encajamiento**).

Los defensores de la *teoría de la evolución*, que exceptúan todo individuo de la fuerza formadora de la naturaleza, para hacerlo venir inmediatamente de la mano del Creador, no querían atreverse a hacer que ello aconteciese según la hipótesis del ocasionalismo, de tal modo que el acoplamiento fuese una mera formalidad, bajo la cual, una causa del mundo suprema e

inteligente, habría decidido formar cada vez un fruto con mano inmediata y confiar a la madre sólo el desarrollo y nutrición del mismo. Ellos **B377** se declararon por la preformación, como si no fuera igual hacer surgir formas semejantes, de modo sobrenatural, al principio o en el curso del mundo, y no se ahorrarían más bien, por medio de la creación ocasional, una gran multitud de disposiciones sobrenaturales necesarias para que el embrión formado al principio del mundo³⁰⁷ no padeciera, durante el largo tiempo que va hasta su desarrollo, por las fuerzas destructoras de la naturaleza, y se conservara intacto; del mismo modo vendrían, por eso, a ser inútiles y sin conformidad a fines alguna una multitud de esos seres preformados, muchísimo mayor que la de los que debían alguna vez desarrollarse, y con ellos otras tantas creaciones. Pero querían, sin embargo, al menos, dejar algo aquí a la naturaleza, por no caer del todo en la total hiper física, que puede carecer de toda explicación de la naturaleza alguna. Ciertamente que se atenían aún firmemente a la hiper física, al encontrar una conformidad a fines digna de admiración en los monstruos³⁰⁸ (que, sin embargo, son imposibles de considerar como fines de la naturaleza), aun cuando no hubieran de tener más fin que el de que un anatómico alguna vez se extrañase de ello como de una conformidad a fines sin fin, y sintiera una desconcertante admiración. Pero la producción de los bastardos no podrían de ningún modo hacerla encajar en el sistema de la preformación, **[424]** sino que debieron conceder al semen de la criatura masculina, a la cual, por lo demás, no le habían atribuido nada más que la propiedad mecánica de servir de primer medio de alimentación **B378** para el embrión, una fuerza de formación conforme a fines que, sin embargo, en lo que se refiere al producto de una generación por dos criaturas de la misma especie, no querían conceder a ninguno de los dos.

Aunque, en cambio, no se le reconociera al defensor de la *epigénesis* la gran ventaja que tiene sobre el primero, en lo que concierne a los fundamentos de la experiencia para la prueba de su teoría, estaría, sin embargo, la razón ya de antemano prevenida en preferente favor para su modo de explicación, porque esta explicación, en lo que se refiere a las cosas que originariamente sólo pueden representarse como posibles, según la causalidad de los fines, a lo menos en lo que concierne a la reproducción, considera la naturaleza como productora de suyo y no sólo como capaz de desarrollo, y así confía a la naturaleza, con el gasto más pequeño posible de lo sobrenatural, todo lo que sigue desde el primer comienzo (pero sin determinar nada sobre este primer comienzo, en el cual la física en general, naufraga por más que intente explicarlo con la encadenación de causas que ella quiera).

En lo que concierne a esta teoría de la epigénesis, y tanto para su demostración como también para la fundación de los verdaderos principios de su explicación por medio de la limitación de un uso demasiado desmedido de los mismos, nadie ha hecho más que el señor consejero de corte *Blumenbach*³⁰⁹. El pone ya en la materia organizada **B379** todo comienzo de un modo físico de explicación de las formaciones de que hablamos. Pues que la materia bruta se haya originariamente formado a sí misma según leyes mecánicas, que de la naturaleza de lo que no tiene vida haya podido brotar vida, y la materia encajarse por sí misma en la forma de una conformidad a fines que se conserva a sí misma, eso lo declara atinadamente contrario a la razón, pero deja al mismo tiempo al mecanismo de la naturaleza una parte indeterminable, pero al mismo tiempo imposible de desconocer, bajo ese *principio*, ininvestigable para nosotros, de una *organización* originaria; para ello llama la facultad de la materia (a diferencia de la *fuerza de formación*, meramente mecánica, que a ella se añade universalmente), en un cuerpo organizado, un *impulso de formación* (que está, por decirlo así, bajo la dirección e instrucción superior de la primera).

[425] §82. *Del sistema teleológico en las relaciones externas de seres organizados*

Por la conformidad a fines externa entiendo aquella en que una cosa de la naturaleza sirve a otra de medio para un fin. Ahora bien, cosas que no tienen o, para su posibilidad, no suponen conformidad a fines interna³¹⁰ alguna, por ejemplo, tierra, aire, agua, etcétera, puede, sin embargo, ser muy finales externamente, es decir, en relación con otros seres, pero éstos **B380** deben ser siempre seres organizados, es decir, fines de la naturaleza, pues de otro modo, aquéllas no podrían tampoco ser enjuiciadas como medios. Así, agua, aire, tierra, no pueden ser considerados como medios para aglomeración de las montañas, porque en sí no contienen las montañas nada que exija un fundamento de su posibilidad según fines, su causa no puede, por tanto, nunca, en relación con esos fines ser representada bajo el predicado de un medio (que a ellos sirviera).

La conformidad a fines externa es un concepto totalmente distinto del concepto de la interna, que está enlazado con la posibilidad de un objeto, prescindiendo de si su realidad misma sería o no un fin. Puede preguntarse aún, de un ser organizado, ¿para qué existe?, pero no es fácil hacerlo de cosas en las cuales se conoce sólo el efecto del mecanismo de la naturaleza. Pues en

los seres organizados nos representamos ya una causalidad según fines, para su posibilidad interna, un entendimiento creador, y relacionamos esa facultad activa con el fundamento de determinación de la misma, la intención. No hay más que una única conformidad a fines externa que esté en conexión con la interna de la organización, y, sin que pueda haber cuestión de para qué fin aquel ser así organizado ha debido precisamente existir, y, sin embargo, sirva en la relación externa de un medio para el fin. Esta B381 es la organización de ambos sexos, en relación uno con otro, para la reproducción de su especie, pues aquí se puede siempre, lo mismo que en el caso de un individuo, preguntar ¿por qué debió existir una pareja semejante?³¹¹ La respuesta es: que esa pareja constituye un todo organizante, aunque no un todo organizado, en un cuerpo único.

Ahora bien, si se pregunta para qué existe una cosa, la respuesta es o bien: su existencia y su producción no tienen relación alguna con una causa que produzca efectos según intenciones, y entonces se entiende siempre [426] un origen de la misma por el mecanismo de la naturaleza; o bien: hay algún fundamento intencional de su existencia (como la de un ser contingente de la naturaleza), y este pensamiento se puede difícilmente separar del concepto de una cosa organizada, pues ya que debemos poner bajo la posibilidad interna de la cosa organizada una causalidad de las causas finales y una idea que está en el fundamento de ésta, no podemos pensar más que como fin la existencia también de ese producto. Pues el efecto representado, cuya representación es, al mismo tiempo, el fundamento de determinación de la causa productora de efectos, inteligente, para su producción, se llama *fin*. En este caso, pues, puede decirse o bien: el fin de la existencia de un ser de la naturaleza semejante está en sí mismo, es decir, no es sólo fin, sino también *fin final*, o bien: está fuera de él en otros seres de la naturaleza, es decir, B382 el, existe conforme a fines no como fin final, sino, necesariamente, al mismo tiempo como medio.

Pero cuando repasamos la naturaleza entera no encontramos en ella, como naturaleza, ningún ser que pueda tener pretensión de ostentar el privilegio de ser fin final de la creación, y hasta se puede demostrar *a priori* que lo que quizá aun para la naturaleza pudiera ser un *fin último* con todas las determinaciones y propiedades imaginables con que se le pueda proveer, sin embargo, como cosa de la naturaleza, no puede ser nunca un *fin final*.

Considerando el reino vegetal, se pudiera, al principio, por la inmensurable fertilidad con que se extiende casi por todo suelo, llegar al pensamiento de tenerlo por un mero producto del mecanismo que la naturaleza que se muestra en las formaciones del reino mineral. Pero un

conocimiento más preciso de la indescriptiblemente sabia organización en aquél, no nos permite atenernos a ese pensamiento, sino que provoca la pregunta: ¿Para qué existen esas criaturas? Si se contesta: para el reino animal, que se nutre con ellas y puede así extenderse sobre la tierra en especies **diversas**, entonces viene de nuevo la pregunta: ¿Para qué existen esos animales herbívoros? La contestación vendría a ser algo así como: para los animales carnívoros, que no pueden nutrirse más que **B383** de lo que tiene vida. Finalmente, viene la pregunta: ¿Para qué sirven éstos y los reinos anteriores todos de la naturaleza? Para el ser humano y el uso **diverso** que su entendimiento le enseña a hacer de todas esas criaturas; y el ser humano es el fin último de la creación, aquí, en la tierra, porque es el único ser en **[427]** la misma que puede hacerse un concepto de fines y, mediante su razón, un sistema de los fines de un agregado de cosas formadas conforme a fines.

Se podría también, con el caballero Linneo³¹², recorrer el camino aparentemente opuesto y decir: los animales herbívoros existen para moderar el exuberante crecimiento del reino vegetal, que ahogaría muchas especies de plantas; los carnívoros para poner límite a la voracidad de los herbívoros; finalmente, el ser humano, para que, al perseguir y disminuir los carnívoros, se establezca un cierto equilibrio entre las fuerzas productoras y destructoras de la naturaleza. Y así, el ser humano por mucho que pueda ser apreciado como fin en cierta relación, en otra, sin embargo, tendría, a su vez, sólo el lugar de un medio.

Cuando una conformidad a fines objetiva, en la **diversidad** de las especies de las criaturas terrestres y su relación recíproca externa, como seres contruidos conforme a fines, se la convierte en principio, es conforme a la razón pensar, en esa relación, a su vez, **B384** una cierta organización y un sistema de todos los reinos de la naturaleza según causas finales. Pero aquí parece que la experiencia contradice claramente la máxima de la razón, principalmente en lo que se refiere a un fin último de la naturaleza, que, sin embargo, es necesario para la posibilidad de un sistema semejante y que no podemos poner en nada más que en el ser humano; porque más bien en lo que a éste se refiere, considerado como una de las muchas especies animales, la naturaleza no ha hecho la menor excepción, tanto en las fuerzas destructoras como en las reproductoras, al someterlo todo, sin fin alguno, a un mecanismo de la misma³¹³.

Lo primero que debió ser arreglado intencionalmente, en un orden para un todo conforme a fines de los seres de la naturaleza en la tierra, sería la habitación, el suelo y el elemento en que debían tener su desarrollo. Pero un conocimiento más exacto de la cualidad de ese fundamento de

toda producción orgánica no da noticias más que de causas que producen efectos de modo inintencional, y hasta que más bien destruyen que favorecen la producción, el orden y los fines. Tierra y mar contienen en sí, no sólo monumentos de las antiguas poderosas destrucciones que han sufrido y todas las criaturas en ellos y dentro de ellos, sino que toda su construcción, las capas de la una y los límites del otro, tienen totalmente el aspecto del producto de las fuerzas salvajes todopoderosas de una naturaleza que trabaja en el estado caótico. [428] Por muy conforme B385 a fines que puedan parecer ahora arregladas la figura, la construcción y la pendiente de las tierras, para recoger las aguas del aire, para las fuentes entre capas terrestres de múltiples especies (para muchas clases de productos) y el curso de las corrientes, una investigación más precisa de las mismas demuestra que se han producido sólo como el efecto, en parte, de erupciones de fuego, en parte, de inundaciones, o también de subidas del Océano, tanto en lo que se refiere a la primera producción de esa figura como principalmente a la sucesiva transformación de la misma, con la desaparición, al mismo tiempo, de sus primeras producciones orgánicas.^{a314} Ahora bien, si la habitación, el suelo materno (de la tierra) y el seno materno (del mar), para todas esas criaturas no indica nada más que un mecanismo, totalmente inintencional, B386 de su producción, ¿cómo y con qué derecho podemos pedir y afirmar para estos últimos productos otro origen? Aunque el ser humano, como parece demostrar el más perfecto examen de lo que queda de aquellas destrucciones de la naturaleza (según los juicios de Camper)³¹⁵, no estaba comprendido en esas revoluciones, depende, sin embargo, tanto de las demás criaturas terrestres, que si se admite un mecanismo de la naturaleza que domine universalmente sobre las demás, tiene que ser considerado él también como comprendido en ese mecanismo, aunque su entendimiento (en gran parte, al menos) haya podido salvarle de esas destrucciones.

Este argumento parece, empero, demostrar más de los que contenía la intención para que fue expuesto, a saber, no sólo que el ser humano no es un fin último de la naturaleza y que, por el mismo motivo, el agregado de las cosas organizadas de la naturaleza en la tierra no puede ser un

^a Si el nombre, ya una vez adoptado, de *Historia de la naturaleza*, (nota de comentario 314) debe quedar para la descripción de la naturaleza, lo que ese nombre indica literalmente, a saber, una representación del estado anterior *antiguo* de la tierra, sobre el cual, aunque no se puede esperar certeza alguna, sin embargo, se adelantan suposiciones con buen fundamento, puede llamarse *arqueología de la naturaleza*, en oposición con la del arte. A aquélla pertenecerían las petrificaciones, así como a ésta las piedras talladas, etc. Y como quiera que realmente se trabaja en ello (bajo el nombre de una teoría de la tierra) sin cesar, aunque, como es justo, lentamente, ese nombre no sería dado a una investigación de la naturaleza meramente imaginaria, sino a una a que la naturaleza misma nos invita y nos provoca.

sistema de fines, sino que los productos todos, tenidos hasta aquí por fines de la naturaleza, no tienen más origen que el mecanismo de la misma.

[429] Pero en la anterior solución de la antinomia de los principios del modo de producción mecánico y del teleológico de los seres orgánicos de la naturaleza, hemos visto que como en lo que concierne a la naturaleza, formadora según sus leyes particulares (para cuya conexión sistemática nos falta, empero, la clave), no son ellos más que B387 principios de la facultad de juzgar reflexionante, que no determinan, pues, en sí, el origen de los seres naturales, sino sólo dicen que, según la cualidad de nuestro entendimiento y de nuestra razón, no podemos pensar el origen en esa clase de seres más que según causas finales; no sólo es permitido el mayor esfuerzo posible, y hasta audacia, en los intentos de explicación mecánica de la naturaleza, sino que también somos exhortados por la razón a ello, a pesar de que sabemos que en ello no podemos nunca tener éxito, por motivos subjetivos de la especie particular y de la limitación de nuestro entendimiento (y no porque el mecanismo de la producción contradiga en sí un origen según fines), y sabemos, finalmente, que el principio suprasensible de la naturaleza (tanto fuera de nosotros como en nosotros) puede estar muy bien la compatibilidad de ambos modos de representarse la posibilidad de la naturaleza, siendo el modo de representación según causas finales, sólo una condición subjetiva de nuestro uso de la razón, cuando ésta quiere no sólo saber el enjuiciamiento de los objetos, dispuestos no meramente como fenómenos, sino que desea relacionar esos fenómenos mismos, junto con sus principios, con el sustrato suprasensible, para encontrar posibles ciertas leyes de la unidad de los mismos que no puede representarse más que por medio de fines (entre los cuales la razón tiene algunos que son suprasensibles).

B388 §83. *Del fin último de la naturaleza como sistema teleológico*

Hemos mostrado en lo que precede que tenemos motivo suficiente, según principios de la razón, para el enjuiciamiento al ser humano, no sólo, igual que los seres organizados todos, como fin de la naturaleza, sino también aquí, en la tierra, como el *fin último* de la naturaleza, en relación con el cual todas las demás cosas de la naturaleza constituyen un sistema de fines, y ese enjuiciamiento, no, desde luego, para la facultad de juzgar determinante, pero sí para la reflexionante. Ahora bien, si se debe encontrar en el ser humano mismo lo que ha de ser favorecido como fin por medio de su enlace con la naturaleza, deberá ser ese fin, o bien [430] de

tal índole que pueda el mismo ser satisfecho mediante la misma naturaleza en su actividad benéfica; o bien será la utilidad y la habilidad para toda clase de fines, para los cuales, pueda la naturaleza (externa y internamente) ser utilizada por el ser humano. El primer fin de la naturaleza sería la *felicidad*; el segundo, la *cultura* del ser humano.

El concepto de la felicidad no es un concepto que el ser humano abstraiga de sus instintos, y lo saque, así, de la animalidad en él mismo, sino que es una mera *idea* de un estado; a la cual el ser humano quiere adecuar éste último bajo condiciones meramente empíricas (lo cual B389 es imposible). Él se bosqueja esta idea a sí mismo, y, por cierto, de modo tan distinto, por medio de su entendimiento, entrelazado con la facultad de la imaginación y los sentidos, y cambia éste concepto además tan a menudo, que la naturaleza, aunque estuviera totalmente sometida a su arbitrio, sin embargo no podría admitir ley alguna determinada, universal y firme para concordar con ese concepto titubeante y con el fin, por tanto, que cada uno se propone tan arbitrariamente³¹⁶. Pero aun cuando rebajásemos este fin a una necesidad natural veraz, en donde nuestra especie concuerda generalmente consigo misma, o, por otra parte, alzásemos a su altura la habilidad de procurarse fines imaginados, sin embargo, lo que el ser humano entiende por felicidad y lo que en realidad es su propio fin último de la naturaleza (no fin de la libertad), no sería nunca conseguido por él, pues su naturaleza no es de tal especie que cese y esté satisfecha en la posesión y el goce. Por otra parte, lejos está la naturaleza de haber tomado al ser humano como su favorito particular y de haberle favorecido con su beneficio, por encima de los otros animales; le ha respetado tan poco como a cualquier otro animal en sus efectos destructivos, en la peste, en el hambre, en las inundaciones, en las heladas, ataques de otros animales grandes y pequeños, etcétera³¹⁷; más aún, lo absurdo de las *disposiciones de la naturaleza* en el ser humano lo sume además en plagas inventadas por él mismo, B390 o por su propia especie, mediante la presión de la dominación, la barbarie de las guerras, por ejemplo, y también en grandes necesidades; él mismo, además, trabaja en cuanto en él está para la destrucción de su propia especie, de tal suerte que aun en la naturaleza más benefactora fuera de nosotros, el fin de la misma, dirigido a la felicidad de nuestra especie, no sería alcanzado en la tierra en un sistema de aquélla³¹⁸, porque la naturaleza en nosotros no es capaz de recibirlo. El ser humano es, pues, siempre sólo un miembro en la cadena de los fines de la naturaleza; es un principio, sí, en consideración de algún [431] fin, al cual la naturaleza parece haberle determinado en sus disposiciones, haciéndose él mismo para ello; pero, sin embargo, es también medio para la

conservación de la conformidad a fines en el mecanismo de los miembros restantes. Como único ser en la tierra que tiene entendimiento, y, por tanto, una facultad de proponerse arbitrariamente fines, es él, ciertamente, señor, en título, de la naturaleza, y si se considera ésta como un sistema teleológico, el ser humano es, según su determinación, el último fin de la naturaleza, pero siempre sólo con la condición de que lo comprenda y tenga la voluntad de dar a ella y a sí mismo una relación de los fines tal que pueda, independientemente de la naturaleza, bastarse a sí mismo, y ser, por tanto, fin final; que, empero, no **tiene que ser** buscado de ningún modo en la naturaleza.³¹⁹

Pero para encontrar en dónde, en el ser humano al menos, hemos de poner aquel *fin último* de la naturaleza, **B391** debemos buscar lo que la naturaleza pudo llevar a cabo para preparar al ser humano a lo que él mismo ha de hacer para ser fin final y separarlo de todos los fines cuya posibilidad descansa en cosas que no se pueden esperar más que de la naturaleza. De esta última clase es la felicidad en la tierra, bajo la cual se comprende el conjunto de todos los fines posibles por la naturaleza fuera y dentro del ser humano; esa es la materia de todos los fines del ser humano en la tierra; cuando el ser humano transforma esa materia en su fin total, ella hace al ser humano incapaz de poner a su propia existencia un fin final y de concordar con ese fin. De todos los fines del ser humano en la naturaleza queda, pues, sólo la condición formal subjetiva, a saber, la aptitud: ponerse, a sí mismo en general fines y (independientemente de la naturaleza en su determinación de fines) de emplear la naturaleza como medio, adecuadamente a las máximas de sus fines libres, en general, cosa que la naturaleza, con intención al fin final, colocado fuera de ella, puede realizar, y que, por tanto, puede ser considerada como su fin último. La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin en general (consiguientemente, en su libertad), es la *cultura*. Así, pues, sólo la cultura puede ser el fin último que hay motivo para atribuir a la naturaleza en consideración de la especie humana (no la propia felicidad en la tierra, ni tampoco ser sólo el principal instrumento para establecer fuera del ser humano, en la naturaleza irracional, **B392** orden y armonía).

Pero no toda cultura alcanza a ese fin último de la naturaleza. La de la *habilidad* es, desde luego, la condición subjetiva principal de la aptitud para la promoción de los fines en general, pero no **[432]** basta, sin embargo, promover la *voluntad*^a en la determinación y elección de sus

^a En la primera edición dice «*libertad*», en lugar de «*voluntad*». (N. del T.)

fines, cosa, sin embargo, que pertenece esencialmente a una aptitud para fines en toda su extensión. La última condición de esa aptitud, condición que podría llamarse la cultura de la disciplina, es negativa, y consiste en librar la voluntad del despotismo de los apetitos que, atándonos a ciertas cosas de la naturaleza, nos hacen incapaces de elegir nosotros mismos, porque transformamos en cadenas los instintos que la naturaleza nos ha dado para avisarnos y que no descuidemos o dañemos la determinación de la animalidad en nosotros, quedando nosotros, sin embargo, en bastante libertad para retener o abandonar, acortar o alargar esos instintos, según lo exigen los fines de la razón.

La habilidad no puede desarrollarse bien en la especie humana más que por medio de la desigualdad entre los seres humanos; pues la mayoría provee a las necesidades de la vida de un modo, por decirlo así, mecánico, sin necesitar para ello especialmente de un arte, para la comodidad y el ocio de otros seres humanos que trabajan en las partes menos necesarias de la cultura, ciencia y arte; aquella mayoría está mantenida por estos otros en un estado de opresión, trabajo amargo y poco goce aunque algo de la cultura de la clase superior se extiende poco a poco a esta inferior. Los plagas crecen, empero, con el progreso de la misma (cuya altura se llama lujo³²⁰, cuando la tendencia a lo superfluo empieza ya a hacer daño a lo indispensable), en ambos lados con igual fuerza: en uno, por la opresión extraña; en el otro, por la insaciabilidad interna; pero la miseria brillante³²¹ está enlazada con el desarrollo de las disposiciones naturales en la especie humana y el fin de la naturaleza mismo, aunque no es nuestro fin, es, sin embargo, alcanzado en ello³²². La condición formal bajo la cual tan sólo puede la naturaleza alcanzar su intención final es aquella constitución en la relación de los seres humanos unos con otros, que permite oponer en un todo, llamado *sociedad civil*, un poder conforme a ley a los prejuicios planteados por las libertades en conflicto, pues sólo en esa constitución puede darse el más alto desarrollo de las disposiciones naturales. Pero aunque los seres humanos fueran bastante astutos para encontrarla y bastante sabios para someterse a su coerción voluntariamente, haría falta aún, para ese desarrollo, un todo *cosmopolita*, es decir, un sistema de todos los Estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros³²³. Faltando ese sistema, y por causa del obstáculo que la ambición, el deseo de dominar, la avidez, sobre todo en los que tienen el poder en las manos, oponen a la posibilidad misma de bosquejarlo, es inevitable *la guerra* (en la cual, unos Estados se dividen y se disuelven en Estados más pequeños, y otros se anexionan otros pequeños y tratan de formar un todo mayor); la guerra, que es una empresa no-

intencional (excitada por pasiones desenfrenadas) de los seres humanos, es una empresa profundamente escondida, y quizá intencional, de la suprema sabiduría: la de preparar, cuando no fundar, la conformidad a leyes con la libertad de los Estados y así, mediante ellos, la unidad de un sistema fundado moralmente de la misma. Y a pesar de los tormentos horribles con que la guerra abrumba a la especie humana y de las desgracias, quizá aun mayores, que su preparación constante origina en la paz, es, sin embargo, un resorte-impulsor (puesto que la esperanza del estado de tranquilidad de una felicidad del pueblo se aleja siempre más allá) para desarrollar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura³²⁴.

En lo que concierne a la disciplina de las inclinaciones, cuya disposición natural es del todo conforme a fin, en lo que se refiere a nuestra determinación como especie animal, pero que dificultan mucho el desarrollo de la humanidad, se muestra también, con respecto a esta segunda exigencia para la cultura, un impulso conforme a fines de la naturaleza hacia una formación que nos haga susceptibles de fines más elevados que los que la naturaleza misma puede proporcionar. El exceso B395 de los males que el refinamiento del gusto, llevado hasta la idealización e incluso el lujo mismo en las ciencias, como alimento de la vanidad, extienden sobre nosotros, por medio de la multitud de inclinaciones producidas por ellos y que no podemos satisfacer³²⁵; no hay modo de combatir; pero, en cambio, tampoco se puede desconocer el fin de la naturaleza de ganar siempre más a la naturaleza y la violencia de aquellas inclinaciones que pertenecen más bien a la animalidad en nosotros y se oponen, más que ninguna otras, a la formación que requiere nuestra más alta determinación (a las inclinaciones al goce), así como también de hacer sitio al desarrollo de la humanidad. El arte bello y las ciencias, que hacen al ser humano, si no mejor moralmente, sin embargo, más civilizado, por medio de un placer que se deja comunicar universalmente y por medio de las maneras y el refinamiento de la sociedad, ganan mucho terreno sobre la tiranía de la propensión de los sentidos, y preparan así al hombre para una dominación en donde sólo la razón debe tener poder³²⁶; entretanto, los males con que en parte la naturaleza, en parte el intratable egoísmo de los seres humanos, nos abruman, excitan al mismo tiempo las fuerzas del alma, [434] las aumentan y las templan para que no sucumbamos a esos males, haciéndonos sentir así una aptitud para fines más elevados, que está escondida en nosotros.^a

^a Qué valor tenga para nosotros la vida cuando se aprecia ésta sólo según lo que *se goza* (el fin natural de la suma de todas las inclinaciones, la felicidad B396), es fácil de decidir. Ese valor es menos que nada, pues ¿quién no querría

B396 §84. *Del fin final de la existencia de un mundo, es decir, de la creación misma*

Fin final es aquel fin que no necesita otro como condición de su posibilidad.

Si se admite el mero mecanismo como fundamento de explicación para la conformidad a fines de la naturaleza, no se puede preguntar para qué existen las cosas en el mundo, pues entonces se trata, en un sistema idealista semejante, sólo de la posibilidad física de las cosas (pues pensarlas como fines sería un simple sofisma sin objeto), y aunque se atribuya esa forma de las cosas al azar o a la ciega necesidad, en ambos casos, B397 aquella pregunta sería vana. Pero si admitimos el enlace de fines, en el mundo, como real, y aceptamos para él una especie particular de causalidad, a saber, la de una causa *que produce efectos intencionalmente*, entonces no podemos permanecer quietos ante la pregunta siguiente: ¿Para qué cosas del mundo (los seres organizados), tienen esta o aquella forma, han sido puestos por la naturaleza en esta o aquella relación con otras? Por lo contrario ya que se piensa un entendimiento que tiene que ser considerado como causa de la posibilidad de esas formas, tal como ellas se encuentran realmente en las cosas, hay que preguntar también, en ese entendimiento, por el [435] fundamento objetivo que puede haber determinado ese entendimiento productivo a un efecto de esa clase, fundamento que es entonces el fin final, para el cual semejantes cosas existen.

He dicho más arriba que el fin final no es un fin tal que la naturaleza con suficiencia pueda producirlo como efecto ni producirlo en conformidad con su idea, porque es incondicionado. Pues en la naturaleza (como un ser de los sentidos) no hay nada cuyo fundamento de determinación, encontrándose en la naturaleza misma, no sea siempre a su vez condicionado; y esto vale, no sólo para la naturaleza fuera de nosotros (la material), sino también en nosotros (la pensante); entiéndase bien que sólo considero lo que en mí es naturaleza³²⁷. Pero una cosa que necesariamente, por causa de su cualidad objetiva, deba existir como fin final de

entrar de nuevo en la vida bajo las mismas condiciones, o según un plan nuevo, trazado por él mismo (conforme, empero, al curso de la naturaleza), pero arreglado sólo para el goce? Si ha mostrado más arriba el valor que tiene la vida a consecuencia de lo que contiene en sí, cuando se la conduce según el fin que la naturaleza tiene en nosotros, y que consiste en *lo que se hace* (no meramente en lo que se goza), y en el cual nosotros mismos somos siempre sólo medios para fines últimos indeterminados. No queda, pues, nada más que el valor que nosotros mismos damos a nuestra vida, no sólo por lo que hacemos, sino por lo que hacemos conformemente a fin, de un modo tan independiente de la naturaleza, que la existencia misma de la naturaleza no puede ser fin más que bajo esa condición.

una causa inteligente, **tiene que ser** de tal especie que no dependa, en el orden de los fines, de **B398** ninguna otra condición que le de su idea.

Ahora bien, no tenemos más que una especie única de seres en el mundo, cuya causalidad sea teleológica, es decir, dirigida a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal, que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones de la naturaleza y, al mismo tiempo, empero como necesaria en sí. El ser de esa clase es el ser humano, pero, considerado como noúmeno, es el único ser de la naturaleza en el cual, sin embargo, podemos reconocer una facultad suprasensible (la *libertad*), y hasta la ley de la causalidad y el objeto que esa facultad puede proponerse como el más alto fin supremo (el bien supremo en el mundo)³²⁸.

Del ser humano, pues (e igualmente de todo ser de la razón en el mundo), considerado como ser moral, no se puede ya preguntar más por qué (*quem in finem*) existe. Su existencia tiene en sí el fin supremo en sí; a este fin puede el ser humano, hasta donde alcancen sus fuerzas, someter la naturaleza entera, o, al menos, puede mantenerse sin recibir de la naturaleza influjo alguno que vaya contra ese fin. —Así, pues, si cosas del mundo, como seres dependientes, en cuanto a su existencia, necesitan una causa suprema que actué según fines, el hombre es el fin final de la creación, pues sin él, la cadena de los fines, sometidos unos a otros, no estaría completamente fundada; sólo en el **B399** ser humano, pero en él, solo como sujeto de la moralidad, encuéntrase la legislación incondicionada en lo que se refiere a los fines, legislación que le hace a **[436]** él solo capaz de ser un fin final al cual la naturaleza entera está teleológicamente sometida.^a

^a Sería posible que la felicidad de los seres racionales en el mundo fuera un fin de la naturaleza, y entonces sería también su *fin último*; al menos, no se puede ver *a priori* por qué la naturaleza no habría de estar así ordenada, pues ese efecto sería muy posible por medio de su mecanismo, al menos hasta donde alcanzamos a ver. Pero la moralidad y una causalidad según fines subordinada a ella, son absolutamente imposibles por medio de causas naturales, pues el principio de su determinación a la acción es suprasensible, y es, por tanto, lo único posible en el orden de los fines, que es absolutamente incondicionado en lo que concierne a la naturaleza; su sujeto por tanto, es el único calificado para ser *fin final* de la creación, a quien la naturaleza entera está subordinada. —La *felicidad*, en cambio, no es ni siquiera, como se ha mostrado en el párrafo anterior, por el testimonio de la experiencia, un *fin de la naturaleza*, en consideración de los seres humanos con preferencia a las demás criaturas, y mucho menos, por tanto, ha de ser un *fin final de la creación*. Los seres humanos pueden, siempre hacer de ella siempre su fin último subjetivo. Pero si yo pregunto por el fin final de la creación: ¿Para qué han debido existir seres humanos?, entonces se trata de un fin objetivo supremo, como lo exigiría la suprema razón para su creación. Ahora bien, si se contesta: Para que haya seres a quienes pueda hacer bien esa causa suprema, en este caso se infringe la condición a la que la razón del ser humano somete hasta su más íntimo deseo de felicidad, (a saber, la concordancia con su propia legislación moral interna). **B400** Esto demuestra que la felicidad no puede ser más que un fin condicionado y que el ser humano no

B400 §85. *De la fisicoteología*

Fisicoteología es el intento de la razón de extinguir a partir de los fines de la naturaleza (que no pueden ser conocidos más que empíricamente) conclusiones sobre la causa suprema de la naturaleza y sus propiedades³²⁹. Una Teología Moral (eticoteología) sería el intento de extraer a partir del fin moral de seres racionales en la naturaleza (fin que puede ser conocido *a priori*) conclusiones sobre aquella causa y sus propiedades³³⁰.

La primera precede naturalmente a la segunda. Pues si queremos de las cosas en el mundo concluir *teleológicamente* una causa del mundo, tiene que haber primero fines de la naturaleza, para los [437] cuales hemos de buscar, después un fin final, y para éste, a su vez, el principio de la causalidad de esa causa suprema.

Según el principio teleológico, pueden y deben darse muchas investigaciones de la naturaleza, sin que se tenga motivo para preguntar por el fundamento de la posibilidad de producir efectos conforme a fines que encontramos en varios de los productos de la naturaleza. Ahora bien, si se quiere tener también un concepto de ese fundamento, no tenemos comprensión alguna que vaya más allá que la máxima siguiente: la facultad de juzgar reflexionante, a saber: que aun cuando no nos fuera dado más que un único producto orgánico de la naturaleza no podríamos pensar para él, según la cualidad de nuestra facultad de conocer, ningún otro fundamento más que el de una causa de la naturaleza misma (sea de la naturaleza entera, o sólo de esa parte de la misma) que contenga, por medio de un entendimiento, la causalidad para aquel producto; un principio de enjuiciamiento éste que, si bien no nos lleva más allá en la explicación de las cosas de la naturaleza y de su origen, nos abre, sin embargo, una perspectiva por encima de la naturaleza, para poder quizá determinar más de cerca el concepto, por lo demás tan infructuoso, de un ser originario.

Ahora bien, yo digo: fisicoteología, por muy lejos que se la lleve, no puede, sin embargo, descubrirnos nada de un *fin final* de la creación, pues ni siquiera llega a preguntar por tal fin. Así, pues, si bien puede legitimar el concepto de una causa inteligente del mundo, como concepto de la posibilidad de las cosas que podemos hacernos comprensibles según fines, y como concepto

puede ser fin final de la creación más que como ser moral; pero en lo que concierne a su estado, la felicidad está en relación sólo como consecuencia, según la medida de la concordancia con aquel fin, como fin de su existencia.

subjetivo y aplicable solamente por la cualidad de nuestra facultad de conocer, no puede, empero, determinar más ese concepto, ni en el punto de vista teórico ni el práctico, B402 y su intento no consigue lo que se proponía, fundar una teología, sino que sigue siempre siendo sólo una teleología física, porque en ella la relación de fines es y tiene que ser considerada sólo condicionada en la naturaleza; por tanto, no puede ni siquiera traer a cuestión el fin para el cual la naturaleza misma existe (cuyo fundamento ha de buscarse fuera de la naturaleza); y, sin embargo, de la idea determinada de ese fin depende el concepto determinado de aquella causa suprema, inteligente, del mundo, por tanto la posibilidad de una teología.

¿Para qué las cosas en el mundo se utilizan unas a otras? ¿Para qué lo diverso en una cosa es bueno para esa cosa misma? ¿Cómo se tiene fundamento para admitir que nada en el mundo es vano, sino todo es bueno, en alguna parte, *en la naturaleza*, bajo la condición de que ciertas cosas (como fines) deban existir? A todas estas preguntas, en donde nuestra razón, para la facultad de [438] juzgar, no tiene en su facultad más principio de la posibilidad del objeto de su inevitable juicio teleológico que aquel por el cual subordina el mecanismo de la naturaleza a la arquitectónica de un autor inteligente del mundo, contesta la consideración teleológica del mundo de un modo excelente y extraordinariamente admirable. Pero como los datos, y, por tanto, los principios para *determinar* aquel concepto de una causa inteligente del mundo (como artista supremo) son solamente empíricos, no permiten la deducción de ninguna otra propiedad que las que la experiencia manifiesta en los efectos de aquella causa suprema, y la experiencia, B403 no pudiendo nunca comprender la naturaleza entera como sistema, debe tropezar a menudo con ese concepto (según parece) y con fundamentos de pruebas contradictorios entre sí, pero no puede nunca, aunque tuviéramos la facultad de contemplar empíricamente el sistema todo en cuanto se refiere a la mera naturaleza, elevarnos por encima de la naturaleza hasta el fin de su existencia misma, y, de ese modo, hasta el concepto determinado de aquella inteligencia superior³³¹.

Cuando se empequeñece el problema de cuya solución se ocupa fisicoteología, parece fácil su solución. Efectivamente, si se prodiga el uso del concepto de una *deidad* aplicándose a cualquier ser inteligente pensado por nosotros, pudiendo haber uno o varios que posean muchas y muy grandes propiedades, pero no todas las que requieren para la fundación de una naturaleza, en general, que concuerde con el mayor fin posible; si se considera como cosa de ninguna importancia el suplir, en una doctrina, la falta de fundamentos de prueba por medio de adiciones arbitrarias, y si allí donde sólo hay fundamento para admitir *mucha* perfección (y ¿qué es mucho

para nosotros?) se considera uno autorizado a suponer *toda* la perfección *posible*, entonces la fisicoteología tendrá importantes pretensiones al honor de fundar una teología³³². Pero si se pide que se muestre lo que nos ha empujado y, además, autorizado para hacer aquellas adiciones, entonces buscaremos en vano un fundamento para nuestra justificación en los principios del uso teórico de la B404 razón pues ese uso requiere totalmente que, para la explicación de un objeto de la experiencia, no se atribuyan a ese objeto más propiedades que datos empíricos que se puedan encontrar para la posibilidad de su explicación. En un examen más detenido, veríamos que hay *a priori*, en nosotros, propiamente, una idea de un ser supremo que descansa en un uso de la razón totalmente distinto (el práctico), idea que nos lleva a completar la representación defectuosa, que una teleología física nos da del fundamento originario de los fines en la naturaleza llegando así al [439] concepto de una deidad; y no nos figuraríamos entonces falsamente que hemos conseguido esa idea y con ella una teología, y mucho menos aún que hemos demostrado su realidad por medio del uso teórico de la razón en el conocimiento físico del mundo.

—No se puede reprochar tan gravemente a los antiguos que hayan pensado sus dioses, tan diferentes entre sí, en sus facultades, en sus intenciones y decisiones de su voluntad, y que los hayan limitado todos, sin exceptuar aún el principio entre ellos, en un modo humano. Pues cuando contemplaban la disposición y la marcha de las cosas en la naturaleza, encontraban ciertamente fundamento bastante para admitir como causa de la misma algo más que lo mecánico, y para suponer, tras la mecánica de este mundo, intenciones de ciertas causas superiores, que ellos no podían pensar más que como suprahumanas. Pero como B405 encontraban en el mundo muy mezclados lo bueno y lo malo, lo conforme y lo disconforme a fines en él, al menos para nuestra comprensión, y no podrían permitirse admitir, para la idea arbitraria de un creador, supremamente perfecto, fines sabios y bienhechores que estuvieran, sin embargo, escondidos en el fundamento, pues no veían la prueba de ellos, difícilmente podría recaer de otro modo su juicio de la causa suprema del mundo, en cuanto procedían con entera consecuencia, según las máximas del mero uso teórico de la razón. Otros, que, siendo físicos, querían ser al mismo tiempo teólogos³³³, pensaron encontrar satisfacción para la razón, buscando la unidad absoluta del principio de las cosas de la naturaleza, exigida por la razón, por medio de la idea de un ser, en el cual, como sustancia única, serían esas cosas de la naturaleza todas sólo determinaciones inherentes; esa sustancia no sería ciertamente causa del mundo por el

entendimiento, pero en ella, como sujeto, se encontraría todo el entendimiento de los seres del mundo; sería, por consiguiente, un ser que, si bien no produciría nada según fines, sin embargo, en él las cosas todas deberían relacionarse unas a otras conformemente a fines y necesariamente, aun sin fin ni intención, a causa de la unidad del sujeto, de quien sólo son determinaciones. Así introdujeron el idealismo de las causas finales, la unidad, tan difícil de producir, de un conjunto de sustancias enlazadas conforme a fines al transformar la inherencia *en una* sustancia: en lugar de B406 la dependencia causal *de una* sustancia. Este sistema, posteriormente, considerado por el lado de los seres del mundo inherentes a aquella sustancia como *panteísmo*, y (más tarde) por el lado del sujeto único, subsistente como ser originario, como *espinosismo*³³⁴, más bien que resolver la [440] cuestión del primer fundamento de la conformidad a fines de la naturaleza, lo que hacía era aniquilarla, pues este último concepto, privado de toda su realidad, era transformado en una simple interpretación falsa de un concepto ontológico universal de una cosa en general.

Así, pues, según principios meramente teóricos del uso de la razón (en lo cuales solamente se funda fisicoteología), nunca puede ser producido un concepto de una **deidad** que baste para nuestro enjuiciamiento teleológico de la naturaleza, pues o bien declaramos que toda teleología es un mero engaño de la facultad de juzgar en el enjuiciamiento del enlace causal de las cosas, y nos refugiamos en el principio único de un mero mecanismo de la naturaleza, que nos parece solamente contener una relación general a fines, a causa de la unidad de la sustancia, no siendo la naturaleza nada más que lo diverso de las determinaciones de la sustancia, o bien, si, en lugar del idealismo de las causas finales, queremos seguir atados al principio del realismo de esa especie particular de causalidad, entonces, pongamos muchos seres originarios inteligentes o pongamos sólo uno único (bajo los fines de la naturaleza), mientras que para la fundamentación del concepto de B407 ese ser no dispongamos más que de principios de experiencia extraídos del enlace causal real en el mundo, no podremos, por una parte, encontrar remedio alguno a la discordancia que la naturaleza en muchos ejemplos muestra en lo que concierne a la unidad de fines, y, por otra parte, el concepto de una causa inteligente y única, tal como lo producimos, autorizados por la simple experiencia, no podremos nunca extraerlo de la naturaleza con bastante determinación para una teología útil, cualquiera que sea su clase (teórica o práctica).

La teleología física, nos impulsa, desde luego, a buscar una teología, pero no puede producir ninguna, por muy lejos que vayamos en la investigación empírica de la naturaleza, y

aunque acudiéramos con ideas de la razón (que han de ser teóricas para los problemas físicos) en ayuda del enlace causal en ella descubierto. ¿De qué sirve, podrá quejarse alguien³³⁵ con razón, que pongamos en el fundamento de todas esas disposiciones un entendimiento grande para nosotros inconmensurable, y que le hagamos ordenar este mundo según intenciones? Si la naturaleza no nos dice, no puede nunca decirnos nada de la intención final, sin la cual, sin embargo, no podemos darnos ningún punto común de relación de todos esos fines de la naturaleza, ningún principio teleológico suficiente para, por una parte, conocer los fines todos en un sistema, y, por otra, hacernos del entendimiento supremo, como causa de una naturaleza semejante, un [441] concepto que pueda servir de medida a nuestra facultad de juzgar reflexionanB408te de modo teleológico sobre la naturaleza? Tendríamos, en aquel caso, un *entendimiento artístico* para fines dispersos, pero no una *sabiduría* para un fin final, que debe, sin embargo, propiamente contener el fundamento de determinación de aquel entendimiento. Pero faltando un fin final, que sólo la razón pura, *a priori*, puede proporcionar (porque todos los fines en el mundo están empíricamente condicionados, y no pueden contener más que lo que es bueno para esta o aquella intención contingente, pero no lo que es absolutamente bueno), y que sería, el único que me enseñara qué propiedades, qué grado y qué relación tengo que pensar de la causa suprema de la naturaleza para el enjuiciamiento de esta como sistema teleológico: ¿cómo y con qué derecho puedo ensanchar a mi gusto y completar, hasta llegar a la idea de un ser omnisciente e infinito, mi concepto, muy limitado, de aquel entendimiento originario, del poder de éste ser originario para realizar sus ideas de su voluntad de hacer, etcétera, concepto que puedo fundar en mi escaso conocimiento del mundo? Esto presupondría, si hubiera de ocurrir teóricamente, omnisciencia en mí mismo para penetrar en toda su conexión los fines de la naturaleza y poder pensar además todos los demás planes posibles, en comparación con los cuales debería el presente ser enjuiciado con fundamento como el mejor. Pues sin ese completo conocimiento del efecto no puedo extraer, en conclusión, concepto alguno determinado B409 de la causa suprema, que sólo puede encontrarse en el concepto de una inteligencia infinita en todos los respectos, es decir, en el concepto de una deidad, y no puedo levantar fundamento alguno para la teología.

Así, pues, podemos decir, a pesar de toda la extensión posible de la teleología física, y según el principio arriba citado, que, según la propiedad y los principios de nuestra facultad de conocer, no podemos pensar la naturaleza, en sus ordenaciones conforme a fines, conocidas por

nosotros, más que como el producto de un entendimiento al cual esa naturaleza está sometida. Pero la investigación teórica de la naturaleza no puede nunca decirnos si ese entendimiento ha tenido con el todo de la naturaleza y su producción, además, alguna intención final (que entonces no estaría en la naturaleza del mundo de los sentidos); por lo contrario, a pesar de todo conocimiento de la naturaleza, sigue sin decidirse si esa causa suprema es fundamento originario de la misma, en todo, según un fin final, y no más bien, por medio de un entendimiento determinado a la producción de ciertas formas, por la mera necesidad de su naturaleza [442] (según analogía con lo que en los animales llamamos instinto artístico), sin que sea necesario, por eso, atribuir a esa causa, además, sabiduría, y mucho menos sabiduría suprema, enlazada con todas las demás propiedades requeridas para la perfección de su producto.

B410 Así, pues, fisicoteología es una teología física mal entendida, utilizable sólo como preparación (propedéutica) para la teología; sólo añadiéndole un principio de fuera, sobre el cual se pueda apoyar, alcanza su intención, y no por sí misma, como su nombre quiere indicarlo.

§86. *De la ético teología*

El entendimiento más ordinario, al reflexionar sobre la existencia de las cosas en el mundo y sobre la existencia del mundo mismo, no puede desprenderse del juicio siguiente, a saber: que todas las diversas criaturas, por muy grande que sea su disposición artística, por muy diversa y muy conforme a fines que sea la conexión en que mutuamente se enlazan; que el conjunto mismo de tantos sistemas de criaturas, llamados por nosotros incorrectamente mundos, para nada existiría si en ellos no hubiera seres humanos (seres racionales en general), es decir, que sin los seres humanos, la creación entera sería un mero desierto, vano y sin fin final alguno. Pero tampoco es por su relación con la facultad de conocer del ser humano (la razón teórica) por lo que la existencia de todo lo restante en el mundo recibe su valor, como, por ejemplo, para que exista alguien que pueda *considerar* el mundo. Pues si esa consideración del mundo no representara al ser humano nada más que cosas sin fin **B411** final, no podría, de que el mundo es conocido, resultar valor alguno para la existencia del mismo, y hay que presuponer un fin final del mundo, en relación con el cual la consideración misma del mundo tiene un valor. Tampoco es en relación con el sentimiento de placer y de la suma de los placeres en donde pensamos un fin final dado a la creación, es decir, no es el bienestar, el goce (sea éste corporal o espiritual, en una

palabra la felicidad), lo que rige aquello según lo cual apreciamos aquel valor absoluto. Pues de que el ser humano, en cuanto existe, hace de la felicidad su intención final, no resulta concepto alguno del para qué él existe en general, y del valor que él tenga entonces para hacer su existencia agradable. [443] Así, pues, tiene el ser humano que ser ya presupuesto como fin final de la creación, para tener un fundamento de razón por el cual la naturaleza tenga que concordar en dirección a su felicidad, cuando la naturaleza es considerada como un todo absoluto, según principios de los fines.—Así es que sólo la facultad de desear, pero no aquella que hace al ser humano dependiente de la naturaleza (mediante impulsos sensibles), no aquella en consideración de la cual el valor de su existencia descansa en lo que recibe y goza, sino el valor que él solo se puede dar a sí mismo, y que consiste en lo que él hace, en cómo y según qué principios él actúa, no como miembro de la naturaleza, sino en la *libertad* de su facultad de desear, es decir, B412 que una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto, y, con relación a ella, a la existencia del mundo un *fin final*³³⁶.

También el juicio más ordinario de la sana razón humana, con tal de que se le dirija a esta cuestión y se motiva a su resolución, está perfectamente de acuerdo con esto, a saber, que el ser humano no puede ser un fin final de la creación más que como ser moral. ¿Qué importa, se dirá, que este ser humano tenga tanto talento, que sea incluso muy activo y ejerza un influjo útil sobre el ser común, teniendo así un gran valor, relativamente tanto a las circunstancias de su propia fortuna como a la utilidad de los demás, si no posee una buena voluntad?³³⁷ Es un objeto digno de desprecio si se le considera según su interior, y si la creación no ha de carecer en todas partes de fin final, deberá ese ser humano, que como ser humano pertenece también a ella, perder, como ser humano malo, su fin subjetivo (la felicidad), en un mundo sometido a leyes morales, en conformidad con éstas, como la condición única, bajo la cual su existencia puede concordar con el fin final³³⁸.

Ahora bien, cuando encontramos en el mundo ordenaciones de fines, y, como lo exige inevitablemente la razón, subordinados los fines que son condicionados a uno supremo incondicionado, es decir, a un fin final, se ve B413 fácilmente, primero, que entonces no se trata de un fin de la naturaleza (en el interior de ésta), en cuanto ésta existe, sino del fin de su existencia, con todas sus disposiciones, y, por tanto, del fin último *de la creación*, y en éste también propiamente, de la condición suprema, bajo la cual tan sólo puede tener lugar un fin

final (es decir, del fundamento de determinación de un entendimiento supremo para la producción de los seres del mundo).

[444] Ahora bien, como no reconocemos al ser humano como fin de la creación, más que en cuanto que es un ser moral, tenemos, pues, desde luego, un fundamento, o, por lo menos, la condición principal para considerar el mundo como un todo conexo, según fines, y como un *sistema* de causas finales; pero tenemos, sobre todo, para relacionar, como ello es necesario, según la cualidad de nuestra razón, los fines de la naturaleza con una causa inteligente del mundo, *un principio* que nos permite pensar la naturaleza y propiedades de esa causa primera, como fundamento supremo en el reino de los fines, y, así, de determinar el concepto de la misma, cosa que la teleología física no puede hacer, pues no podía dar lugar más que a conceptos indeterminados de aquella primera causa, y, precisamente por eso, ineptos para el uso teórico, tanto como para el práctico.

Partiendo de ese principio, así determinado, de la causalidad del ser originario, tendremos que pensarlo, no sólo como inteligencia y como legislador para la naturaleza, sino también como jefe superior legislador en un reino moral de los B414 fines. En relación con el *bien supremo*, sólo posible bajo su dominación, a saber, la existencia de seres racionales bajo leyes morales, pensaremos ese ser originario, como *omnisciente*: para que no le sea oculto ni lo interior de las convicciones (lo cual constituye el valor propiamente moral, de las acciones de seres racionales del mundo); lo pensaremos como *omnipotente*, para que pueda adecuar la naturaleza toda a ese supremo fin; como *totalmente bueno*, y al mismo tiempo *justo*: pues estas dos propiedades (unidas, la *sabiduría*) constituyen las condiciones de la causalidad de una causa suprema del mundo como bien supremo bajo leyes morales; y así deberemos pensar en él también todas las demás propiedades trascendentales, como *eternidad*, *omnipresencia*, etcétera (pues bondad y justicia son propiedades morales)^a que se presuponen en relación con un fin final semejante³³⁹.

—De este modo complementa la teleología *moral* las carencias de la teleología *física*, y funda, por vez primera una *teología*. Dado que esta última, si no tomara de la primera, sin notarlo, y tuviera que proceder consecuentemente, no podría, por sí sola, fundar nada más que una *demonología*, que no es capaz de dar concepto alguno determinado.

^a El paréntesis está añadido en la 2ª y 3ª edición. (N. del T.)

Pero el principio de la relación del mundo, a causa de la determinación moral de fines de ciertos seres en el mismo, con una causa suprema como deidad, no sólo lo hace completando el fundamentos de prueba físico-teleológico y poniéndolo, pues, necesariamente en su base, sino que es también *por sí* suficiente para ello, y llama la atención sobre los fines de la naturaleza y sobre la investigación del arte, inconcebiblemente grande, que yace escondido detrás de sus formas, para dar una confirmación provisional, en los fines de la naturaleza, a las ideas que la razón pura práctica proporciona. En efecto el concepto de seres del mundo bajo leyes morales es un principio *a priori* según el cual el ser humano debe necesariamente enjuiciarse. Que además, si hay en todas partes una causa del mundo que produce efectos intencionalmente y está enderezada a un fin, debe aquella relación moral ser tan necesariamente la condición de posibilidad de una creación, como la relación según leyes físicas (si esa causa inteligente tiene un fin final): eso lo considera la razón también *a priori* como un principio que le es necesario para el enjuiciamiento teleológico de la existencia de las cosas. Ahora bien, se trata de saber solamente si tenemos algún fundamento que baste a la razón (sea la especulativa o la práctica) para atribuir un *fin final* a la causa suprema, que actúa según fines. Pues que ese fin final, entonces, según la cualidad subjetiva de nuestra razón, y como quiera que podamos pensar también la razón de otros seres, no puede ser otro que el *hombre bajo leyes morales*: eso puede valer *a priori*, para nosotros, como cierto, siendo, en cambio, totalmente imposible conocer *a priori* los fines de la naturaleza en el orden físico, y siendo de todo punto imposible, sobre todo, considerar que una naturaleza no pueda existir sin ellos.

NOTA

Supongamos un ser humano en los momentos en que halla dispuesto su ánimo para la sensación moral. Si se encuentra rodeado de una naturaleza bella, en un goce tranquilo y sereno de su existencia, siente en sí mismo una necesidad de estar por ello agradecido a alguien. O bien, véase ese ser humano otra vez en la misma disposición de ánimo, acosado por deberes que no quiere ni puede llenar más que con un sacrificio voluntario; entonces sentirá en sí mismo una necesidad de pensar que ha realizado algo mandado, y que ha obedecido a un soberano. O bien, aun si, por ejemplo, sin pensarlo, ha procedido contra su deber, sin por eso tener que responder de ello precisamente ante los seres humanos, sin embargo, los reproches severos que se haga a sí

mismo hallarán como si fuera la voz de un juez a quien él tuviera que [446] dar cuenta de su acto. En una palabra: el tiene la necesidad de una inteligencia moral a fin de tener para el fin por el cual él existe un ser que, en conformidad con este fin, sea la causa originaria de él y del mundo. En vano se alegrarán artificiosamente móviles de esos sentimientos, pues están en inmediata conexión con las más pura convicción moral, porque *gratitud, obediencia y humildad* (sumisión bajo una corrección merecida), son disposiciones particulares del ánimo para el deber, y el ánimo, inclinado a la extensión de su convicción moral, piensa aquí voluntariamente sólo un objeto que no está en el mundo, para mostrar en lo posible también su deber para con este objeto. Es, pues, por lo menos, posible y también el fundamento de esto está en el modo de pensar moral) representarse una exigencia puramente moral de la existencia de un ser, bajo el cual, o bien nuestra moralidad adquiere más fuerza, o bien más extensión (por lo menos, según nuestra representación), a saber, un nuevo objeto para su ejercicio, es decir, que es posible admitir un ser moralmente-legislador fuera del mundo, sin tener en cuenta prueba teórica alguna y menos aun, un interés egoísta, por puras razones morales, libres de todo influjo extraño (desde luego, además, sólo subjetivos), atendiendo a la indicación que hace una razón pura práctica, por sí sola legisladora. Y, aunque aquella disposición del ánimo se produzca raramente, o no se prolongue durante largo tiempo, sino que pase fugitiva y sin efecto duradero, sin que se reflexiones un tanto sobre el objeto representado en semejante sombra y se haga algún esfuerzo para traerlo a conceptos distintos, sin embargo, no se puede desconocer su fundamento, que es la disposición moral en nosotros, como principio subjetivo para no contentarse, en la consideración del mundo, con la conformidad a fines de éste, mediante las causas de la naturaleza, sino someter el mundo a una causa suprema que domine la naturaleza según principios morales. Hay que añadir a esto que nos sentimos impulsados por la ley moral a tender hacia un fin supremo universal, pero que también nos sentimos, y con nosotros la naturaleza entera, incapaces de alcanzarlo; que no podemos juzgar que somos conformes al fin final de una causa [418] inteligente del mundo (si es que la hubiera) más que en cuanto tendemos hacia ella, y así, hay un fundamento moral puro de la razón práctica que lleva a admitir esa causa (ya que ello puede ocurrir sin contradicción), para, por lo menos, no correr el peligro de considerar como completamente vano aquel esfuerzo en sus efectos^a y dejarlo, por tanto, que se agote.

^a «en sus efectos» no está en la 1ª edición. (N. del T.)

[447] Con todo esto no se quiere aquí decir más que lo siguiente: que si bien el *temor* ha podido producir primero *dioses* (demonios), la *razón*, en cambio, por medio de sus principios morales, ha podido producir en primer lugar el concepto de *Dios* (aun cuando sobre la teleología de la naturaleza se sabía muy poco, como es común, o se estaba muy incierto, por causa de la dificultad de resolver los fenómenos contradictorios en un principio suficientemente fundado), y que la interior determinación *moral* del fin de su existencia complementa lo que escapaba al conocimiento de la naturaleza, al incitarnos a pensar para el fin final de la existencia de todas las cosas, cuyo principio no puede satisfacer la razón, como no sea *éticamente*, la causa suprema, con cualidades con las cuales ella pueda someter la naturaleza entera a aquella única intención (para la cual ésta es un mero instrumento), es decir, pensar la causa suprema como una *deidad*.

§87. De la prueba moral de la existencia de Dios

Hay una *teleología física* que proporciona un fundamento de prueba suficiente para conducir nuestra facultad de juzgar reflexionante de modo teórico a admitir la existencia de una causa inteligente del mundo. Encontramos, empero, también en nosotros mismos, y, más aún, en el concepto de un ser racional en general, dotado de libertad (de su causalidad), una *teleología moral*, la cual, empero, como la relación de los fines en nosotros mismos puede ser determinada *a priori* con la ley de la misma, y, por consiguiente, puede ser conocida como necesaria, no necesita en esto causa alguna inteligente fuera de nosotros para esa conformidad a ley interna, así como tampoco nosotros, en aquello que encontramos como conforme a fines en las propiedades geométricas de las figuras (para toda aplicación artística posible), podemos considerar entendimiento alguno superior que les proporcione eso a esas figuras. Pero esa teleología moral se aplica, sin embargo, a nosotros como seres enlazados con otras cosas en el mundo. Y aquellas mismas leyes morales nos hacen un precepto de dirigir nuestro enjuiciamiento sobre estas cosas, o como fines, o como objetos, en consideración de los cuales somos nosotros mismos el fin final. Ahora bien, de esta teleología moral, que se refiere a la relación de nuestra propia causalidad con fines y hasta con un fin final que debemos proponernos en el mundo, así como también a la relación recíproca del mundo con aquel fin moral y con la [448] posibilidad externa de su realización (para la cual ninguna teleología física puede darnos alguna indicación), sale ahora la pregunta necesaria: si ella obliga a nuestro enjuiciamiento

racional B420 a salir fuera del mundo y a buscar un principio supremo inteligente para esa relación de la naturaleza con lo moral en nosotros, para representarnos la naturaleza como conforme a fines, también en relación con la legislación moral interna y su posible realización. Consiguientemente, hay en todo caso una teleología moral, y ésta está en conexión, por una parte, con la *nomotética*³⁴⁰ de la libertad; por otra, con la de la naturaleza, tan necesariamente como la legislación civil lo está con la cuestión de donde se ha de buscar el poder ejecutivo y en general, hay conexión en todo aquello en donde la razón ha de dar un principio de la realidad de un cierto orden de cosas conforme a fines, y sólo posible según ideas. Vamos, ante todo, a exponer el progreso de la razón, desde esa teleología moral y su relación con la física, hasta la *teología*, y después vamos a hacer consideraciones sobre la posibilidad y el rigor de esa especie de conclusión.

Cuando se admite la existencia de ciertas cosas (o también sólo de ciertas formas de las cosas) como contingente, por tanto, sólo posible por medio de algo distinto como causa, entonces se puede buscar para esa causalidad el fundamento supremo, y, por tanto, el fundamento incondicionado de lo condicionado, o bien en el orden físico, o bien en el orden teológico (según el *nexu efectivo* o según el *finali*). Es decir, que se puede preguntar: ¿cuál es la causa suprema productora?, B421 o bien, ¿cuál es el fin supremo (absolutamente incondicionado) de las mismas, es decir, el fin final de la producción de estas o de todos sus productos en general? Y entonces, aquí, desde luego, se presupone que esa causa sería capaz de una representación de los fines; por tanto, es un ser inteligente, o, por lo menos, tendría que ser pensado por nosotros como actuando según las leyes de un ser semejante.

Ahora bien, cuando se va a la busca del último orden, hay una *principio* fundamental que incluso la razón humana más común está obligada a dar inmediatamente su aprobación, y es que, si ha de haber por todas partes un *fin final* que la razón debe dar *a priori*, no puede ese fin final ser otro que el *ser humano* (todo ser racional del mundo) *bajo leyes morales*.^a Pues (y así juzga

^a Digo expresamente *bajo* leyes morales. No es el ser humano *según* leyes morales, es decir, un ser humano que se comporta en conformidad con ellas, el fin [449] final de la creación. Pues con esta última expresión diríamos más de lo que sabemos, a saber, que en el poder de un creador del mundo está hacer que el ser humano se comporte siempre en adecuación con leyes morales, lo cual presupone un concepto de la libertad y de la naturaleza (de esta última sólo puede pensarse un creador externo) que debería contener una comprensión del substrato suprasensible de la naturaleza y de la identidad en ese substrato con lo que hace posible la causalidad a través de libertad, en el mundo comprensión que va mucho más allá de nuestra comprensión racional. Sólo del B422 *ser humano bajo leyes morales* podemos decir, sin saltar por encima de las limitaciones de nuestra comprensión, que su existencia constituye el fin final del mundo. Creemos percibir las huellas de una sabia relación de fines también en el mal, cuando vemos que el

cada cual) si el mundo B422 consistiera [449] sólo en seres sin vida, o si tuviera en parte seres vivos pero carentes de razón, entonces, la existencia de un mundo semejante no tendría absolutamente valor alguno, porque no existiría en él ningún ser que tuviera el menor concepto de un valor. Por otra parte, si hubiera seres racionales cuya razón, sólo estuviera en la capacidad de poner el valor de la existencia de las cosas en la relación de la naturaleza con ellos (su bienestar), pero no de proporcionarse a sí mismo, originariamente (en la libertad), un valor semejante, entonces, si bien habría en el mundo fines (relativos), no habría, sin embargo, un fin final (absoluto), porque la existencia de esos seres racionales carecería siempre de fin. Pero las leyes morales tienen la propiedad característica de que prescriben para la razón algo como fin, sin condición, es decir, exactamente como lo necesita el concepto de un fin final; y la existencia de una razón semejante, que en la relación de fines puede ser a sí misma la suprema ley, con otras palabras, la existencia de seres racionales bajo leyes morales, puede sola ser pensada como el fin final [450] de la existencia de un mundo. De no ser así, entonces, o no hay en el fundamento de la existencia del mundo fin alguno en la causa, o hay fines, pero sin fin final.

La ley moral, como condición formal de la razón del uso de nuestra libertad, nos obliga por sí sola, sin depender de fin alguno, como condición material³⁴¹; pero, sin embargo, nos determina también, y ello *a priori*, un fin final que nos obliga a perseguir, y ese fin final es *en el mundo el bien supremo* posible mediante libertad³⁴².

La condición subjetiva bajo la cual el ser humano (y, según todos nuestros conceptos, también todo ser racional finito) se puede poner un B424 fin final bajo las anteriores leyes es la felicidad. Por consiguiente, el bien más alto posible en el mundo, y, en cuanto está en nosotros, el bien físico que hay que perseguir como fin final es la *felicidad*, bajo la condición objetiva de la concordancia del ser humano con la ley de la *moralidad*, como de la dignidad de ser feliz³⁴³.

Pero esas dos exigencias del fin final que nos es propuesto por ley moral es imposible que nos la representemos, según todas nuestras facultades de la razón, como *enlazadas* por medio de

malo criminal no muere sin haber sufrido la bien merecida pena de sus crímenes. Según nuestros conceptos de causalidad libre, descansa el buen o mal comportamiento en nosotros mismos; pero la sabiduría suprema del gobierno del mundo la ponemos en que la ocasión para el primero y el resultado de ambos están decretados según leyes morales. En esto consiste propiamente la gloria de Dios, la cual, por eso, es llamada, no sin razón, por los teólogos el fin último de la creación. Hay que notar además que bajo la palabra creación, cuando la empleamos, no entendemos nada más que lo que aquí se ha dicho, a saber, la causa de la *existencia de un mundo* o de las cosas en él (las sustancias), como también lo trae consigo el concepto propio de esa palabra (*actuatio substantiæ est creatio*), la cual, por tanto, no lleva todavía consigo la presuposición de una causa que produce efectos de modo libre, consiguientemente inteligente (cuya existencia queremos demostrar ante todo).

meras causas de la naturaleza y adecuadas a la idea del fin final pensado³⁴⁴. Así, pues, el concepto de la *necesidad práctica* de un fin semejante, por medio de la aplicación de nuestras fuerzas, no concuerda con el concepto teórico de la *posibilidad física* de la **realización** del mismo, si no enlazamos con nuestra libertad ninguna otra causalidad (la de un medio) que la de la naturaleza.

Por consiguiente, tenemos que admitir una causa moral del mundo (un creador del mundo) para proponernos un fin final conforme a la ley moral, y tan necesario como es ese fin, así de necesario es admitir lo primero (es decir, que lo es en el mismo grado y por el mismo fundamento), a saber, que habría un Dios.^{a345}

B425 Esta prueba, a la que se puede acomodar fácilmente la forma de la precisión lógica, no quiere decir que sea tan necesario admitir la existencia de Dios **[451]** como reconocer la validez de la ley moral, y, por tanto, que el que no pudiera convencerse de la primera podría juzgarse desligado de las obligaciones que impone la segunda. ¡No! Sólo el *mantenimiento en la mira* del fin final que hay que realizar en el mundo por medio de la aplicación de la ley moral (es decir, de una felicidad de seres racionales en coincidencia armónica con el seguimiento de las leyes morales, como el bien supremo del mundo) debería entonces ser suprimida. Todo ser racional debería, sin embargo, seguir reconociéndose estrechamente ligado por el precepto de las costumbres, pues las leyes de ésta son formales y mandan incondicionalmente, sin referencia a fines (como materia de la voluntad). Pero la exigencia del fin final, tal como la prescribe la razón práctica a los seres del mundo, **B426** es un fin irresistible, puesto en los seres del mundo por su naturaleza (como seres finitos), fin que la razón quiere someter sólo a la ley moral, *como condición* inviolable, y universalizarlo, según ella; y así, la razón hace de la promoción de la felicidad, en concordancia con la moralidad, el fin final. Ahora bien, la ley moral nos ordena de promover este fin final en cuanto ello esté en nuestra facultad (cosa que se refiere a los seres del mundo); el resultado que tenga ese esfuerzo puede ser el que quiera. El cumplimiento del deber consiste en la forma de la voluntad seria y no en las causas que son medios del éxito.

^a Este argumento moral no debe proporcionar prueba alguna *objetivamente-valida* de la existencia de Dios; no **B425** debe probar, al que no tenga fe, que habría un **[451]** Dios, sino que si quiere pensar moralmente con consecuencia, *tendría que aceptar* lo que admite esa proposición, entre las máximas de su razón práctica. —Tampoco se quiere decir con esto: es necesario *para* la moralidad admitir la felicidad de todos los seres racionales del mundo conforme a su moralidad, sino debe decirse: es necesario *por* ella. Así, pues, es un argumento *subjetivo*, suficiente para seres morales **(nota 345)**. [Esta nota no aparece en la 1ª edición.]

Suponiendo, pues, que un ser humano, se convenciera, movido, en parte por las debilidades que son los tan ponderados argumentos especulativos, en parte también por alguna irregularidad que percibe en la naturaleza y el mundo de las costumbres, de esta proposición: no hay Dios, sin embargo, sería, a sus propios ojos, un ser humano indigno, si por eso viniera a tener las leyes del deber por meras ilusiones sin valor, que no le obligan, y decidiera violarlas sin temor. Un ser humano semejante que viniera más tarde a convencerse de lo que al principio había puesto en duda, seguiría, sin embargo, siendo, con ese modo de pensar, un ser humano indigno, aunque cumpliera su deber en los efectos tan exactamente como pudiera desearse, pero sólo por temor o con la intención de obtener una recompensa y sin [452] una convicción B427 de respeto al deber. Por el contrario, si, siendo creyente, cumple su deber con sinceridad y desinterés según su conciencia, y si, de ensayo, supone el caso de que pudiera alguna vez encontrarse convencido de que no hay Dios, se cree libre de toda obligación moral, entonces es que aquella su convicción moral interna no posee una gran firmeza.

Podemos, pues, suponer un ser humano recto (como, por ejemplo, Espinosa),^a que se encuentra firmemente convencido de que no hay Dios ni vida futura (ya que, en consideración del objeto de la moralidad va a parar a la misma consecuencia). ¿Cómo va juzgar su propia e interior determinación final por medio de la ley moral que él, con su actividad, reverencia? Por el cumplimiento de esa ley no pide él provecho alguno para sí, ni en este ni en otro mundo; sólo desinteresadamente quiere fundar el bien, para lo cual esa ley sagrada da la dirección a todas sus fuerzas. Pero su esfuerzo es limitado, y si bien puede esperar de la naturaleza, de vez en cuando, un concurso contingente, no puede esperar nunca que se realice una concordancia conforme a ley, y según reglas constantes (como son y deben ser interiormente sus máximas), con el fin que se siente obligado y empujado, sin embargo, a realizar. El engaño, la violencia y la envidia B428 andarán siempre a su alrededor, aunque él mismo sea recto, pacífico y benévolo. Y los otros seres humanos justos que él encuentra además fuera de sí mismo estarán, sin embargo, sin que se considere cuan dignos son de ser felices, sometidos por la naturaleza, que no se preocupa de eso, a todos los males de la miseria, de las enfermedades, de una muerte prematura, exactamente como los demás animales de la tierra, y lo seguirán estando hasta que la tierra profunda los albergue a todos (rectos o no, que eso, aquí, es igual) y los vuelva a sumir, a ellos, que podían

^a Las palabras entre paréntesis fueron añadidas en la 2ª y 3ª edición. (*N. del T.*)

creer ser el fin final de la creación, en el abismo del caos carentes de forma de la materia de donde fueron extraídos. —El fin, pues, que este ser humano de buenas disposiciones tenía y debía tener ante la vista en el cumplimiento de las leyes morales, tendría que suprimirlo, desde luego, como imposible; o bien, si quisiera aquí también permanecer fiel a la voz de su determinación moral interna y no debilitar el respeto que la ley moral le inspira inmediatamente para la obediencia, aniquilando el único fin final ideal adecuado a su alta exigencia (lo cual no puede ocurrir sin que la convicción moral experimente a su vez algún daño), [453] entonces, con una intención práctica, es decir, para hacerse, al menos, un concepto de la posibilidad del fin B429 final que le es moralmente prescrito, tiene que admitir la existencia de un *creador moral* del mundo, es decir un Dios, cosa que puede hacer muy bien, puesto que ello, al menos, no es en sí contradictorio³⁴⁶.

§88. *Limitación de la validez de la prueba moral*

La razón pura como facultad práctica, es decir, como facultad de determinar el uso libre de nuestra causalidad mediante ideas (conceptos puros de la razón), no sólo contiene en la ley moral un principio regulativo de nuestras acciones, sino que proporciona al mismo tiempo, por medio de ella, un principio subjetivo-constitutivo en el concepto de un objeto, que sólo la razón puede pensar, y que debe hacerse real en el mundo, mediante nuestras acciones según aquella ley. La idea de un fin final en el uso de la libertad según leyes morales tiene, pues, realidad subjetivo-práctica. Estamos *a priori* determinados por la razón a perseguir con todas nuestras fuerzas el bien supremo del mundo, que consiste en el enlace del mayor bienestar de los seres racionales del mundo, con la condición suprema del bien en el mismo,^a es decir, en el enlace de la felicidad universal con la moralidad conforme a ley. En ese fin final, la posibilidad de una de las partes, a saber, de la felicidad, está empíricamente condicionada, es decir, depende de la cualidad de la naturaleza (de que concuerde o no con este fin), y B430 es problemática desde el punto de vista teórico, mientras que la otra parte, a saber, la moralidad, en consideración de la cual estamos libres de los efectos de la naturaleza, está firme *a priori*, y segura, dogmáticamente, según su posibilidad. Para la realidad, pues, objetiva y teórica del concepto del fin final de seres racionales

^a En alemán dice *Wohl*, que he traducido por bien físico, y *Gut*, que he traducido por bien moral, siguiendo en esto la traducción francesa. (*N. del T.*)

del mundo, se requiere que no sólo tengamos nosotros un fin final que nos representamos *a priori*, sino que también la creación, es decir, el mundo mismo, tenga según su existencia, un fin final, el cual, si pudiera ser demostrado *a priori*, añadiría a la realidad subjetiva del fin final la realidad objetiva. Pues si la creación tiene en todas partes un fin final, no podemos pensar ese fin más que así: ese fin tiene que coincidir con el moral (que sólo hace posible el concepto de un fin). [454] Ahora bien, es cierto que encontramos fines en el mundo, y teleología física los presenta en tal medida que, si enjuicamos conforme a la razón, tenemos fundamento para admitir como principio de la investigación de la naturaleza, que en la naturaleza no hay nada sin fin; solamente que el fin final de la naturaleza lo buscamos en vano en ella misma. Éste debe y puede, por tanto, ser buscado sólo en seres racionales según su posibilidad objetiva, así como la idea del mismo fin final está sólo en la razón. Pero la razón práctica de los seres racionales no sólo da ese fin final, sino que determina también ese concepto en consideración de las condiciones bajo las cuales tan sólo un fin final de la creación puede ser pensado por nosotros.

Ahora bien, hay esta cuestión, a saber, si la realidad objetiva del concepto de un fin final de la creación no puede ser expuesta de un modo suficiente también para las exigencias teóricas de la razón pura, si bien no apodícticamente para la facultad de juzgar determinante, por lo menos suficientemente para las máximas de la facultad de juzgar teórica-reflexionante. Esto es lo menos que se le puede exigir a la filosofía especulativa, que tiene la pretensión de enlazar el fin moral con los fines de la naturaleza por medio de la idea de un fin único; pero aun ese poco es mucho más, sin embargo, de lo que ella puede llevar a cabo.

Según el principio de la facultad de juzgar teórica-reflexionante, diríamos: Si tenemos fundamento para admitir para los productos conforme a fines de la naturaleza una causa suprema de la naturaleza, cuya causalidad, en consideración de la realidad de la última (la creación), tiene que ser pensada de otro modo que el exigido para el mecanismo de la naturaleza, es decir, como la de un entendimiento, entonces tendremos también el fundamento bastante para pensar en ese ser originario no sólo fines en toda la naturaleza, sino también un fin final, no ciertamente para exponer la existencia de un ser semejante, pero por lo menos (como ello ocurrió en la teleología física), para convencernos de que B432 la posibilidad de un mundo semejante no sólo podemos hacérsela concebible según fines, sino también sólo poniendo un fin final en el fundamento de su existencia.

Pero fin final es solamente un concepto de nuestra razón práctica, y no puede ser extraído de ningún dato de la experiencia, para el enjuiciamiento teórico de la naturaleza, ni puede tampoco ser referido a conocimiento alguno de la misma. No hay ningún uso posible de ese concepto más que para la razón prác[455]tica, según leyes morales, y el fin final de la creación es aquella constitución del mundo que coincide con lo que nosotros podemos dar como determinado sólo por leyes, a saber, con el fin final de nuestra razón pura práctica, y esto, por cierto, en cuanto **tiene que ser** práctica. —Ahora bien, por medio de la ley moral, que nos impone ese fin final, tenemos, con intención práctica, es decir, para emplear nuestras fuerzas en su realización, un fundamento que nos conduce a admitir la posibilidad (de su ejecutabilidad) de ese fin final y, por tanto (ya que, sin la adhesión de la naturaleza a una condición de esa ejecutabilidad, colocada fuera de nuestro poder, la realización del fin final sería imposible), también una naturaleza de las cosas que coincida con él. Tenemos, pues, un fundamento moral para pensar en un mundo, también un fin final de la creación.

B433 Esto no es aún la conclusión desde la teleología moral hacia una teología, es decir, a la existencia de un creador moral del mundo, sino sólo a un fin final de la creación, que es determinado de esa manera. Ahora bien, que para esa creación, es decir, para la existencia de las cosas de modo conforme a un *fin final*, **tiene que ser** admitido, primero, un ser inteligente; segundo, un ser, no sólo inteligente (como ello es necesario para la posibilidad de las cosas de la naturaleza que nos vimos obligados a enjuiciar como *fines*), sino, al mismo tiempo, *moral*, como creador del mundo, por tanto un *Dios*, eso es una segunda conclusión que está constituida de tal modo, que se ve que se ha extraído sólo para la facultad de juzgar, según conceptos de la razón práctica, y, como tal, para la facultad de juzgar reflexionante y no para la determinante. Pues no podemos tener pretensión de saber que porque en nosotros la razón moral-práctica es, en sus principios, esencialmente distinta de la técnico-práctica, deba ser eso también así en la causa suprema del mundo, cuando se la admite como inteligencia, y que una especie particular de causalidad, diferente de la exigida para los meros fines de la naturaleza, le sea exigible para el fin final; tampoco podemos saber, por tanto, si tenemos en nuestro fin final, no solamente un *fundamento moral* para admitir, no sólo un fin final de la creación (como efecto), sino también un *ser moral* como fundamento originario de la creación. Pero **B434** podemos, sin embargo, decir que, *según la cualidad de nuestra facultad de la razón*, no podemos, de ningún modo, hacernos concebible la posibilidad de una conformidad a fines semejante, referida a *la ley moral*

y a su objeto, como la hay en ese fin final, sin un creador y regidor del mundo, que es, al mismo tiempo, legislador moral.

[456] La realidad de un creador supremo y moralmente-legislante es, pues, mostrada suficientemente sólo *para el uso práctico* de nuestra razón, sin determinar teóricamente nada en consideración de la existencia del mismo, pues la razón necesita, para la posibilidad de su fin (que ella nos propone también sin eso, por medio de su propia legislación) una idea mediante la cual el obstáculo, nacido de la incapacidad de su seguimiento, según el mero concepto de la naturaleza, es suprimido del mundo (suficientemente para la facultad de juzgar reflexionante), y esa idea recibe así una realidad práctica, aunque carece de todos los medios de proporcionársela para el conocimiento especulativo en el sentido teórico, de manera que sirva a la explicación de la naturaleza y a la determinación de la causa suprema. Para la facultad de juzgar teórico-reflexionante, demostró la teleología física suficientemente, por los fines de la naturaleza, una causa inteligente del mundo; para la práctica realiza eso la teleología moral, por el concepto de un fin final que está obligada, en sentido práctico, a atribuir a la creación. La realidad objetiva de la idea de Dios como creador moral del mundo no puede, ciertamente, ser expuesta sólo por medio de fines físicos; sin embargo, si el conocimiento de éstos se enlaza con el del fin^a moral, entonces aquellos fines físicos, en virtud de la máxima de la razón pura que ordena seguir en lo posible la unidad de los principios, tienen gran significación para prestar ayuda a la realidad práctica de aquella idea, por medio de la idea que la razón, en sentido teórico, tiene ya para la facultad de juzgar.

Y en esto, para evitar una comprensión incorrecta que se produce fácilmente, es muy necesario notar, en primer lugar, que no podemos *pensar* esas propiedades del supremo ser más que por analogía, pues ¿cómo íbamos a investigar su naturaleza, no pudiéndonos mostrar la experiencia nada semejante? En segundo lugar: que por esos atributos no podemos más que pensarlo, pero no *conocerlo* y atribuírselos en cierto modo, teóricamente, pues esto sería necesario, en un intención especulativo de nuestra razón, para la facultad de juzgar determinante, con objeto de considerar lo que sea *en sí* la causa suprema del mundo. Pero aquí no se trata más que de saber qué concepto de él hemos de hacernos, según la cualidad de nuestras facultades de conocer, y si hemos de admitir su existencia para proporcionar igualmente sólo realidad práctica

^a En los textos falta aquí el sustantivo. Erdmann propone «fin final». Parece convenir mejor «fin», porque se realiza así la oposición simétrica, pensada entre los fines físicos y el fin moral. (*N. del T.*)

a un fin que la razón pura práctica, sin ninguna de esas suposiciones, nos manda *a priori* realizar con todas nuestras fuerzas, B436 es decir, para poder pensar como posible sólo un efecto intencional. Desde luego, puede ser ese concepto excesivo para la razón especulativa; pueden también las propiedades que atribuimos al ser, pensado por ellos, usados objetivamente, contener un antropomorfismo; la intención de su uso no es tampoco querer determinar su naturaleza, inalcanzable para nosotros, sino determinarnos nosotros mismos y nuestra voluntad, según ella. Así como nosotros denominamos una causa según el concepto que tenemos del efecto (pero sólo en consideración de sus relación con éste), sin querer por eso determinar la cualidad interina de la misma por medio de las propiedades que nos son dadas y conocidas sólo por otras causas semejantes y por medio de la experiencia; así como, por ejemplo, atribuimos al alma, entre otras fuerzas, una *vis locomotivam*, porque realmente se dan movimientos en el cuerpo que tienen su causa en sus representaciones, sin querer por eso atribuirle la única manera que tenemos de conocer fuerzas motrices (a saber: mediante tracción,^a presión, choque, por tanto movimiento que supone siempre un ser extenso), —de igual modo tendremos que admitir *algo* que contenga el fundamento de la posibilidad y de la realidad práctica, es decir, de la ejecutabilidad de un fin final moral necesario; pero éste algo podremos pensarlo, según la cualidad del efecto que de él B437 se espera, como un ser sabio que domina el mundo por leyes morales, y, conforme a la cualidad de nuestras facultades de conocimiento, tendremos que pensarlo como causa de las cosas, distinta de la naturaleza, para expresar tan sólo la *relación* de un ser que supera todas nuestras facultades de conocimiento con el objeto de *nuestra* razón práctica, sin atribuirle por eso, teóricamente, sin embargo, la única causalidad de esa especie conocida por nosotros, a saber, un entendimiento y una voluntad; más aún; sin querer siquiera distinguir en ese ser mismo, objetivamente, la causalidad pensada en él, en consideración de lo que *para nosotros* es fin final, de la causalidad en consideración de la naturaleza (y sus determinaciones de fin en general), sino admitiendo esa diferencia sólo como subjetivamente necesaria para la cualidad de nuestra facultad de conocer, y válida para la facultad de juzgar reflexionante, pero no para la objetivamente determinante. Cuando se trata, empero, de lo práctico, un principio *regulativo* semejante (para la prudencia o sabiduría) como el siguiente: actuar en conformidad con aquello, considerado como un fin, que, según la cualidad de nuestras

^a Esa palabra falta en la 1ª edición. (*N. del T.*)

facultades de conocimiento, no puede ser pensado como posible por nosotros más que de cierta manera, es, al mismo tiempo, un principio *constitutivo*, es decir, práctico determinante, mientras que el mismo principio, como principio para enjuiciar la posibilidad objetiva de las cosas, no es, de ningún modo, teórico determinante (a saber, [458] que corresponda al objeto también la única especie B438 de posibilidad que corresponde a nuestra facultad de pensar), sino un principio meramente *regulativo* para la facultad de juzgar reflexionante.

NOTA

Esta prueba moral no es un fundamento de prueba nuevamente inventado, sin en todo caso nuevamente aclarado, pues antes del primer brote de la facultad humana de la razón, estaba ya puesto en ella, y con la cultura en progresión no hace más que desarrollarse. Tan pronto los seres humanos empezaron a reflexionar sobre lo justo e injusto, en un tiempo en que apartaban aún con indiferencia la vista de la conformidad a fines de la naturaleza, usándola sin pensar en ella nada más que el curso habitual de la naturaleza, debió inevitablemente encontrarse el juicio: que no puede, a la postre, venir a ser igual que un ser humano se haya comportado recta, o injusta o violentamente, aunque hasta el final de su vida no haya encontrado, por lo menos visiblemente, felicidad alguna por sus virtudes, castigo alguno por sus crímenes. Es como si oyeran dentro de sí una voz: tiene que ocurrir de otro modo. Por tanto, tenían que tener, aunque oscuramente, la representación de algo que se sentían obligados a perseguir y con lo cual aquel resultado no se dejaba de ningún modo concertar, o con lo cual no sabían unificar, a su vez aquella determinación de fines interna de su ánimo, cuando hubieron considerado una vez el curso del mundo como el único orden de las cosas. Ahora bien, el modo como una irregularidad semejante pudiera rectificarse (irregularidad que tiene que ser mucho más indignante para el ánimo humano que el ciego azar que se quería poner como principio en el fundamento B439 del enjuiciamiento de la naturaleza) han podido representárselo de mil maneras, más o menos groseras; sin embargo, no podrían pensar nunca otro principio de la posibilidad de la unificación de la naturaleza con su ley moral interna, que una causa suprema que domina el mundo por leyes morales, porque un fin final en ellos propuesto como un deber, y una naturaleza fuera de ellos sin fin final alguno, en la

cual, sin embargo, debe realizarse aquel fin, están en contradicción. Sobre la cualidad interna^a de aquella causa del mundo, pudieron, desde luego, inventar más de un absurdo; pero aquella relación moral en el gobierno del mundo siguió siempre siendo la misma relación que para la razón menos cultivada, en cuanto se considera a sí propia como práctica, es universalmente comprensible, y, en cambio, la razón especulativa no puede, con [459] mucho, marchar al mismo paso que la práctica. —También, según toda probabilidad, por medio de ese interés moral se excitó primeramente la atención hacia la belleza y hacia los fines en la naturaleza, que sirvió después admirablemente para reforzar aquella idea, pero no para fundamentarla, y menos aún para hacer superfluo aquel interés, porque incluso la investigación de los fines de la naturaleza, sólo en relación con el fin final, recibe aquel interés inmediato que se muestra en tan alto grado en la admiración de la misma, sin que atienda a ventaja alguna que se pueda extraer de ella.

§89. De la utilidad del argumento moral

La limitación de la razón, en consideración de todas nuestras ideas de lo suprasensible, a la condición de su uso práctico tiene, en lo que se refiere a la idea de Dios, la utilidad innegable de prevenir que la *teología* no se remonte a la *teosofía* (a conceptos excesivos que confunden a la razón) o se rebaje a la *demonología* (una manera antropomórfica de representarse el ser supremo), y que la *religión* caiga en *teurgia* (ilusión exaltada de poder tener el sentimiento de otros seres suprasensibles, y, a su vez, de poder influir en ellos) o en *idolatría*³⁴⁷ (ilusión supersticiosa de poderse hacer agradable al ser supremo por otros medios distintos a una convicción moral).^b

Pues si a la vanidad o a la desmesura del raciocinio, en consideración de lo que está por encima del mundo de los sentidos, se le concede el poder de determinar lo más mínimo teóricamente (de un modo que extienda el conocimiento) si se le permite hacer ostentación de su comprensión de la existencia y B441 de la constitución de la naturaleza divina, de su entendimiento y de su voluntad, así como de las leyes de estas dos facultades y de las

^a La palabra «interna» no está en la 1^a edición. (*N. del T.*)

^b Idolatría, en el sentido práctico, es siempre aquella religión que piensa el ser supremo con propiedades según las cuales, alguna otra cosa, además de la moralidad, pueda ser la condición conveniente para estar de acuerdo con su voluntad en lo que el ser humano puede hacer. Pues por muy puro y libre de imágenes sensible que pueda haberse

propiedades que de ellas se derivan en el mundo, entonces quiero saber dónde y en qué sitio se van a limitar las [460] pretensiones de la razón, pues del origen de donde provengan esas comprensiones, de allí mismo pueden esperarse aún más (para ello basta, según se cree, esforzar su reflexión). La limitación de semejantes pretensiones debía, sin embargo, hacerse según un cierto principio, y no solamente por el motivo de que encontramos que todos los ensayos hechos con ellas han fallado hasta aquí, pues esto no demuestra nada contra la posibilidad de un éxito mejor. Pero aquí no hay más principio posible que o admitir que, en consideración de lo suprasensible, no se puede absolutamente determinar nada teóricamente (como no sea sólo de modo negativo), o que nuestra razón contiene en sí una mina, aun inexplorada, de no sé qué grandes conocimientos extensivos, conservados para nosotros y nuestros sucesores. —Pero en lo que concierne a la religión, es decir, a la moral en relación con Dios como legislador, si el conocimiento teórico de Dios debiera precederle, debería la moral regirse según la teología, y no sólo haber introducido una legislación externa y arbitraria de un ser supremo, en lugar de una interna necesaria de la razón, sino que también en ella todo lo que B442 tuviera de defectuoso nuestra comprensión de la naturaleza del mismo se extendería al precepto moral y trastornaría las cosas, haciendo a la religión inmoral³⁴⁸.

En lo que se refiere a la esperanza de una vida futura, si en lugar del fin final que, según el precepto de la ley moral, tenemos que perseguir, preguntamos a nuestra facultad de conocer teórica cuál es el hilo conductor del juicio de la razón sobre nuestra determinación (el cual, por tanto, sólo en la relación práctica es considerado como necesario o digno de ser admitido), entonces la doctrina del alma, a este propósito así como más arriba la teología, no nos da más que un concepto negativo de nuestro ser pensante, a saber: que ninguna de sus acciones ni fenómenos del sentido interno puede ser explicado de un modo materialista; por tanto, que sobre su naturaleza separada y la no duración o extensión de su personalidad, después de la muerte, no nos es absolutamente posible emitir juicio determinante extensivo alguno, con fundamentos especulativos, por medio de nuestra facultad de teórica conocer en su totalidad³⁴⁹. Como todo aquí permanece abandonado al enjuiciamiento teleológico de nuestra existencia, en un sentido práctico-necesario, y a la admisión de nuestra duración, como la condición que se exige para el fin final que la razón nos propone absolutamente, resulta que se muestra aquí al mismo tiempo la

comprendido aquel concepto, en el sentido teórico, sin embargo, en el práctico es siempre, en aquél caso, representado como un *ídolo*, es decir, antropomórficamente según la cualidad de su voluntad.

utilidad (que, ciertamente, a primera vista, parece ser pérdida), la de que, así como la teología no puede nunca venir a ser, para B443 nosotros, una teosofía, [461] de igual modo la *psicología* de racional no puede venir a ser nunca *pneumatología*³⁵⁰, como ciencia extensiva, como igualmente también está asegurada, por otra parte, de no caer en ningún *materialismo*, sino que es más bien mera antropología del sentido interno, es decir, conocimiento de nuestro si mismo pensante *en la vida*, y sigue siendo meramente empírica, como conocimiento teórico; en lo que se refiere a la cuestión de nuestra existencia externa, no es una ciencia teórica, sino que descansa sobre una única conclusión de la teleología moral, así como su uso todo no es necesario más que a esta última, a causa de nuestra determinación práctica.

§90. *Del modo de tener por verdadero en una prueba teleológica^a de la existencia de Dios*³⁵¹

Para toda prueba, condúzcase ésta por una exhibición empírica o inmediata de lo que se debe demostrar (como en la prueba por observación del objeto o experimento), o condúzcase por la razón, *a priori*, por principios, se exige en primer lugar que produzca, no *persuadan*, sino *que convenza*, o al menos produzca efectos sobre la convicción; es decir, que el fundamento de B444 prueba o la conclusión no sea sólo un fundamento de determinación subjetivo (estético) de la aprobación (mera apariencia), sino que sea objetivamente-valido y un fundamento lógico del conocimiento. Pues de lo contrario, el entendimiento es sorprendido, pero no convencido. A esta clase de prueba aparente pertenece aquella que, quizá con una buena intención, pero, sin embargo, con deliberado encubrimiento de sus debilidades, se aduce en la teología natural cuando se invoca la gran cantidad de argumentos en favor de un solo origen de las cosas de la naturaleza, según el principio de los fines, y se hace uso del fundamento meramente subjetivo de la razón humana, a saber, esa su propensión propia a admitir un solo principio, en lugar de muchos, donde ello puede ocurrir sin contradicción, o también a pensar por añadidos, mediante un complemento arbitrario, las exigencias que faltan para completar el concepto de la cosa, cuando en el principio no se encuentran más que algunas, o hasta muchas, pero no todas las exigencias para la determinación del concepto. En efecto; desde luego, ya que encontramos en la

^a Kant dice «moral», en vez de «teleológica». La corrección, hecha por Resenkranz, la han admitido todos los demás editores. La traducción francesa de Barni conserva el «moral». (*N. del T.*)

naturaleza tantos productos, que son para nosotros señales de una causa inteligente, ¿por qué no hemos de pensar, en lugar de muchas de esas causas, no más bien una única, y en ella, no solamente un gran entendimiento, [462] un gran poder, y así sucesivamente, sino más bien omnisciencia, omnipotencia, en una palabra, por qué no hemos de pensar esa causa como la que contiene el fundamento de semejantes propiedades, suficiente para todas las cosas posibles? ¿y, además, por qué no atribuir a ese ser originario, único y todopoderoso, no B445 sólo entendimiento para las leyes y los productos de la naturaleza, sino también suprema razón práctica moral, como causa moral del mundo, puesto que, por medio de esta consumación del concepto, se da un principio suficiente en conjunto, tanto para la de la naturaleza como para la sabiduría moral, y puesto que no se puede alzar contra la posibilidad de una idea semejante ninguna crítica, sólo en cierto modo fundada? Póngase aquí, al mismo tiempo, en movimiento los resortes morales del ánimo, y añádaseles un interés vivo de este último, unido con fuerza oratoria (de la que ellas bien son dignas), y se produce entonces una persuasión de la validez objetiva de la prueba y (en la mayoría de los casos desuso) una apariencia curativa, que se alza por encima de todo examen de la agudeza lógica de la prueba, y hasta llevar consigo horror y repugnancia contra tal examen, como si éste tuviera en su fundamento una duda impía. Ahora bien, contra esto no hay nada que decir en cuanto se toma propiamente en consideración la utilidad popular. Pero como, sin embargo, solamente la división de esa prueba en las dos partes desiguales que contiene ese argumento, a saber, lo que pertenece a la teleología física y lo que pertenece a la moral, no puede ni debe dejarse hacer, puesto que la mezcla de ambas partes impide reconocer dónde está el propio nervio de la prueba y en qué parte y cómo debería ser preparada B446 para poder defender sólidamente su validez contra el examen más agudo (aun cuando en una de las partes tuviera que verse uno precisado a reconocer las debilidades de la comprensión de la razón), resulta, pues, que es un deber para el filósofo (suponiendo que éste no contara para nada la exigencia de la sinceridad) descubrir esa ilusión, por muy saludable que sea, que puede producir una confusión semejante y separar lo que sólo pertenece a la persuasión de lo que conduce a la convicción (ambas son diferentes determinaciones de la aprobación, no sólo según el grado, sin incluso según la especie), para exponer la concepción del ánimo en esta prueba abiertamente y en toda su pureza, y poder someter la prueba francamente al examen más severo.

Pero una prueba que quiere producir convicción puede, a su vez, ser de dos maneras: o deberá decidir lo que el objeto sea *en sí*, o lo que sea *para nosotros* (seres humanos en general), según los principios de razón que nos son necesarios, de su enjuiciamiento (una prueba $\chi\alpha\tau' \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu$, o bien $\chi\alpha\tau' \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$ ³⁵², tomando esta última palabra en su significación universal para seres humanos en general). En el primer caso se funda la prueba en principios suficientes para la facultad de juzgar determinante; en el segundo, sólo para la reflexionante. En el último caso, si descansa en meros principios teóricos, no puede producir efectos sobre la convicción; B447] pero si pone en su fundamento un principio práctico de la razón (el cual, por tanto, vale universal y necesariamente), entonces puede bien pretender a una convicción suficiente en el punto de vista puramente práctico, es decir, a una convicción moral. Una prueba, empero, *produce efectos sobre la convicción*, aún sin convencer, cuando está llevada sólo por ese camino, es decir, contiene en sí sólo fundamentos objetivos para ello, los cuales, aunque aún no son suficientes para la certeza, sin embargo son de tal especie, que no sirven sólo de fundamentos subjetivos del juicio para la persuasión.

Todos los fundamentos teóricos de prueba son suficientes: o bien, 1° para la prueba por *conclusiones de la razón* lógicamente-estricta; o bien, cuando no hay tal, 2° para la *conclusión por analogía*, o bien, si ésta no tiene lugar, 3° para la *opinión probable*, o finalmente, y esto es lo menos, 4° para la admisión de un mero fundamento posible de explicación como *hipótesis*. — Ahora bien, yo digo que ninguno de los fundamentos de prueba en general, que producen efectos sobre la convicción teórica, pueden producir un tener por verdadero de esta clase, desde el más alto al más bajo grado del mismo, si **tiene que ser** demostrada la proposición de la existencia de un ser originario, como un Dios, en la significación adecuada al contenido todo de este concepto, a saber, como un creador *moral* del mundo, y, por tanto de tal modo que por él, B448] al mismo tiempo, sea dado el fin final de la creación.

1° En lo que se refiere a la prueba *lógicamente-correcta*, que pasa de lo universal a lo particular, se ha mostrado suficientemente en la Crítica que como ninguna intuición posible para nosotros corresponde al concepto de un ser que hay que buscar fuera de la naturaleza, y como, por tanto, ese concepto mismo, en cuanto **tiene que ser** determinado teóricamente por medio de predicados sintéticos, sigue siendo siempre problemático par nosotros, resulta que no hay, absolutamente, conocimiento alguno del mismo (por medio del cual la extensión de nuestro saber teórico se viese aumentada en lo más mínimo), y bajo los principios universales de la

naturaleza de las cosas, no puede subsumirse, de ningún modo, el concepto particular de un ser suprasensible, para concluir de aquellos principios a [464] este ser, porque aquellos principios no valen más que para la naturaleza como objeto de los sentidos³⁵³.

2° De dos cosas heterogéneas, puede *pensarse*, desde luego, una, precisamente en el punto de su heterogeneidad, según una *analogía*^{a 354 355 356 357} con la B449 otra; pero no se puede *concluir* por analogía de la una a la otra en aquello en que son heterogéneas, B450 es decir, transmitir de una a otra ese rasgo de la diferencia específica³⁵⁸. Así, puedo pensar la comunidad de los miembros de un ser común, según las reglas del derecho, por analogía con la ley de la igualdad de la acción y la reacción en la recíproca atracción y repulsión de los [465] cuerpos unos con otros; pero estas determinaciones específicas (la atracción o repulsión materiales) no puedo transmitir las a aquella comunidad y atribuir las a los ciudadanos para constituir un sistema llamado Estado³⁵⁹. —De igual modo, la causalidad el ser originario, en consideración de las cosas del mundo como fines de la naturaleza, podemos pensarla por analogía de un entendimiento, como fundamento de las formas de ciertos productos que llamamos obras de arte (pues esto ocurre sólo para el uso teórico o práctico de nuestra facultad de conocer, que tenemos que hacer de ese concepto, según un cierto principio, en consideración de las cosas de la

^a *Analogía* (en significación cualitativa) es la identidad de la relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos) en cuanto tiene lugar prescindiendo de la diferencia específica de las cosas o de aquellas propiedades en sí que contienen el fundamento de consecuencias semejantes (es decir, consideradas fuera de esa relación). B449 De ese modo, para las acciones artísticas de los animales, comparadas con las de los seres humanos, pensamos el fundamento —que nosotros no conocemos— de esos efectos en los primeros como un análogo de la razón, apoyándonos para ello en el fundamento —conocido por nosotros— de los efectos semejantes del ser humano (de la razón), y queremos, al mismo tiempo, indicar con eso que el fundamento de la facultad artística (nota 354) animal, bajo la denominación de un instinto, aunque de hecho, específicamente distinta de la razón, tiene sin embargo una relación semejante con el efecto (comparando el edificio que levanta el castor con el que levanta el ser humano). —De eso, de que el ser humano, para su edificio, necesita *razón*, no puedo concluir que el castor tenga que tener también razón, y llamar eso una *conclusión* por analogía. Pero del modo semejante de producir efectos de los animales (cuyo fundamento no podemos percibir inmediatamente), comparado con el de los seres humanos (del cual somos inmediatamente concientes), podemos, con toda corrección, concluir, *por analogía*, que los animales obran también según *representaciones* (no son, como quiere Descartes, máquinas) (nota 355), y, prescindiendo de su diferencia específica, son, sin embargo, idénticos a los seres humanos, según el género (como seres vivientes). El principio que nos da el derecho de hacer esa conclusión está en la identidad del fundamento, para contar en un mismo género los animales, en consideración de la determinación pensada, y el ser humano como seres humanos, en cuanto comparamos los unos con los otros exteriormente, según sus acciones. Es *par ratio* (nota 356). De igual modo, la causalidad de la causa suprema del mundo, comparando los productos finales de las mismas en el mundo con las obras de arte del ser humano, puedo pensarla según la analogía de un entendimiento, pero no *concluir* por analogía a esas propiedades en el ser supremo, porque aquí el principio de la posibilidad de esa manera de conclusión falta precisamente, a saber, la *paritas rationis*, (nota 357) que permitiría contar al ser supremo con el ser humano (en consideración de la causalidad de ambos) en uno y el mismo género. La causalidad de los seres del mundo, que siempre es condicionada-sensiblemente (así es la causalidad por el entendimiento), no puede ser transmitida a un ser que no tiene en común con aquél ningún concepto de género más que el de una cosa en general.

naturaleza en el mundo); pero B451 del hecho de que entre seres del mundo hay que atribuir entendimiento a la causa de un efecto enjuiciado como artístico no podemos, de ningún modo, concluir, por analogía, que también al ser que es totalmente distinto de la naturaleza le corresponda, en consideración de la naturaleza misma, precisamente esa misma causalidad que nosotros percibimos en el ser humano, porque esto se refiere precisamente al punto de la heterogeneidad pensada entre una causa sensiblemente-condicionada, en consideración de sus efectos, y el ser originario suprasensible mismo, en el concepto del mismo, y, por tanto, no puede ser transmitido a este último. —Precisamente en que debo pensar la causalidad divina sólo por analogía con un entendimiento (facultad que no conocería en ningún otro ser más que en ser humano sensiblemente-condicionado), precisamente en eso está la prohibición de atribuirle ese entendimiento en la significación propia.^a

3° *Opinar*, no se encuentra en absoluto en los juicios *a priori*, sino que se conoce mediante ellos o bien, algo como absolutamente cierto, o bien, no se conoce absolutamente nada³⁶⁰. Pero aun cuando los fundamentos de prueba dados, y de los cuales partimos, sean empíricos (como aquí los fines en el mundo), B452 con ellos, sin embargo, no se puede opinar nada más allá del mundo de los sentidos, y no se puede conceder a tales audaces juicios la más mínima pretensión a probabilidad. Pues la probabilidad es una parte de una certeza posible en una cierta serie de los fundamentos (los fundamentos de la misma se comparan con lo suficiente, como las partes con un todo), y hay que poder completar ese fundamento insuficiente³⁶¹. [466] Pero como esos fundamentos, como fundamento de determinación de la certeza de uno y el mismo juicio, han de ser homogéneos, pues de otro modo, no constituirían justos una magnitud (que tal es la certeza), resulta que no puede estar una parte de ellos dentro de los límites de la experiencia posible y otra parte fuera de toda experiencia posible. Por tanto, como los fundamentos de prueba meramente empíricos, no conducen a nada suprasensible, y como no puede tampoco la falta, en la serie de los mismos, ser completada con nada, resulta que en el ensayo de alcanzar por ellos lo suprasensible y un conocimiento del mismo, no se realiza la más mínima aproximación y, por tanto, tampoco ninguna probabilidad en un juicio sobre lo suprasensible, basado en argumentos extraídos de la experiencia.

^a Con ello no se extraña lo más mínimo en la representación de la relación de ese ser con el mundo, tanto en lo que se refiere a las consecuencias teóricas como a las consecuencias prácticas de ese concepto. Querer investigar lo que sea en sí, es una curiosidad tan vana como carente de fin.

4° Lo que debe de servir como *hipótesis* para la explicación de la posibilidad de un fenómeno dado, debe, al menos, en lo que se refiere a la posibilidad ser completamente cierto³⁶². Es bastante que en una hipótesis renuncie yo al conocimiento de la realidad (que se afirma todavía en una opinión da B453 da como probable); más no puedo sacrificar; la posibilidad de lo que pongo en el fundamento de una explicación debe, al menos, no estar puesta en duda, porque, de otro modo no tendrían fin las vanas quimeras. Pero admitir la posibilidad de un ser suprasensible, determinado según ciertos conceptos, sería una suposición totalmente gratuita, pues no es dada para ello ninguna de las condiciones que se exigen den un conocimiento según lo que en él descansa en intuición, y, por tanto, sólo queda como criterio de esa posibilidad el mero principio de contradicción (que no puede demostrar nada más que la posibilidad del pensar, pero no la del objeto mismo pensado).

El resultado de esto es que de la existencia del ser originario como deidad, o de la del alma como un espíritu inmortal, no es posible, para la razón humana, absolutamente prueba alguna en el sentido teórico, ni aun con el objeto de producir sólo el más mínimo grado de tener por verdadero; y esto, por el motivo, muy comprensible de que no existe materia alguna para la determinación de las ideas de lo suprasensible para nosotros, teniendo que tomar esa materia de las cosas en el mundo de los sentidos; semejante materia no es, de ningún modo, adecuada a aquel objeto y, sin determinación alguna de él, no queda más que el concepto de algo no-sensible, que contiene el último fundamento B454 del mundo de los sentidos, fundamento que no constituye tampoco conocimiento alguno (como extensión del concepto) de su cualidad interna.

[467] §91. *De la clase de tener por verdadero mediante una creencia práctica*

Cuando no consideramos más que el modo cómo algo puede ser para *nosotros* (según la cualidad subjetiva de nuestras facultades de representación) objeto del conocimiento (*res cognoscibilis*), entonces se comparan los conceptos, no con los objetos, sino sólo con nuestras facultades de conocer y con el uso que éstas pueden hacer de la representación dada (con intención teórica o práctica), y la cuestión de saber si algo es un ser cognoscible o no, es una cuestión que se refiere, no a la posibilidad de las cosas mismas, sino a nuestro conocimiento de ellas.

Ahora bien, las cosas *cognoscibles* son de tres clases: *cosas de la opinión (opinabile)*, *cosas de hechos (scibile)* y *cosas de la creencia (mere credibile)*³⁶³:

1° Los objetos de las meras ideas de la razón, que no pueden ser expuestos de ningún modo para el conocimiento teórico en ninguna experiencia posible, son, por tanto, cosas totalmente *no-cognoscibles*; por tanto, en consideración a ellas, no se puede ni siquiera *opinar*; además, B455 opinar, *a priori*, es ya en sí absurdo, y es el camino que lleva directamente a las puras quimeras. Nuestra proposición *a priori* es, pues, o cierta, o no contiene absolutamente nada que la haga digna de ser tenida por verdadera. Así, pues, las *cosas de la opinión* son siempre objetos de un conocimiento de experiencia por lo menos posible en sí (objetos del mundo de los sentidos), pero que sólo por causa del grado de la facultad que poseemos es imposible *para nosotros*. Así, el éter de los físicos modernos³⁶⁴, fluido elástico que penetra todas las demás materias (por tanto, mezclado íntimamente con ellas), es una mera cosa de la opinión; sin embargo, siempre de tal especie, que si los sentidos externos fueran agudizados en sumo grado, podría ser percibido, pero nunca puede ser expuesto en observación o experimento alguno. Admitir habitantes racionales en otros planetas es una cosa de la opinión, pues si pudiéramos acercarnos a ellos, lo cual es en sí posible, decidiríamos, por experiencia, si existen o no tales habitantes, pero nunca llegaremos a suficiente distancia, y así queda esto en el opinar³⁶⁵. Pero opinar que haya espíritus puros, que piensan, sin cuerpo, en el universo material (rechazando, como es natural, algunos fenómenos reales^a que se quiere hacer pasar por tales espíritus), se llama construir ficciones, y esto no es cosa [468] alguna de la opinión, sino una mera idea que nos queda cuando se le quita a un ser pensante todo lo material, y, sin embargo, B456 se le deja aún el pensar. Pero si queda realmente, entonces, esto último (que sólo conocemos en el ser humano, es decir, en enlace con un cuerpo), es cosa que nosotros no podemos decidir. Una cosa semejante es un *ser razonado (ens rationis ratiocinantis)*, pero no un *ser de razón (ens rationis ratiocinatae)*³⁶⁶. De este último es, sin embargo, posible exponer la realidad objetiva de su concepto, al menos suficientemente para el uso práctico de la razón, porque ese uso, que tiene sus principios propios apodícticamente ciertos *a priori*, lo exige inclusive (lo postula).

2° Los objetos para conceptos cuya realidad objetiva puede ser demostrada (sea por la razón pura o por la experiencia, y en el primer caso por datos teóricos o prácticos de la misma y

^a La palabra «reales» falta en la 1ª edición. (N. del T.)

en todos los casos, empero, por medio de una intuición que les corresponda) son *cosas de hechos* (*res facti*).^a Tales son las propiedades matemáticas de las magnitudes (en la geometría), porque son capaces de una *exhibición a priori* para el uso teórico de la razón. AdeB457 más son también cosas de hechos o propiedades de las cosas que pueden ser expuestas por medio de la experiencia (experiencia propia, o de otros, mediante los testimonios). —Pero, cosa muy notable, se encuentra incluso una idea de la razón (que en sí no es capaz de exhibición alguna en la intuición, y, por tanto, tampoco de prueba alguna teórica de su posibilidad) entre las cosas de hechos; y esto es la idea de la *libertad*, cuya realidad, como una especie particular de causalidad (cuyo concepto sería excesivo en consideración teórica), se deja exponer por leyes prácticas de la razón pura, y, conforme a ellas, en acciones reales; por tanto, en la experiencia. —La única entre todas las ideas de la razón pura, cuyo objeto es una cosa de hecho y tiene que ser contada entre los *scibilia*³⁶⁷.

[469] 3° Objetos, que en relación con el uso conforme al deber de la razón práctica pura (sea como consecuencias, sea como fundamentos), deben ser pensados *a priori*, pero que son excesivos para el uso teórico de la misma, son meras *cosas de la creencia*. Tal es el *bien supremo* que hay que realizar en el mundo para la libertad: su concepto no puede ser demostrado, según su realidad objetiva, en ninguna experiencia posible para nosotros, por tanto, suficientemente para el uso teórico de la razón, pero su uso es prescrito, sin embargo, por la razón pura práctica para la realización mejor posible de ese fin,^b B458 y, por tanto, se debe admitir como posible. Ese efecto prescrito, *así como las condiciones únicas pensables para nosotros de su posibilidad*, a saber, la existencia de Dios y la inmortalidad de las almas, son *cosas de la creencia* (*res fidei*), y son, por cierto, los únicos entre todos los objetos que pueden llevar ese nombre.^c Pues aunque lo que podemos aprender por medio de la experiencia de otros, por *testimonio*, debemos creerlo, no por eso es esto en sí cosa de la creencia, pues para *uno* de

^a Amplifico aquí, con razón, a mi parecer, el concepto de una cosa de hecho más allá de la significación corriente de este vocablo. Pues no es necesario, ni siquiera factible, limitar esa expresión a la experiencia real, cuando se trata de la relación de las cosas con nuestras facultades de conocer, porque una experiencia meramente posible es ya suficiente para hablar de ellos meramente como objetos de un determinado modo de conocer.

^b En la 1 edición dice «...para el uso teórico de la razón, pero es prescrito, *sin embargo, por la razón pura práctica, y, por tanto, se debe admitir, etc...*». (N. del T.)

^c Pero las cosas de la creencia no por eso son *artículos de fe*, si se entiende por estos últimos cosas de la creencia a cuya confesión (internar o externas) se puede ser obligado; nada de eso contiene la teología natural. Pues, en cuanto ellas como cosas de la creencia, no pueden fundarse en pruebas teóricas (igual que los hechos), sólo un libre tener por verdadero, y aun sólo como tal, es enlazable con la moralidad el sujeto.

aquellos testigos fue experiencia propia y cosa de hecho, o se supone que lo fue. Además, **tiene** **que ser** posible conseguir saber por ese camino (la creencia histórica), y los objetos de la historia y de la geografía,^a como todo en general, lo que es al menos posible saber según la cualidad de nuestras facultades de conocer, no pertenecen a las cosas de la creencia, sino a las cosas de hechos. Sólo objetos de la razón pura pueden en todo caso ser cosas de la creencia, pero no como objetos de la mera razón pura especulativa, pues en ésta no pueden con seguridad contarse ni siquiera entre las cosas, es decir, los objetos de ese conocimiento posible para nosotros. Son ideas, es decir, conceptos a los cuales no se puede asegurar teóricamente la realidad objetiva. En cambio, el supremo fin final que tenemos que realizar, aquello mediante lo cual solamente podemos llegar a ser dignos de ser nosotros mismos fin final de una creación, es una idea que tiene para nosotros realidad **objetiva en relación práctica, y una cosa**; pero por eso, porque a ese concepto, con **[470]** intención teórica, no podemos proporcionarle realidad objetiva, es una mera cosa de la creencia de la razón pura, y con ello, al mismo tiempo, son Dios y la inmortalidad las condiciones bajo las cuales tan sólo podemos, según la cualidad de nuestra razón (la humana), pensar la posibilidad de aquel efecto del uso conforme a la ley de nuestra libertad. El tener por verdadero, empero, en cosas de la creencia es un tener por verdadero con intención práctica, es decir, una creencia moral que no demuestra nada para el conocimiento de la razón pura teórica, sino sólo para el de la práctica, enderezada a la ejecución de sus deberes, ni extiende en nada la especulación o las reglas prácticas de prudencia, según el principio del amor de sí.^b Si el principio supremo de todas las leyes morales es un postulado entonces, al mismo tiempo, la posibilidad de su objeto supremo, y, por tanto, **B460** también la condición bajo la cual podemos pensar esa posibilidad, está también postulada con ello. Esto, empero, no hace del conocimiento de estas últimas ni un saber ni una opinión sobre la existencia y la cualidad de esas condiciones como modo teórico del conocimiento, sino mera admisión en relación práctica, y, además, prescrita para el uso moral de nuestra razón.

Aunque pudiéramos fundar, aparentemente, en los fines de la naturaleza, que la teleología física nos presenta en medida tan amplia un concepto *determinado* de una causa inteligente del mundo, la existencia de ese ser no sería, sin embargo, cosa de fe. Pues como ese ser se admite no para el cumplimiento de mi deber, sino sólo para la explicación de la naturaleza, sería sólo la

^a «Y de la geografía» es un añadido de la 2ª y 3ª edición. (N. del T.)

^b Desde «o las reglas prácticas...» fue añadido en la 2ª edición. (N. del T.)

opinión de hipótesis adecuada a nuestra razón. Ahora bien: aquella teleología no conduce, de ningún modo, a un concepto determinado de Dios, que solamente, en cambio, se encuentra en el concepto de un creador moral del mundo, porque éste sólo da el fin final dentro del cual nos podemos contar, comportándonos en conformidad con lo que la ley moral nos impone como fin final, y, por tanto, nos obliga. Por consiguiente, el concepto de Dios, sólo por la relación con el objeto de nuestro deber, como condición de la posibilidad de alcanzar el fin final del mismo, recibe la ventaja de valer en nuestro tener por verdadero como cosa de fe; B461 en cambio, el mismo concepto no puede, sin embargo, hacer valer su objeto como un hecho, porque aunque la necesidad del deber está clara para la razón práctica, sin embargo, el alcance del fin final de la misma, en cuanto está no éste del todo en nuestro poder, no es necesaria prácticamente, como deber mismo, sino sólo admitida para el uso práctico de la [471] razón.^a

B462 *Fe* (como *habitus*, no como *actus*) es el modo moral de pensar de la razón en el tener-por-verdadero a aquello que es inaccesible para el conocimiento teórico. Es, pues, el principio constante del ánimo que lo que es necesario presuponer como condición de la posibilidad del supremo fin final moral hay que admitirlo como verdadero, por la obligatoriedad para con el mismo,^b aunque la posibilidad del [472] B463 mismo, ni tampoco, la imposibilidad

^a El fin final que la ley moral nos impone promover no es el fundamento del deber, pues éste está en la ley moral que, como principio formal práctico, dirige categóricamente, prescindiendo de los objetos de la facultad de desear (de la materia del querer), por tanto, de cualquier fin. Esa cualidad de mis acciones (subordinación de las mismas bajo el principio de validez universal), en la cual solamente consiste su valor moral interno, está totalmente en nuestro poder, y puedo hacer totalmente abstracción de la posibilidad o de la inejecutabilidad de los fines que estoy obligado a promover en conformidad con esa ley (porque en ellos sólo está el valor externo de mis acciones), como de algo que no está nunca totalmente en mi poder, para mirar sólo a lo que es de mi hacer. Pero la intención de promover el fin final de todos los seres racionales (felicidad, en cuanto es posible, en armonía con el deber) es impuesto precisamente por la ley del deber. Pero la razón especulativa no ve absolutamente la ejecutabilidad de la misma (ni por el lado de nuestra propia facultad física, ni por el de la colaboración de la naturaleza); más bien, en cuanto podemos juzgar racionalmente, ella tiene que considerar como infundada y vana, aunque bien intencional, la esperanza de poder admitir, sin Dios ni B462 inmortalidad, de la mera naturaleza (dentro y fuera de nosotros), un éxito semejante de nuestra buena conducta, producido por aquellas causas, y si pudiera la razón tener completa certeza en aquel juicio, tendría que considerar la ley moral misma como mero engaño de nuestra razón en el consideración práctica. Pero como la razón especulativa se convence totalmente de que esto último no puede ocurrir jamás y en cambio, de que aquellas ideas cuyo objeto está más allá de la naturaleza, pueden ser pensadas sin contradicción, tendrá, pues, que admitir como reales aquellas ideas para su propia ley moral y la tarea impuesta por ellas, es decir, en consideración moral, para no caer en contradicción consigo misma.

^b Es una confianza en la promesa de la ley moral, pero no una contenida en la ley misma, sino una que yo coloco, y ello por razones moralmente suficientes. Pues un fin final no puede ser prescrito por ninguna ley de la razón, sin que ésta, al mismo tiempo, prometa, aunque inciertamente, la consecución de ese fin, y con ello autorice también el tener por verdadero, de las únicas condiciones bajo las cuales nuestra razón puede pensar tal fin. La palabra *fides* expresa ya eso también, y sólo puede parecer dudoso cómo esa expresión y esa idea particular vienen a entra en la B463 filosofía moral, ya que ellas fueron introducidas en primer lugar con el cristianismo fue quien le dio entrada, y podría su admisión quizá parecer sólo una imitación aduladora su lengua. Pero no es el primer caso en que esa maravillosa

puede ser vista por nosotros. La fe (llamada así sin más) es una confianza en la consecución de una intención, cuya promoción es deber; la posibilidad de la realización de la misma, sin embargo, no puede ser vista por nosotros (consiguientemente, tampoco la de las mismas condiciones pensables para nosotros). La fe, pues, que se refiere a objetos particulares que no son objetos del saber u opinar posibles (en cuyo caso, sobre todo en lo histórico se debería llamar credulidad, y no fe) es completamente moral. Es un tener por verdadero libre, no de aquello para lo cual hay que encontrar pruebas dogmáticas para la facultad de juzgar determinante de modo teórico, ni tampoco de aquello con lo que nos vemos ligados, sino de aquello que admitimos para una intención según leyes de la libertad; pero, sin embargo, no como una opinión, sin razón suficiente, sino como fundada en la razón (aunque B464 sólo en consideración de su uso práctico), *suficientemente para la intención de la misma*. Pues sin ella, el modo de pensar moral no encuentra, al tropezar con las exigencias de la razón teórica, ninguna consistencia fija para la prueba (de la posibilidad del objeto de la moralidad), sino que vacila entre los mandatos prácticos y las dudas teóricas. Ser *incrédulo* significa atenerse a la máxima de no creer testimonios en general, pero *descreído* es el que niega aquellas ideas de la razón toda validez porque les falta una *norma* teórica de su realidad. Éste juzga entonces dogmáticamente. Un *descreimiento* dogmático, empero, no puede coexistir con una máxima moral que domine en el modo de pensar (pues la razón no puede ordenar la persecución de un fin que es reconocido como nada, más que como quimera), pero sí puede hacerlo una *fe dubitante*, para lo cual la falta de convicción por medio de fundamentos de la razón especulativa es sólo un obstáculo a quien una consideración crítica de las limitaciones de la razón puede quitar todo influjo sobre el comportamiento y [473] colocar como sustituto un tener-por-verdadero práctico que pese más.

Cuando, en lugar de ciertos intentos fallidos, se quiere introducir en la filosofía otro principio y se quiere proporcionar influjo, entonces se encuentra una gran B465 satisfacción en ver cómo porque ellos tuvieron que fallar.

Dios, *libertad e inmortalidad del alma* son aquellas tareas a cuya solución tienden, como a su último y único fin, todos los preparativos de la metafísica³⁶⁸. Ahora bien, se creyó que la doctrina de la libertad era necesaria para la filosofía práctica sólo como condición negativa, y, en

religión, en la gran sencillez de su exposición, ha enriquecido la filosofía con conceptos de la moralidad mucho más determinados y puros que lo que ésta había podido proporcionar hasta aquí; pero, una vez que están ya esos concep-

cambio, que la **doctrina** de Dios y de la cualidad del alma, perteneciente a la filosofía teórica, debía ser expuesta por sí y separadamente, para unir las ambas, posteriormente, con lo que la ley moral ordena (que sólo es posible bajo la condición de la libertad) y así realizar una religión. Pero pronto se puede ver que esos intentos tenían que fallar. Pues de conceptos meramente ontológicos de cosas en general, o de la existencia de un ser necesario, no se puede absolutamente hacer un concepto determinado de un ser originario por medio de predicados que se puedan dar en la experiencia y así servir al conocimiento; a su vez, el que se fundó en la conformidad a fines física de la naturaleza no podía proporcionar prueba alguna suficiente para la moral, y, por tanto, para el conocimiento de un Dios. Del mismo modo, tampoco el conocimiento del alma por la experiencia (que sólo en esta vida instauramos), podía proporcionar un concepto de la naturaleza espiritual, inmortal, de la misma, y, por tanto, suficiente para la **B466** moral. *Teología y pneumatología*, como tareas de las ciencias de una razón especulativa, no pueden realizarse por medio de datos y predicados empíricos, ya que su concepto es excesivo para todas nuestras facultades de conocer. —La determinación de ambos conceptos, tanto de Dios como del alma (en consideración de su inmortalidad), puede ocurrir sólo mediante predicados, que, aunque ellos mismos no sean posibles más que sacándolos de un fundamento suprasensible, sin embargo, tienen que demostrar su realidad en la experiencia; pues sólo así pueden hacer posible un conocimiento de seres totalmente suprasensibles —Ahora bien, de este tipo es el único **[474]** concepto de la libertad del ser humano bajo leyes morales que se encuentra en la razón humana y, con él el fin final que esta razón prescribe por medio de aquellas leyes; estas leyes y este fin son útiles, las primeras, para atribuir al autor de la naturaleza, y el segundo, al ser humano, aquellas propiedades que contienen la condición necesaria para la posibilidad de ambos, de manera que precisamente de esa idea se puede extraer en conclusión la existencia y la constitución de aquellos seres que, por lo demás, están para nosotros totalmente ocultos.

Así, pues, el fundamento de la intención, fallida en la vía meramente teórica, de demostrar Dios y la inmortalidad, está en que ningún conocimiento de lo suprasensible es posible por esa vía (la de los conceptos de la naturaleza). Si, en cambio, ello tiene éxito por el camino moral (del **B467** concepto de la libertad), tiene este fundamento: que aquí lo suprasensible, que se encuentra en el fundamento (la libertad), proporciona no sólo materia para el conocimiento del otro

tos en la filosofía, son *libremente* aprobados y recibidos como tales por la razón, que bien hubiera podido y debido llegar a ellos e introducirlos.

suprasensible (el del fin final moral y las condiciones de su realizabilidad), por medio de una ley determinada de la causalidad que surge de él, sino que muestra su realidad como un hecho en las acciones, pero precisamente por eso no puede dar más que un fundamento de prueba valedera sólo con intención práctica (la cual es la única que necesita la religión).

Sigue, sin embargo, siendo digno de ser notado en esto que entre las tres ideas puras de la razón: *Dios, libertad e inmortalidad*, la de la libertad es el único concepto de los suprasensible que demuestra su realidad objetiva en la naturaleza (por medio de la causalidad que se piensa en ese concepto), mediante su efecto posible en la misma, y precisamente por eso hace posible el enlace de las otras dos con la naturaleza y de todas las tres, empero, juntas en una religión; Es digno de ser notado también que nosotros por tanto, tenemos un principio en nosotros que puede determinar la idea de los suprasensible en nosotros, y por ello también la de lo suprasensible fuera de nosotros, para un conocimiento, aunque sólo posible con intención práctica, cosa de la cual la filosofía meramente especulativa (que también podía dar de la libertad sólo un concepto negativo) debió desesperar; por tanto, el concepto de la libertad (como concepto B468 fundamental de todas las leyes incondicionalmente prácticas) puede extender la razón por encima de aquellos límites dentro de los cuales todo concepto (teórico) de la naturaleza debía permanecer contenido sin esperanza.

NOTA GENERAL A LA TELEOLOGÍA

Si la pregunta es: que rango ocupa entre los demás argumentos el argumento moral que demuestra la existencia de Dios sólo como cosa de fe para la razón de modo práctico se puede fácilmente recorrer toda el dominio de esta última, y se muestra así luego que aquí no hay que elegir, sino que su facultad teórica debe deponer de suyo todas sus pretensiones ante una crítica imparcial.

En un hecho debe fundarse, primero, todo tener por verdadero, si no ha de carecer totalmente de fundamento, y en la prueba no puede haber lugar más que para esta única diferencia, de si puede fundarse en ese hecho un tener por verdadero de la conclusión sacada de él *como saber* para el conocimiento teórico, o sólo *como fe*, para el práctico³⁶⁹. Todos los hechos pertenecen o bien al *concepto de la naturaleza* que demuestra su realidad en los objetos dados, (o posiblemente dados) de los sentidos, o bien al *concepto de la libertad*, que muestra

suficientemente su realidad por la causalidad de la razón en consideración de ciertos efectos posibles mediante ella en el mundo de los sentidos y que postula incuestionablemente en la ley moral. El concepto de la naturaleza (perteneciente meramente al conocimiento teórico), es ahora bien: o metafísico y completamente *a priori*, o físico, es decir, *a posteriori*, B469 y necesariamente sólo pensable por medio de experiencia determinada. El concepto metafísico de la naturaleza (que no presupone ninguna experiencia determinada) es entonces ontológico.

La prueba *ontológica* de la existencia de Dios por el concepto de un ser originario es o bien la que de predicados ontológicos mediante los cuales tan solo esa existencia puede ser pensada con determinación completa, lleva como conclusión a la existencia absolutamente necesaria; o aquella que de la necesidad absoluta de la existencia bien de una cosa cualquiera, sea la que sea, lleva a la conclusión predicados del ser originario. En efecto, al concepto de un ser primero pertenece, para que no sea derivado, la incondicionada necesidad de su existencia y (para representarse esa necesidad) la determinación completa mediante el concepto de ese ser. Se creyó que ambas exigencias debían ser encontradas en el concepto de la idea ontológica de un ser *supremamente real*, y así nacieron dos pruebas metafísicas.³⁷⁰

La prueba que pone en su fundamento un concepto de la naturaleza meramente metafísico (la llamada propiamente ontológica) sacaba del concepto del ser dotado de un máximo de [476] realidad la conclusión de su existencia absolutamente necesaria; pues (según dice la prueba), si no existiera, carecería de una realidad, a saber, la existencia. —La otra (llamada también la prueba metafísico-cosmológica) sacada a partir de la necesidad de la existencia de una cosa cualquiera (y hay que admitir completamente alguna, ya que una existencia nos es dada en la autoconciencia de nosotros mismos), la determinación completa de ella como un ser B470 supremamente real, porque todo lo que existe debe estar totalmente determinado, pero lo absolutamente necesario (a saber, lo que nosotros debemos conocer como tal, y, por tanto, *a priori*) tiene que ser totalmente determinado mediante su concepto, cosa que no se puede encontrar solo en el concepto de una cosa que esta dotada de máxima realidad. No es aquí necesario descubrir el sofisma en ambas conclusiones, cosa que ya se ha hecho en otra parte³⁷¹, sino sólo notar que pruebas semejantes, aunque se dejaran defender por toda clase de sutilezas dialécticas, no podrían, sin embargo, pasar por la escuela al vulgo, ni tener el menor influjo sobre el mero entendimiento sano.

La prueba que pone en su fundamento un concepto de la naturaleza que sólo puede ser empírico, y, sin embargo, debe llevar más allá de los límites de la naturaleza, como conjunto de los objetos de los sentidos, esa prueba no puede ser otra que la de los *finés* de la naturaleza, cuyo concepto, si bien no se puede dar *a priori* sino sólo mediante la experiencia, promete, sin embargo, un concepto semejante del fundamento originario de la naturaleza, concepto que, entre todos los que podemos pensar, es el único apropiado para lo suprasensible, a saber, el concepto de un supremo entendimiento como causa del mundo. Esto en realidad lo cumple perfectamente, según principios de la facultad reflexionante, es decir, según la cualidad de nuestra facultad (humana) de conocer. —Ahora bien, ¿Si esta prueba esta en situación de proporcionar, a partir de los mismos datos, este concepto de un ser *supremo*, es decir, independiente e inteligente como el de un Dios, es decir, como el creador de un mundo bajo leyes morales, y, por tanto, suficientemente determinado para la idea de un fin final de la existencia del mundo, esto es una pregunta de la que todo depende: sea que exijamos un concepto del ser originario que sea suficiente teóricamente, para la totalidad del conocimiento de la naturaleza, o sea que exijamos un concepto práctico para la religión.

Este argumento, extraído de la teleología física, es digno de respeto³⁷². Produce el mismo efecto por la convicción sobre el entendimiento común como sobre el pensador más sutil; y un *Reimarus*³⁷³ en su obra, aun no superada, en donde desarrolla ampliamente ese fundamento de prueba con la [477] profundida y claridad que le es propia, ha conquistado así un mérito inmortal. —Pero, ¿cómo consigue esa prueba un influjo tan poderoso en el ánimo, sobre todo en el enjuiciamiento mediante la fría razón (pues la emoción y elevación del mismo, por medio de los milagros de la naturaleza podría servir a la persuasión), y una aprobación tranquila que se da completamente? No son los fines físicos que todos señalan hacia un entendimiento impenetrable de la causa del mundo, pues éstos son insuficientes para ello, porque no satisfacen la necesidad de la razón que pregunta. Pues, ¿para qué existen todas esas cosas artificiales de la naturaleza? (pregunta la razón). ¿Para qué el ser humano mismo, en el cual tenemos que detenernos, como en el fin último de la naturaleza pensable para nosotros? ¿Para qué existe la naturaleza total, y cuál es el fin final de un arte tan grande y tan diverso? Que esté creado para gozarlo o mirarlo, contemplarlo y admirarlo (cosa que, si se permanece en ello, no es tampoco nada más que un goce de especie particular), y que ese sea el fin final del mundo para el cual el mundo y el ser humano existen, esa solución no puede satisfacer a la razón, pues ésta presupone un valor

personal que el ser humano sólo puede darse como condición bajo la cual tan sólo pueden ser fin final él y su existencia. Faltando ese valor (que es sólo capaz de un determinado concepto), los fines de la naturaleza no satisfacen a las preguntas del ser humano, principalmente porque no pueden proporcionar concepto alguno determinado del ser supremo, como ser que baste para todo (y precisamente por eso, único, propiamente, que hay que llamar *supremo*), ni las leyes según las cuales un entendimiento es causa del mundo.

B472 Así pues que la prueba físico teleológica convence, como si, al mismo tiempo, fuera teológica, no se basa en la utilización de las ideas de fines de la naturaleza, como otros tantos fundamentos empíricos de prueba de un entendimiento *supremo*, sino que, sin notarlo, el fundamento moral de prueba que está en cada ser humano y lo mueve tan interiormente, se mezcla en la conclusión según la cual, al ser que se revela tan inconcebiblemente de modo artístico en los fines de la naturaleza, se le atribuye también un fin final, por tanto, sabiduría (aun sin estar autorizado para ello por la percepción de los fines), y así se completa aquel argumento arbitrariamente, en consideración de lo defectuoso que aun tiene. En realidad, pues, sólo el fundamento moral de prueba produce la convicción, y aun ésta solamente en consideración moral, para la cual cada ser humano siente interiormente su aproba[478]ción; el argumento físico-teleológico, empero, tiene solamente el mérito de conducir el ánimo en la consideración del mundo por el camino de los fines, y así, a un creador *inteligente* del mundo: ya que la relación moral con fines y la idea de un legislador precisamente tal y de un creador del mundo: y concepto teológico, parecen desarrollarse de suyo, a partir de aquel fundamento de prueba, aunque son un puro añadido.

A esto puede atenerse uno en la exhibición habitual. Pues para el entendimiento común y sano es comúnmente difícil separar, uno como pertenecientes a diversas clases, los distintos principios que él mezcla, y de los cuales él sigue realmente solo y correctamente uno, cuando la separación requiere mucha reflexión. El fundamento moral de prueba de la existencia de Dios, empero, no sólo *complementa* propiamente la prueba físico-teleológica, haciéndola una prueba completa, sino que es él **B473** una prueba especial que *sustituye* la falta de la convicción que deja esta última, ya que la físico-teleológica no puede en realidad hacer nada más que dirigir la razón en el enjuiciamiento del fundamento de la naturaleza y del orden contingente, pero digno de admiración, de la misma, que sólo por experiencia nos es conocido, hacia la causalidad de una causa que contiene, según fines, el fundamento de la misma (que nosotros, según la cualidad de

nuestras facultades de conocer, tenemos que pensar como causa inteligente) y hacerla atenta a ella, con lo cual la razón viene a tener también mayor receptividad para la prueba moral. Pues lo que es exigible para éste último concepto es ante todo tan esencialmente distinto de todo lo que los conceptos de la naturaleza encierran y pueden enseñar que se necesita de un fundamento y de una prueba particular, completamente independientemente del anterior, para dar suficientemente el concepto del ser originario para una teología y concluir su existencia. —La prueba moral (que, empero, desde luego, no demuestra la existencia de Dios más que en consideración práctica de la razón, aunque ello es, sin embargo, indispensable) continuaría aún con su fuerza, aunque nosotros no encontrásemos en el mundo ninguna, o sólo muy dudosa materia para la teleología física. Se puede pensar que seres de razón se vean rodeados por una naturaleza semejante que no muestre huella alguna de organización, sino sólo efectos de un mero mecanismo de la materia bruta, y por motivo de éstos, y a pesar de la mutabilidad de algunas formas y relaciones, conforme a fines de modo meramente contingente, no parece que hubiera fundamento alguno para extraer la conclusión de un creador inteligente; tampoco habría, pues, ocasión para una teleología física: y, sin embargo, la razón, que aquí no recibe dirección alguna mediante conceptos de la naturaleza, encontraría en el concepto de la libertad y en las ideas morales que en él se fundan un fundamento suficiente de modo practico **B474** para postular el concepto del ser originario, adecuado a esas ideas, es decir, como una deidad, y la naturaleza (incluso nuestra propia existencia) como un fin final conforme con ella y con sus leyes, y esto, por cierto, en consideración del mandato imprescindible de la razón práctica. —Ahora bien, que en el mundo real hay, para los seres racionales que están en él rica materia para la teleología física (lo cual no sería precisamente necesario), es cosa que sirve de confirmación deseada para el fundamento moral de prueba, en cuanto la naturaleza puede presentar algo análogo a las ideas (morales) de la razón. Pues el concepto de una causa suprema que tiene entendimiento (lo cual, sin embargo, no es por mucho suficiente, para una teología) obtiene mediante ello la realidad suficiente para la facultad de juzgar reflexionante; pero ese concepto no es exigible para fundamentar sobre él la prueba moral, y esta prueba no sirve tampoco para complementar aquel concepto que por sí solo no se remite para nada a la moralidad, y para hacer de él una prueba por medio de una conclusión continua según un principio único. Dos principios tan diferentes como naturaleza y libertad no pueden proporcionar más que dos clases de pruebas diferentes, puesto que el intento de aducir al segundo a partir del primero se encuentra insuficiente para lo que se debe demostrar.

Si el fundamento de prueba físico-teleológico fuese suficiente para la prueba buscada, sería muy satisfactorio para la razón especulativa, pues daría la esperanza de producir una teosofía (pues así se tendría que llamar propiamente el conocimiento teórico de la naturaleza divina y de su existencia, que serviría para la explicación de la cualidad del mundo y, al mismo tiempo, de la determinación de las leyes morales). Del mismo modo, si la psicología bastara para alcanzar por ella el conocimiento de la inmortalidad del alma, sería posible hacer una **pneumatología**, que sería igualmente la bienvenida para la razón especulativa. Pero ninguna de las dos, por mucho que las afecte la presunción de la curiosidad, llena el deseo de la razón con intención dirigida a la teoría, que tiene que estar fundado sobre el conocimiento de la naturaleza de las cosas. Pero que la primera como teología, la segunda como antropología, ambas fundadas sobre el principio moral, es decir sobre el principio de libertad, y, por tanto adecuadas al uso práctico de la razón, satisfagan mejor su intención final objetiva, esa es otra pregunta que no tenemos necesidad de seguir aquí profundamente.

[480] Pero el fundamento de prueba físico-teleológico no basta por ello para la teología, porque no da ni puede dar concepto alguno determinado del ser originario que sea suficiente para esta intención, sino que hay que tomar ese concepto totalmente de otra parte, o sustituir a sus faltas por medio de un añadido arbitrario. Ustedes extraen la conclusión de una causa inteligente del mundo a partir de la gran conformidad a fines de las formas de la naturaleza y de sus relaciones, pero ¿de que grado de éste entendimiento? Sin duda, no pueden pretender referirse al entendimiento más alto posible, pues para ello se exigiría que vieran que no es posible pensar un entendimiento más grande al entendimiento cuyas pruebas perciben en el mundo, lo cual sería atribuirse a ustedes mismos la omnisciencia³⁷⁴. Del mismo modo, de la magnitud del mundo extraen la conclusión de un gran poder del creador, pero reconocerán que eso sólo no tiene significación comparativamente para su facultad de aprehensión, y como no conocen todo lo posible para compararlo con la magnitud del mundo en cuanto la conocen, no pueden deducir, según una medida tan pequeña, ninguna omnipotencia del creador, etcétera. Por medio de ello ustedes no llegan a concepto alguno determinado del ser originario, útil **B476** para una teología. Pues este puede ser encontrado sólo en el concepto de la totalidad de las perfecciones compatibles con un entendimiento, para lo cual los datos meramente *empíricos* no pueden, de ningún modo, ayudarles; pero sin un concepto determinado semejante no pueden ni siquiera deducir un ser originario *único* inteligente, sino sólo admitirlo (para lo que quiera que sea). —

Ahora bien, se puede muy bien aceptar que lo añadan arbitrariamente (puesto que la razón no tiene que decir nada fundado contra ello): allí donde se encuentra tanta perfección, bien puede admitirse reunida toda perfección en una causa única del mundo, porque la razón, con un principio tan determinado, se las arregla mejor, teórica y prácticamente. Pero no pueden, sin embargo, ponderar ese concepto del ser originario como demostrado por ustedes, puesto que lo han admitido sólo para un uso mejor de la razón. Toda queja, pues, o impotente cólera sobre el supuesto crimen de poner en duda la solidez de su cadena de deducciones, es una jactancia vana, que desearía se tomara la duda libremente formulada contra su argumento como una duda contra la verdad sagrada para disimular detrás de este velo la debilidad de su argumento.

La teleología moral, por el contrario, que no está fundamen[481]tada con menor firmeza que la física, sino que más bien merece la preferencia, porque descansa *a priori* sobre principios inseparables de nuestra razón, conduce a lo que es exigible para la posibilidad de una teología, a saber, a un *concepto* determinado de la causa suprema como causa del mundo según leyes morales, por tanto, de una tal que satisfaga nuestro fin final moral: para lo cual se exige nada menos que omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia, etcétera, como B477 propiedades de naturaleza pertenecientes a ella, que tienen que ser pensadas como enlazadas con el fin final moral, que es infinito, y, por tanto, como adecuadas a éste y así puede esa teleología moral producir de modo completamente independiente el concepto de un creador del mundo *único* que es útil para una teología.

De esa manera semejante conduce una teología también inmediatamente a la *religión*, es decir, *al conocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos*³⁷⁵: porque el conocimiento de nuestro deber y del fin final que en él nos coloca la razón puede primeramente producir de modo determinado el concepto de Dios, que ya en su origen, pues, es inseparable de la obligatoriedad con respecto a ese ser; en lugar de ello, aunque el concepto del ser originario pudiera ser encontrado también en forma determinada por el camino meramente teórico (a saber, como mera causa de la naturaleza), sería muy difícil, quizá hasta imposible, después llevar a cabo, sin añadido arbitrario, la atribución de una causalidad según leyes morales a ese ser, por medio de pruebas fundamentadas; sin eso, empero, no puede ese supuesto concepto teológico constituir fundamento alguno para la religión. Incluso si una religión pudiera ser fundada sobre éste camino teórico, sería realmente distinta de la convicción (en lo cual, sin embargo, consiste su esencia), de aquella otra en la cual el concepto de Dios y la convicción (práctica) de su existencia proceden

de ideas fundamentales de la moralidad. Pues si tuviéramos que suponer la omnipotencia, la omnisciencia, etcétera, de un creador del mundo como conceptos dados a nosotros de otra parte, para luego sólo aplicar a nuestra relación con él nuestros conceptos de los deberes, entonces tendrían éstos que llevar consigo la muy fuerte apariencia del color de la coacción y de la sumisión forzada; en cambio, si el alto aprecio por la ley moral [B478] nos representa del todo libremente, según precepto de nuestra propia razón, el fin final de nuestra determinación, tomaremos en nuestros puntos de vista morales una causa que concuerde con él y con su realización, llenos de la verdadera veneración que se distingue [482] totalmente del miedo patológico, y nos someteremos voluntariamente a la misma.^a

Cuando se pregunta por qué nos importa en general tener una teología, se ve claramente que ella es necesaria, no para la ampliación o la rectificación de nuestro conocimiento de la naturaleza, y, en general, de alguna doctrina, sino sólo para la religión, es decir, para el uso práctico, principalmente moral, de la razón con una intención subjetiva. Ahora bien si se encuentra que el único argumento que conduce a un determinado concepto del objeto de la teología es él mismo moral, entonces, no sólo no extrañaría, sino que no se echaría nada de menos, en consideración de la suficiencia del tener por verdadero nacido de ese fundamento de prueba para la intención final, si se confiesa que un argumento semejante no muestra la existencia de Dios suficientemente más que para nuestra determinación moral, es decir, en un sentido práctico, y que la especulación en el mismo [B479] no demuestra, de ningún modo, su fuerza o amplía la extensión de su dominio. También desaparecerá la extrañeza o la supuesta contradicción entre una posibilidad aquí afirmada de la teología y lo que la crítica de la razón especulativa decía de las categorías: a saber, que éstas no pueden producir conocimiento más que en su aplicación a objetos de los sentidos, pero de ningún modo, cuando se las aplica a lo suprasensible; desaparecerá, digo, esa supuesta contradicción, si se ven empleadas aquí las categorías para un conocimiento de Dios, pero no con una intención teórica (según lo que sea en sí su naturaleza inescrutable para nosotros), sino solamente con una práctica. —Para poner un fin, con esta ocasión, a la mala interpretación de esa doctrina de la crítica, tan necesaria, pero

^a La admiración de la belleza, tanto como la emoción por lo fines tan diversos de la naturaleza, que un ánimo reflexivo está en estado de sentir, aun ante una representación clara de un creador racional del mundo, tienen algo en sí de semejante con un sentimiento *religioso*. Parece, por tanto, primero tener un efecto en el sentimiento moral por medio de un modo de enjuiciamiento análogo al modo moral (el agradecimiento y la veneración por causa desconocida

que, con descontento del ciego dogmático, recoge la razón en sus límites, añadido aquí la aclaración que sigue.

Cuando atribuyo a un cuerpo *fuerza motriz* y, por tanto, lo [483] pienso por medio de la categoría de la *causalidad*, lo *conozco* por ella al mismo tiempo, es decir, determino el concepto de ese cuerpo como objeto en general por medio de lo que le corresponde por sí como objeto de los sentidos (como condición de la posibilidad de aquella relación). Pues si la fuerza motriz que le atribuyo es de repulsión, entonces requiere el cuerpo (aunque no ponga aún a su lado otro cuerpo contra el cual ejercite esa fuerza) un lugar en el espacio y, además, una extensión, es decir, espacio en él mismo, y luego, ocupación de este espacio por medio de las fuerzas repulsivas de sus partes y, finalmente, también la ley de esa ocupación (que el grado de la repulsión de estas partes debe disminuir en la misma proporción en que crece la extensión del cuerpo y se aumenta el espacio que llena con las mismas partes por medio de esa fuerza³⁷⁶). —En cambio, cuando pienso un ser suprasensible como primer *motor*, por tanto, mediante la categoría de la causalidad en consideración de esa misma determinación del mundo (del movimiento de la B480 materia), entonces no tengo que pensar ese ser en sitio alguno en espacio, ni tampoco tengo que pensarlo como extenso; es más no puedo ni siquiera pensarlo en el tiempo y en coexistencia con otros³⁷⁷. Así, pues, no tengo determinaciones algunas que pudieran hacerme comprensible la condición de la posibilidad del movimiento mediante ese ser como fundamento. Por tanto, no le conozco en lo más mínimo por sí mediante el predicado del a causa (como motor), sino que sólo tengo la representación de algo que contiene el fundamento de los movimientos en el mundo, y la relación de ese fundamento con aquel ser, como su causa, deja totalmente vacío el concepto de éste, puesto que esa relación no me proporciona, por lo demás, nada que pertenezca a la cualidad de la cosa que es causa. El fundamento de ello es que, con predicados que encuentran solamente en el mundo de los sentidos su objeto más que, puedo avanzar ciertamente a la existencia de algo que debe contener el fundamento de ese mundo, pero no a la determinación de su concepto como ser suprasensible, pues ese concepto repele todos aquellos predicados. Así, pues, mediante la categoría de la causalidad, cuando lo determino por medio del concepto de un *primer motor*, no conozco en lo más mínimo lo que Dios sería; pero quizá habrá mejor éxito si tomo ocasión, a partir del orden del mundo, no sólo para *pensar* su

para nosotros), y así también en el ánimo, por medio del despertar de ideas morales, cuando producen aquella admiración que está enlazada con muchos más intereses que los que pueda producir la mera consideración teórica.

causalidad como la de un *entendimiento* supremo, sino también para *conocerlo* por medio de esa determinación del concepto citado, pues ahí desaparece la molesta condición del espacio y de la extensión. —Sin duda, nos obliga la gran conformidad a fines en el mundo a *pensar* una causa suprema para ella, y su causalidad como producida por un entendimiento; [484] pero no por eso tenemos el derecho de *atribuirle* ese entendimiento (como, por ejemplo, pensar la eternidad de Dios como existencia en todos los tiempos, porque si no, no podríamos hacernos concepto alguno de la mera existencia como una magnitud, es decir, B481 como duración, o también pensar la omnipresencia divina como existencia en todos los sitios para hacernos concebible la presencia inmediata con cosas externas entre sí, para poder, sin embargo, atribuir a Dios una de esas determinaciones como algo conocido en él). Si la causalidad del ser humano, en consideración de ciertos productos que sólo son explicables por la conformidad a fines intencional, la determino pensándola como un entendimiento del ser humano, no necesito permanecer en este punto, sino que puedo atribuirle ese predicado como una propiedad del ser humano bien conocida, y conocerlo de ese modo. Pues sé qué intuiciones son dadas a los sentidos del ser humano y llevadas al entendimiento bajo un concepto, y, por tanto, bajo una regla; sé que ese concepto contiene la nota común (desapareciendo lo particular), y, por tanto, que es discursivo; sé que las reglas para llevar representaciones dadas bajo una conciencia en general, son dadas por él aún antes de aquellas intuiciones, etcétera: así pues, atribuyo esa propiedad al ser humano como una propiedad mediante la cual lo *conozco*. Ahora bien, si quiero *pensar* un ser suprasensible (Dios) como inteligencia, es esto, en cierta consideración de mi uso de la razón, no sólo permitido, sino también inevitable; pero no es, de ningún modo, permitido atribuirle entendimiento y, mediante ello, por medio de una propiedad del mismo pretender poder *conocerlo*, porque entonces tengo que abandonar todas aquellas condiciones bajo las cuales solamente conozco un entendimiento, y, por tanto, el predicado, que sólo sirve para la determinación del ser humano, no puede de ningún modo ser referido a un objeto suprasensible, y así, pues, mediante una causalidad tan determinada, no se puede conocer en absoluto lo que Dios sería. Y así ocurre también con todas las categorías, que no pueden tener significación alguna para el conocimiento en el sentido teórico B482 si no son aplicadas a objetos de la experiencia posible³⁷⁸. —Pero por analogía con un entendimiento puedo bien pensar, en otro cierto sentido, incluso un ser suprasensible, sin por eso, sin embargo, querer conocerlo teóricamente; si ésta determinación de su causalidad concierne a un efecto en el mundo que

contiene un intención moralmente-necesaria, pero irrealizable para seres de sentidos, entonces es posible un conocimiento de Dios y de su existencia (teología) mediante las propiedades y determinaciones de su causalidad, pensadas en él sólo por [485] analogía, lo cual, en relación práctica, pero también sólo *en consideración* a ésta (como moral), tiene toda la realidad exigible. Es entonces completamente posible una **ético-teología**; pues si la moral puede existir sin teología, ciertamente con su regla, pero no con la intención final que precisamente ésta nos impone, sin dejar a la razón desguarecida en consideración de la última. Pero una ética teológica (de la razón pura) es imposible, porque las leyes que la razón no da originariamente ella misma, y cuyo seguimiento ella también provoca como facultad pura práctica, no pueden ser morales. También una física teológica no sería nada, porque presentaría, no leyes de la naturaleza, sino órdenes de una voluntad suprema; en cambio, una teología física (propriadamente físico-teleológica) puede, al menos, servir como propedéutica para la teología propriadamente dicha: dando ocasión, mediante la consideración de los fines de la naturaleza, de los cuales ella ofrece rica materia, a la idea de un fin final que la naturaleza no puede presentar y haciendo, por tanto, sensible la necesidad de una teología que determine el concepto de Dios suficientemente para el uso supremo práctico de la razón, sin poder, sin embargo, producir esa teología, ni fundarla de un modo suficiente en sus argumentos.

FIN DE «CRÍTICA DEL JUICIO»

NOTAS DE COMENTARIO A LA TRADUCCIÓN

¹ Naturalmente, Kant se refiere a la *Crítica de la razón pura* publicada en 1781 y posteriormente en 1787 con importantes cambios y revisiones.

² Es esta una de las más importantes tesis de la *Crítica de la razón pura* en la cual Kant insiste en diversos pasajes, entre los que destaca A 796-7, B 824-25 en el que leemos: “Entiendo por canon el conjunto de los principios a priori del uso correcto de cierta facultad de conocimiento en general [...] Así, la analítica trascendental era el canon del *entendimiento* puro; pues sólo él es capaz de verdaderos conocimientos sintéticos a priori. Pero no hay ningún canon ahí donde no es posible ningún uso correcto de una facultad cognoscitiva. Ahora bien, según todas las pruebas ofrecidas hasta hora, todo conocimiento sintético de la *razón* pura, en su uso especulativo, es enteramente imposible. Por consiguiente, no hay canon alguno del uso especulativo de ella pues este uso es enteramente dialéctico, sino que toda lógica trascendental es, en este respecto, nada más que disciplina”. Cabe destacar que en el pasaje que ahora comen-

tamos de la *Crítica de la facultad de juzgar* Kant ha agregado el adjetivo “constitutivos” con el fin de indicar que la facultad de juzgar también posee sus principios a priori pero que éstos son regulativos en vez de constitutivos. Kant se referirá a este uso regulativo un poco más adelante y nosotros también en la nota siguiente.

³ Cfr.: el Apéndice de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* (de A624, B670 hasta A668, B696) en donde Kant explica el uso regulador de las ideas de la razón pura.

⁴ Esta expresión es muy frecuente en Kant y concuerda con su expresión latina usada en las *Reflexiones*, vol. XV, número 1015 en la que leemos: *Facultas appetitionis practicae est arbitrium*. Esta denominación tiene la ventaja de permitir una mejor distinción entre las dos importantes nociones de voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*).

⁵ Debemos distinguir dos sentidos en la expresión “crítica de la razón pura”. En un sentido amplio, comprende las tres obras críticas. En efecto, puede significar la parte de la filosofía que él llamó *propedéutica* para el desarrollo de un sistema de la razón y es así que Kant define formalmente *Kritik* como “una ciencia del mero examen de la razón, sus fuentes y sus límites” (vid.: A 11, B 25) y esto es la propedéutica para un sistema de razón pura. Para él la crítica tiene dos sentidos o vertientes, los cuales podrían designarse como sentido negativo y sentido positivo. Considerada negativamente, se llama crítica al examen que la razón hace de sí misma con el propósito de erradicar las ilusiones dialécticas de la vieja metafísica; en ese sentido negativo, la crítica consiste en rechazar las pretensiones de conocimiento suprasensible que aparecen como dogmatismo metafísico y como fanatismo moral. Considerada positivamente, la crítica es el examen que la razón hace de sí misma encaminado a rescatar los principios que constituyen la metafísica como ciencia de la ruina a la que están amenazados por el empirismo, el cual no sólo plantea dudas sobre la posibilidad de la metafísica especulativa, sino que también tiende a minar el conocimiento respecto de la naturaleza y la moral. Así, la función positiva de la crítica consiste en establecer la estructura, rango, uso y validez de los conceptos que no pueden ser derivados de la experiencia (e. g., el concepto de causalidad en la primera *Crítica* y el concepto de deber en la segunda *Crítica*) pero que necesitan ser objetivamente válidos pues son esenciales para que la experiencia tenga sentido. Según Kant, sin una crítica que tenga estas dos funciones, no es posible trazar la distinción entre metafísica legítima e ilegítima o defender el conocimiento genuino de los ataques procedentes de una mera ilusión dialéctica disfrazada de una supuestamente elevada sabiduría. Así pues, considerada negativamente la crítica fija los límites de la competencia de la razón; ésta es su función de “policía” (vid.: B XXV) que confisca la mercancía de contrabando, la mercancía ilegal, i.e., que desenmascara las ilusiones dialécticas de la metafísica especulativa y que nos previene para no caer en ellas. Considerada positivamente la crítica consiste en poner a salvo a la razón en “el camino seguro de la ciencia” contra la introducción del escepticismo en la región donde está justificado (la metafísica especulativa) y en las que no está justificado (la ciencia y la moral). Así pues, crítica en el sentido negativo es una respuesta de Kant a los metafísicos dogmáticos y crítica en el sentido positivo es su respuesta al escepticismo basado en el empirismo. De acuerdo con esto, en el título *Crítica de la Razón Práctica*, Kant se referirá a la crítica básicamente en su sentido negativo y tendrá como su principal propósito limitar la exigencia de la razón práctica, basada sobre motivos empíricos. Pero en el sentido negativo de crítica no hay un paralelismo entre las dos *Críticas* (i.e., la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica*), ya que son la razón pura especulativa y la razón práctica empírica las que necesitan de una crítica en sentido negativo. Sin embargo, la crítica negativa de la razón práctica como tal, no es el objetivo completo de la *Crítica de la Razón Práctica* ya que la razón pura práctica también tiene su dialéctica. Esta dialéctica no es un conflicto entre lo sensiblemente determinado y la razón práctica pura, sino un conflicto entre las Ideas de la razón pura práctica en sí misma. De ahí que la razón pura práctica también necesite una crítica negativa. Por otro lado, si tomamos la crítica en su sentido positivo, sólo una razón pura práctica puede ser legislativa y la *Metafísica de las Costumbres* tendría la tarea de describir esa legislación. Así, la ley fundamental constitutiva de la experiencia moral debería ser dada en la *Crítica de la razón práctica*, justo como los principios fundamentales de la razón teórica que “dan la ley de la natural, su extensión y límites” Así, la ley fundamental constitutiva de la experiencia moral debería ser dada en la *Crítica de la razón práctica*, justo como los principios fundamentales de la razón teórica que “dan la ley de la naturaleza” son descubiertos en la *Crítica de la Razón Pura*. De acuerdo con esto Kant dice que la *Crítica de la Razón Práctica* “da cuenta y razón de los principios de la posibilidad del deber, su extensión y límites” (vid: *Ak. Ausg.*, V, 8). y esto es la crítica de la razón pura práctica en el sentido positivo. Atendiendo a todo lo que hemos dicho, en cierto sentido se podría decir que la *Crítica de la razón pura* sería la crítica del entendimiento, la *Crítica de la razón práctica* es la crítica de la razón en el sentido estricto del término y la *Crítica de la facultad de juzgar* es, como se reforzará en la siguiente nota, la crítica de la

facultad mediadora entre entendimiento y razón. Kant volverá a esta idea un poco más adelante, en los últimos renglones antes de concluir el apartado III de esta Introducción.

⁶ Kant nos ofrece un argumento muy similar al que nos ha presentado ahora para la facultad de juzgar en la *Crítica de la razón pura*, desde A132, B171 hasta A134, B173.

⁷ Recordemos que el término “estética” tiene dos sentidos en el pensamiento kantiano. Por una parte “estética” es la doctrina de las formas puras de la determinación de una experiencia posible, i.e., estética transcendental. Por otra parte es la doctrina de las formas puras de la reflexión de una experiencia singular, i.e., juicio o apreciación estética; véase *Crítica de la razón pura* A 21, B36-37.

⁸ Es decir, con la intención de investigar cómo la facultad de juzgar puede poseer conocimientos a priori.

⁹ Debemos notar que el término que Kant usa aquí es *Phänomen*, con lo cual se aparta del sentido de *Erscheinung* como contrario a cosa en sí.

¹⁰ Kant explica la distinción entre crítica y sistema en la Arquitectónica de la razón pura de la primera *Crítica*, A841, B869.

¹¹ Recordemos que ya en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* de 1781, Kant había expresado su temor de que, a sus 64 años que estaba por cumplir, no tuviera tiempo de culminar su sistema filosófico; nueve años habían pasado cuando Kant publica, en 1790, la primera edición de la obra que tenemos en las manos.

¹² Principios extensivos equivale a principios sintéticos; en efecto, recordemos el inicio de la *Crítica de la razón pura*, A7, B11, en donde Kant establece la distinción entre juicios analíticos y sintéticos en términos de juicios explicativos y extensivos, respectivamente.

¹³ Kant se refiere implícitamente a Alexander Gottlieb Baumgarten, *Inicia philosophiae practicae primae acromati-cae*, Halle, 1760, § 6, pág. 3, donde leemos: “Philosophia practica universalis prima est scientia prima reliquis disciplinis practicis propria, sed harum pluribus communia principia continens”.

¹⁴ La distinción que aquí se nos propone recoge la diferencia que Kant expone entre doctrina de la felicidad y doctrina de la moralidad así como entre principio de la felicidad y principio de la moralidad, al respecto véase *Crítica de la razón práctica*, V, 92-93 así como el segundo capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

¹⁵ Cfr.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, 415, donde Kant explica que todas las ciencias tienen una parte práctica consistente en problemas que ponen algún fin como posible para nosotros y en imperativos que señalan cómo puede conseguirse tal fin; estos imperativos, en general, se llaman imperativos de *habilidad*.

¹⁶ Kant esta haciendo referencia al conflicto entre determinismo y libertad y la solución expuesta en la tercera antinomia de la razón pura; cuatro son los lugares más importantes de la *Crítica de la razón pura* donde podemos encontrar nuevamente expuesto dicho conflicto y la solución que Kant propone: BXXVII-XXVIII; A444-451, B472-479; A491-515, B519-543 y finalmente A532-558, B560-586.

¹⁷ Kant está haciendo una alusión implícita a Christian Wolff, Baumgarten y Johann Georg Sulzer y tomando una posición distinta a la de ellos.

¹⁸ Kant se refiere a la página 16 de la edición original de la *Crítica de la razón práctica*, y dicha referencia corresponde a la nota a pie localizada en las entre páginas 4-5 de la Edición de la Academia.

¹⁹ Kant esta citando un verso de Virgilio, *Eneada*, VIII, 560. El verso completo dice: *O mihi praeteritos referat si Iuppiter annos*, el cual puede ser traducido como *¡Oh, si Júpiter me regalara de nuevo los años transcurridos!* Por otra parte, cabe destacar que una versión muy semejante de la nota a pie que ahora leemos la encontramos en la llamada *Primera introducción* de esta obra, *Ak. Ausg.*, xx, 230-231.

²⁰ Véase la nota número 5 de esta sección de notas de comentario.

²¹ Esta distinción la podemos encontrar ya tiempo atrás, en 1781 en la *Crítica de la razón pura*, A646, B674, donde Kant distingue entre uso apodíctico y uso problemático de la razón pura. También la podemos encontrar en las *Lecciones de Lógica*, § 81 y 82, *Ak. Ausg.*, XXIV, 132; y finalmente en la *Reflexión* número 3286-7, *Ak. Ausg.*, XVI, 759.

²² Kant anticipa esta idea ya desde la *Crítica de la razón pura*, A653-654, B681-682.

²³ En la presente obra, Kant se había ocupada hasta este momento de la unidad e integridad de la crítica, pero ahora retoma el planteamiento del problema de la unidad de las leyes empíricas de la naturaleza que ya había presentado en la *Crítica de la razón pura*, A681, B709, en donde había afirmado que para concebir la unidad sistemática de las leyes empíricas debemos pensar un *ens rationis ratiocinantiae*, un entendimiento más poderoso que el nuestro, pero no tomarlo de manera absoluta como algo efectivamente real, sino que es puesto por fundamento sólo de modo problemático.

²⁴ Véase *Crítica de la razón pura*, A687-692, B715-720.

²⁵ Kant desarrolla esta idea en el prefacio de sus *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, *Ak. Ausg.*, IV, 476-477.

²⁶ Recordemos el fragmento A666, B694 de la *Crítica de la razón pura* en el que Kant define: “llamo *máximas de la razón* a todos los principios subjetivos que no proceden de la naturaleza del objeto, sino del interés de la razón con respecto a cierta perfección posible del conocimiento de ese objeto”.

²⁷ Kant hace aquí una alusión implícita a varios de los pensadores cuyas tesis examinará a lo largo del libro que tenemos en las manos y entre los que destacan: Johann Friedrich Blumenbach, *Handbuch der Naturgeschichte*, Göttingen, 1779, § 7; Georg Forster, “Noch etwas ubre die Menschenraßen” en *Der Deutsche Merkur*, 1786, 4, p. 57-86; Charles Bonnet, *Betrachtungen ubre die Natur*, Leipzig, 1766; Carl von Linné, *Sistema naturae per regna naturae, secundum classes, ordines, genera, species, [...]* Stockholm, 1766-1768 y, finalmente las doctrinas leibniziana de la armonía preestablecida y del mejor de los mundos posibles.

²⁸ Kant está haciendo referencia al clásico principio escolástico según el cual los principios no deben multiplicarse y que posteriormente fue conocido como “navaja de Ockham” y retomado por Locke y Hume; sobre este principio véase además *Crítica de la razón pura*, A643, B671 y sig. así como A652, B680.

²⁹ Kant define la diferencia entre deducción trascendental y deducción empírica en la *Crítica de la razón pura*, A85, B117.

³⁰ Esta es una alusión a la doctrina del esquematismo que Kant expone en la *Crítica de la razón pura*, A137-147, B176-187.

³¹ Esta idea, por la que Kant busca conciliar la necesidad de las leyes naturales con la contingencia de la existencia de la naturaleza, se remonta hasta 1763 en *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios*, sección II, reflexión tercera, *Ak. Ausg.*, II, 106-108.

³² Kant expone las leyes de la clasificación, especificación y afinidad en el Apéndice de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, A651-663, B680-691.

³³ “Autonomía”, del griego αυτοδ, latín *ipse*, “mismo”. “Heautonomía”, del griego εαυτη, latín *sibi*, “a sí mismo”; de acuerdo a estas raíces etimológicas, “autonomía” significa legislación propia, y “heautonomía” la legislación dada por el sujeto a sí mismo. En efecto, en este pasaje Kant distingue entendimiento y juicio reflexivo. El entendimiento es autónomo porque da leyes a la naturaleza tomándolas desde sí mismo. El juicio reflexivo es heautónimo porque

da principio, tomándolos desde sí mismo, no a la naturaleza, sino a sí mismo. En contraste, el juicio determinante no es autónomo porque aplica a casos concretos leyes que le proporciona el entendimiento.

³⁴ Véase *Crítica de la razón pura*, A655-657, B683-685.

³⁵ Kant aplica este mismo argumento al caso de los juicios estéticos; véase *Reflexiones*, no. 1807, *Ak. Ausg.*, XVI, 123.

³⁶ Esta es una tesis central en la obra que tenemos en las manos; Kant insistirá en ella un poco más adelante; véase la nota a pie de página del § 1. En efecto, reiteradamente Kant señalará que placer y displacer representan efectos de los objetos sobre el sujeto, y no propiedades objetivas de las cosas; podemos decir que esta tesis es uno de los núcleos teóricos más importantes en el análisis de la experiencia estética y del juicio de gusto.

³⁷ Final = conforme con el fin. Téngase siempre en cuenta este sentido de la palabra.

³⁸ La tesis según la cual el placer de lo bello resulta de la armonía o el libre juego de las facultades cognitivas, más específicamente, de la imaginación al satisfacer las demandas tanto de la sensibilidad como del entendimiento sin ser por ello gobernada mecánicamente por las leyes ni de una ni del otro, es una tesis que hace su aparición muy temprana en el pensamiento de Kant, quizá desde 1769 y que vemos repetirse una y otra vez en numerosos pasajes de las *Lecciones* y *Reflexiones*, entre los cuales habremos de destacar los siguientes:

1) En el volumen XV de la Edición de la Academia, dedicado a las *Reflexiones sobre Antropología* citaremos los siguientes números de reflexiones: 618, pág. 265-267; 779, pág. 341; 806, pág. 351-358; 983, pág. 429 y 988, pág. 432-433.

2) En el volumen XVI de la Edición de la Academia, dedicado a las *Reflexiones sobre Lógica*, remitimos al lector a los siguientes números de ellas: 1810, pág. 123-124; 1812a, pág. 125; 1841, pág. 134-135; 1845, pág. 135; 1904, pág. 153; 1907, pág. 154; 1909, pág. 155 y 1935, pág. 161-162.

3) En el volumen XXIV de la Edición de la Academia, dedicado a las *Lecciones de Lógica*, citaremos las páginas 344 y 810.

4) En el volumen XXV de la Edición de la Academia, dedicado a las *Lecciones de Antropología*, remitimos al lector a las páginas 379-380, 525-526 y 759-763.

5) En los volúmenes XXVIII y XXIX de la Edición de la Academia, dedicados ambos a las *Lecciones de Metafísica*, citaremos, del primer volumen, las páginas 586 y 675; y del segundo volumen, las páginas 1010-1012.

6) Por último, también remitimos al lector a la *Antropología desde un punto de vista pragmático*, *Ak. Ausg.*, VII, 240-241, § 67.

³⁹ Esta es una idea que Kant expone también en el primer teorema de la Analítica de la *Crítica de la razón práctica*, *Ak. Ausg.*, V, 37-38.

⁴⁰ Kant está haciendo aquí una crítica implícita a las concepciones Leibniziana-Wolffiana de la percepción sensible y de la estética, suscritas a su vez por Baumgarten y Meier. Para estos pensadores, la belleza es la *perfectio* de Leibniz; es el *consensus in varietate* de Wolff, en su *Ontologia*; es la *perceptio perfectionis sensitivae* de Baumgarten, en su *Metaphysica*. Wolff y Baumgarten suscribieron la tesis leibniziana según la cual la belleza es la actividad lógica e intelectual de representación confusa de la perfección. El primero distingue dos partes en las facultades humanas: la *pars inferior*, que corresponde a la esfera de la sensibilidad, y la *pars superior*, que corresponde al entendimiento; Wolff trata de responder a qué facultad corresponde la representación confusa de la perfección. En la clasificación wolffiana de las ciencias, la estética es una especie de lógica menor que busca las leyes que pueden guiar el trabajo de la facultad de la belleza. Por su parte Alexander Baumgarten (1714-1762), publica en 1750 su *Aesthetica* y en 1758 su *Aestheticorum altera pars*, marcando con ello un momento decisivo en el desarrollo del filosofar sobre la belleza. Baumgarten trató de dar al problema de la belleza un dominio propio, pues a su juicio tal problema no puede quedar retraído en ninguna de las ramas de la filosofía, y dio el nombre de “estética” a la ciencia de la belleza. Sin embargo, siguiendo a su maestro Wolff, Baumgarten sostuvo una concepción claramente intelectualista de la estética al definirla como “ciencia del conocimiento sensible o gnoseología inferior” y al considerarla como la “hermana menor de la lógica”. De este modo, no logró considerar a la estética con independencia de la lógica. En efecto, para Baumgarten la sensación de placer es un juicio intelectual confuso y por ello la estética aparece como un apéndice de

la lógica, es decir, como la lógica de lo sensible. Así, el objeto de la estética es la actividad del pensamiento en cuanto se propone poseer un “conocimiento sensitivo” análogo, pero inferior, al conocimiento por razón. De este modo, Baumgarten define a la estética como ciencia del conocimiento sensible (*scientia cognitionis sensitivae*) y considera que el fin de tal ciencia es la *perfectio cognitionis sensitivae quae talis*. Para Baumgarten la belleza se manifiesta en el acuerdo de diversos pensamientos entre sí y los signos que sirven para expresarlos. Gracias a este orden interno de las cosas pensadas la multiplicidad puede reducirse a unidad. Kant expondrá más detalladamente en qué consiste la distinción entre su propia propuesta y la de los pensadores que hemos resumido un poco más adelante, en el § 15 de esta obra. Para los objetivos que perseguimos, las obras más importantes de estos cuatro pensadores son las siguientes; de Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principles de la nature et de la grâce fondés en raison*, especialmente el § 17; de Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen*, especialmente §§ 198-199, 214, 278 y 282; de Alexander Gottlieb Baumgarten, su *Metaphysica* §§ 521 y 533 así como su *Aesthetica*, § 1 (recordemos que la *Metaphysica* de Baumgarten era el texto oficial que Kant debía usar para dictar sus lecciones de metafísica y de antropología); finalmente, de Georg Friedrich Meier, *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften*, § 7. Por otra parte, ya desde 1764 en su obra *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, *Ak. Ausg.*, II, 207-210, Kant había señalado que tanto el sentimiento de lo bello como el de lo sublime son parte de la estética; sobre este último punto véase también *Ak. Ausg.*, XXIV, 47.

⁴¹ La formulación latina que Kant nos presenta en este pasaje expresa más bien el principio del tercero excluido y no el principio de contradicción, el cual es enunciado correctamente por Kant en las *Lecciones de Lógica*, XVI, 622-623; este cambio operado por Kant nos permite colegir que es probable que él considerara que el principio del tercero excluido está contenido en el principio de contradicción.

⁴² Mucho de lo que Kant desarrollará en su “Analítica de lo Bello” fue material presentado anteriormente por su autor en sus *Lecciones de lógica* y sus *Lecciones de antropología*. En efecto, Kant se sintió interesado por el contraste que el discípulo de Baumgarten, Georg Friedrich Meier, establecía entre la perfección lógica y la perfección estética; Recordemos que el texto de lógica de Meier era el texto oficial con el que Kant debía impartir sus lecciones de lógica. Por otra parte, las *Lecciones de antropología* de Kant tenían como texto básico la sección dedicada a la psicología empírica en la *Metaphysica* de Baumgarten. De este modo, cierta parte de las *Lecciones de lógica* y de las *Lecciones de antropología* de Kant representaban réplicas y comentarios a las teorías estéticas de Baumgarten y Meier. Así pues, citaremos los principales lugares de las *Lecciones de lógica* y de las *Lecciones de antropología* en los que encontramos los primeros indicios de lo que años después será desarrollado por Kant bajo el título de “Analítica de lo bello” del libro que tenemos en las manos. Hemos dicho que las *Lecciones de antropología* han sido publicadas recientemente en el volumen XXV de la Edición de la Academia y aún no ha sido traducido a ninguna lengua; tales lecciones son, al igual que las *Lecciones de lógica*, las notas que diversos alumnos de Kant tomaron durante las exposiciones orales de su maestro, de ahí que todas ellas lleven el nombre del autor de cada uno de sus propios apuntes o notas. Cabe destacar que este no es el caso de la *Antropología en sentido pragmático*, del cual poseemos el manuscrito del puño y letra del propio Kant; véase *Anthropologie Collins*, 177-178; *Anthropologie Parow*, 374-380; *Anthropologie Pillau*, 778; *Logik Jäsche*, introducción, sección V, 39.

⁴³ Un poco más adelante, § 3 de esta obra, Kant regresará sobre esta idea y explicará los dos sentidos que posee la sensación.

⁴⁴ Esta es una de las tesis más importantes de la teoría kantiana sobre el juicio estético, la cual vemos enunciada desde escritos muy tempranos y en la que Kant insiste una y otra vez; la podemos resumir diciendo que el juicio estético no se refiere a las propiedades de los objetos en sí mismos, sino más bien a la relación de los objetos con el ser humano, siendo los sentimientos de placer o displacer los que manifiestan dicha relación. Véase, e. g., *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, *Ak. Ausg.*, II, 207; *Metafísica de las costumbres*, *Ak. Ausg.*, VI, 211-212n; *Blomberg Logik*, 44; *Philippi Logik*, 244-245; *Jäsche Logik*, 36-37; *Anthropologie Collins*, 66; *Anthropologie Parow*, 315-316; *Anthropologie Mrongovius*, 315-316.

⁴⁵ En numerosos pasajes Kant señala que el placer es el sentimiento que expresa todo aquello que promueve la vida y su actividad, en tanto que el displacer es el sentimiento que expresa un obstáculo a la vida y un estorbo a su actividad. Esta manera de considerar el placer está presupuesta en la concepción kantiana de la armonía o libre juego de

las facultades cognitivas; véase *Antropología desde un punto de vista pragmático*, Ak. Ausg., § 60, 231. *Blomberg Logik*, 45; *Anthropologie Collins*, 167-168; *Anthropologie Friedländer*, 526 y 559-560; *Anthropologie Pillau*, 786.

⁴⁶ Recordemos que “juicio” expresa la unión de dos contenidos representacionales, en tanto que “enjuiciamiento” hace referencia a la relación que se establece entre la conciencia que juzga y el objeto representado, más no para ampliar su conocimiento sino para expresar aprobación o desaprobación. Por otra parte, debemos recordar que lo que caracteriza al método trascendental es precisamente que no se ocupa tanto de los objetos sino más bien de nuestra manera de representárnoslos en tanto que dicha manera ha de ser posible a priori, cfr.: *Crítica de la razón pura*, A11, B24.

⁴⁷ El término alemán *Gemut*, que se puede traducir por el castellano *ánimo*, puede tener como equivalentes los términos latinos *animus* y *mens*, designa las facultades de sentir, apetecer y pensar, como puede apreciarse en el pasaje LVII del prólogo de esta obra. En contraste, el término alemán *Seele* puede tener como equivalente el término latino *anima*, y posee el sentido de una sustancia metafísica, como puede apreciarse en el § 49 de esta obra. Finalmente el término alemán *Geist* podría tener como equivalente el término latino *spiritus*.

⁴⁸ Es decir, no se funda en ningún interés; por ello el juicio de gusto se distingue tanto del juicio sobre lo agradable como del juicio sobre lo útil, en los cuales sí se persigue el interés entrañado en una satisfacción cumplida.

⁴⁹ En la estética kantiana es preciso tener en mente la familia de sentidos del concepto *satisfacción*: complacencia, placer, gusto, deleite, gozo; véase un poco más adelante en esta misma obra, § 5; *Antropología en sentido pragmático*, § 69, 244; *Reflexiones*, Ak. Ausg., XV, 1030.

⁵⁰ La tesis según la cual el placer que está a la base del juicio de gusto es el placer no de la existencia del objeto sino más bien de la representación del objeto, i.e., es un placer que no depende de las consecuencias de la existencia del objeto, ni de su posesión ni de su utilidad; ésta es una tesis constante en el pensamiento de Kant: véase en el vol. XV de la Edición de la Academia las *Reflexiones* número 550, 557, 704, 983 y 988; en el vol. XVI, las *Reflexión* número 1931 y 1820a; en el vol. XXV de las *Lecciones de antropología*, las págs. 177-178, 374, 577, 1499 y 1508; en el vol. XXIX de las *Lecciones de metafísica*, las págs. 892 y 1009; finalmente véase también la *Metafísica de las Costumbres*, Ak. Ausg., VI, 211.

⁵¹ La palabra “Sachem” designa el jefe de ciertas tribus del Canadá. Es probable que Kant tomara esta anécdota de lo referido en el libro del jesuita François Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, Paris, 1744, carta 22, agosto de 1721, vol.III, p. 322, donde se relata que “unos iroqueses que en 1666 fueron a Paris y a los que les mostraron todas las mansiones reales y todas las bellezas de esta gran ciudad, no encontraron nada digno de admiración y hubieran preferido las aldeas a la capital del reino más floreciente de Europa si no hubieran visto la calle de la Huchette, cuyos asadores, siempre repletos de carnes de todos los tipos, les encantaron”. Por ello a la pregunta de qué era lo que más les había gustado de Paris respondieron que sus bien surtidas tabernas y tiendas de alimentos, que contrastaban con las duras penalidades que tenían que enfrentar en los bosques de Canadá para conseguir sus alimentos. Por otra parte, Kant ya se había referido anteriormente a esta anécdota en sus *Lecciones de lógica*, vol. XXIV, 353 así como en sus *Lecciones de metafísica*, vol. XXVIII, 251.

⁵² En efecto, era una queja bien conocida la de Rousseau en contra del lujo y la ostentación; véase e. g., el Segundo Discurso, nota 7, del *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.

⁵³ Véase en el vol. XVI las *Reflexiones* número 1796 y 11891; en el vol. XXIV de las *Lecciones de lógica*, las págs. 346-351; del vol. XXV de las *Lecciones de antropología*, la pág. 1508; del vol. XXVIII de las *Lecciones de Metafísica*, la pág. 676 y del vol. XXIX, las págs. 891-892.

⁵⁴ Los tres distintos tipos de satisfacción es otro de los temas constantes en el pensamiento de Kant desde fecha muy temprana; véase al respecto la famosa carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1771; del vol. XV correspondiente a las *Reflexiones*, véanse los números 673, 681, 712, 715, 806, 989, 1487 y 1512-13; de las *Lecciones de lógica*, véase el vol. XXIV, p. 246; de las *Lecciones de antropología*, véase el vol. XXV, págs. 167, 367, 788, 1095 y 1316; de las *Lecciones de Metafísica*, vol. XXVIII, pp. 248-250 y 286; finalmente, del vol. XXIX las págs. 890-891.

⁵⁵ Esta misma idea la encontramos también en la *Crítica de la razón práctica*, V, 23 y en la *Reflexión* número 1488, vol. XV, 726 y sigs.

⁵⁶ Una formulación muy semejante la encontramos en *Lecciones de antropología*, vol. XXV, 167; *Lecciones de Metafísica*, vol. XXVIII, 250 y XXIX, 892.

⁵⁷ Kant sostiene esta misma idea en sus *Lecciones de antropología*, vol. XXV, págs. 175, 1108 y 1513.

⁵⁸ La belleza sólo vale para los seres humanos; en efecto, para que se efectúe un juicio estético se han de relacionar dos facultades, a saber, imaginación y entendimiento; el ser que realiza este tipo de juicios ha de ser racional pues se precisa entendimiento; pero su razón ha de ser finita, i.e., limitada por la sensibilidad, puesto que requiere asimismo de la imaginación.

⁵⁹ Kant presenta la diferencia entre definición y explicación en la *Crítica de la razón pura* A727, B755.

⁶⁰ Otro lugar en el que Kant nos presenta esta misma definición de lo bello es en sus *Lecciones de Metafísica*, vol. XXIX, 1011.

⁶¹ La tesis según la cual el juicio de gusto es un juicio con validez universal es una tesis netamente kantiana que podemos encontrar repetida en numerosos pasajes, véase por ejemplo: *Antropología desde un punto de vista pragmático*, § 67, VII, 240; en el vol. XV, las *Reflexiones* número 627, 640, 647, 686 y 721; en el vol. XVI, las *Reflexiones* 1872; en el vol. XXIV de las *Lecciones de lógica*, la pág. 346; en el vol. XXV de las *Lecciones de antropología*, las págs. 180, 376, 378, 390, 788, 1060, 1095 y 1509; del vol. XXVIII de las *Lecciones de metafísica*, las págs. 249 y 251-253; finalmente, del vol. XXIX, las págs. 892-893.

⁶² Kant regresará a este punto de las condiciones privadas un poco más adelante al iniciar el § 8; por otra parte, recordemos también que Kant traza una importante distinción entre lo público y lo privado.

⁶³ Al respecto, véase *Crítica de la razón práctica*, V, 143.

⁶⁴ El contraste entre los juicios sobre lo agradable, los cuales limitan su validez a la idiosincrasia personal y los juicios sobre lo bello, los cuales tienen una validez universal, se presenta claramente en los siguientes pasajes: *Lecciones de lógica*, vol. XXIV, 346-347; *Lecciones de antropología*, vol. XXV, págs. 181, 1095, 1325; *Lecciones de metafísica*, vol. XXVIII, págs., 248, 250 y 253; vol. XXIX, pág. 891-892.

⁶⁵ En efecto, la filosofía trascendental debe examinar todo conocimiento sintético a priori; véase más arriba la nota 46 de esta sección, así como *Crítica de la razón pura*, A11, B24 y A15, B28.

⁶⁶ Sobre esta diferencia en los juicios véase también la *Primera Introducción*, *Ak. Ausg.*, XX, 224.

⁶⁷ Kant se refiere a los juicios de validez común como *judicia communia* y los considera como esencialmente diferentes de los juicios singulares o *judicium singulare*; véase *Crítica de la razón pura*, A71, B96.

⁶⁸ Sobre la diferencia entre la validez universal objetiva y la validez universal subjetiva, véase también *Reflexión* 993, Vol. XV, pág. 437 y *Reflexión* 1820, Vol. XVI, pág. 127 así como *Lecciones de metafísica*, vol. XXVIII, págs. 249 y 252.

⁶⁹ Kant expresa esta misma idea en su *Antropología en sentido pragmático*, VII, 241, § 67 en donde describe el juicio sobre la belleza como una invitación a que otros experimenten el mismo placer que nosotros hemos sentido en un objeto.

⁷⁰ Esta misma idea también la podemos encontrar en *Lecciones de Antropología*, Vol. XXV, pág. 1326 y 1097.

⁷¹ Esta universal comunicabilidad tiene el sentido de compartir o comunicar un estado de ánimo y es una tesis en la que Kant insiste en repetidas oportunidades; véase en el vol. XV las *Reflexiones* número 653, 683, 701 y 767; en el vol. XXIV destinado a las *Lecciones de lógica*, la pág. 45-46 y la 353-355; finalmente, del vol. XXV, destinado a las *Lecciones de antropología*, las páginas 179-180.

⁷² Véase también *Antropología en sentido pragmático*, VII, 244, §69 y *Metafísica de las costumbres*, VI, 212.

⁷³ Véase del vol. XVI destinado a las *Reflexiones* las número 1791, 1812a, 1841 y 1845.

⁷⁴ Véase *Antropología en sentido pragmático*, VII, 167 § 28.

⁷⁵ Hemos visto que el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento, i.e., no es un juicio lógico sino un juicio estético (§ 1) y que el predicado de la belleza no se enlaza con el concepto del objeto (§ 8); además, teniendo en cuenta su cantidad, todos los juicios de gusto son individuales. Por todo ello queda claro que el juicio estético es sintético ya que es imposible extraer el predicado a partir del concepto del sujeto al cual se atribuye tal predicado. Por otra parte, el juicio estético es universal con universalidad subjetiva, no lógica, por lo cual será también a priori; Kant regresará sobre esta temática un poco más adelante, en el § 36.

⁷⁶ Kant se refiere a la *Crítica de la razón pura*; los lugares en los que se expone la doctrina del esquematismo son A 137-147, B 176-187. Kant también se refiere al esquematismo en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 65, donde distingue entre un esquematismo de la analogía y un esquematismo de la determinación del objeto.

⁷⁷ Hemos visto que Kant se ha referido más atrás (inicio del §1) al placer como el sentimiento de la vida; véase también la nota 45 de esta sección.

⁷⁸ Véase la *Primera Introducción*, XX, 230-231.

⁷⁹ Véase también la definición que Kant nos ofrece de la voluntad en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sección III, *Ak. Ausg.*, IV, 446 y sig.

⁸⁰ Véase el comienzo del cap. III de la Analítica de la razón pura práctica, *Crítica de la razón práctica*, V, 71-89, especialmente pág. 73, en donde Kant explica cómo el sentimiento de respeto puede ser tanto negativo y no placentero, pues humilla y constriñe nuestra arrogancia y presunción, pero también positivo pues al hacer esto nos permite revelar y apreciar todo el poder de nuestra razón práctica para gobernar nuestra conducta.

⁸¹ Véase *Crítica de la razón práctica*, IV, 62 y sigs. en donde Kant ha explicado por que el concepto de lo moral como un bien no puede preceder a la determinación de la voluntad mediante la ley.

⁸² Véase más adelante el § 29 así como las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, II, 209 y la *Antropología en sentido pragmático*, VII, 241, § 67.

⁸³ Kant esta haciendo una referencia implícita a Johann Joachim Winckelmann, en su *Geschichte der Kunst des Alterthums*, Dresden, 1764, p. 143.

⁸⁴ Kant nos proporciona una definición general de forma en *Crítica de la razón pura* A20 B34, así como en *Antropología en sentido pragmático* VII, 240, § 67. Por otra parte, hay numerosos pasajes en los que Kant afirma la correlación entre forma y validez universal del placer, e. g., en el vol. XV, las *Reflexiones* 627 y 672; en el vol. XVI, las *Reflexiones* 1796 y 1891; en el vol. XIV correspondiente a las *Lecciones de lógica*, las págs. 351 y 360; en el vol. XXV correspondiente a las *Lecciones de antropología*, la pág. 181; finalmente, en los vols. XXVIII y XXIX correspondientes a las *Lecciones de metafísica*, las págs. 893 y 1010 respectivamente.

⁸⁵ Leonhard Euler (1707-1783), matemático y físico suizo, nacido en Basilea y muerto en San Petersburgo; adversario de la escuela leibnizio-wolfiana y partidario de Newton y Locke. Fue uno de los más importantes científicos del S. XVIII y el segundo presidente de la Academia de Ciencias de Berlín; enseñó en San Petersburgo y Berlín y pre-

sentó un compendio popular de sus aportaciones científicas y sus puntos de vista filosóficos en su obra *Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie*, Erste Theil: Leipzig, 1769, la cual fue traducida primeramente al inglés en 1795 por Hunter & Murray bajo el título *Letters of Euler to a German Princess, on different subjects in Physics an Philosophy*. En esta obra Euler expone su teoría de las ondas lumínicas en las cartas XIX a XXXVI, escritas originalmente entre junio y agosto de 1760; el texto al que Kant hace referencia se encuentra en la p. 232 de la segunda parte de la obra. Otros lugares en los que Kant se refiere a Euler son: *De Igne*, Ak. Ausg., I, 378; *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Ak. Ausg., IV, 520n; y *Antropología en sentido pragmático*, VII, 156; igualmente, Kant volverá a referirse a los tonos acústicos y a los colores un poco más adelante en el § 51, 324 del libro que tenemos en las manos. [Existe traducción al español de la obra de Euler bajo el título de *Cartas a una princesa alemana sobre diversos temas de física y filosofía*, traducción de Carlos Mínguez, Universidad de Zaragoza, España, 1990].

⁸⁶ Kant está siguiendo en esto a Winckelmann en sus obras *Abhandlung von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen*, Dresden, 1763, p. 10 así como la pág. 147 de la obra antes citada de este autor; igualmente, Kant esta siguiendo en esto a Raphael Mengs, *Gedanken ubre die Scönheit und ubre den Geschmack in der Malerei*, Zürich 1762, p. 6.

⁸⁷ Kant está haciendo alusión a las teorías estéticas de la escuela racionalista Leibniziana-Wolffiana que definían la belleza como una representación sensible de la perfección; por otra parte hemos de recordar que para los filósofos racionalistas las representaciones sensibles son confusas y que Kant rechazó que la distinción entre sensibilidad y entendimiento correspondiera a la distinción entre conocimiento distinto y confuso, respectivamente; igualmente, Kant se apartó de la consideración de la experiencia estética como un conocimiento confuso. Sobre la definición racionalista de la belleza, véase la obra de 1720 de Christian Wolff *Vernünfftige Gedanken über Gott, die Welt und die Seele des Menschen* (Pensamientos racionales sobre Dios, el mundo y el alma humana, también conocida bajo el título de “Metafísica alemana”), párrafos §§ 316, 319, 321, 404 y 417; por lo que toca a Baumgarten, veanse principalmente dos obras: la de 1739 bajo el título de *Metaphysica*, Parte III, §§ 510, 520-521, 531-533 y 607-608 así como el párrafo § 1 de la obra que Baumgarten publicara entre 1750 y 1758 bajo el título de *Aesthetica*. Esta concepción racionalista de la belleza también fue suscrita por Georg Friedrich Meier en su *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften* (Primeros principios de todas las bellas artes y las ciencias) § 23 y por Moses Mendelssohn en su *Briefe über die Empfindungen* (Cartas sobre la sensación) de 1755, especialmente la segunda carta.

⁸⁸ Kant esta haciendo alusión al título de la obra de Henry Home, Lord Kames (1696-1782), filósofo escocés que publicó en 1762 *Elements of criticism* y que fue traducida al alemán en 3 volúmenes por Johann Nicolaus entre 1763 y 1766 bajo el título de *Grundsätze der Critik*.

⁸⁹ Véase *Reflexión* 5245, vol. XVIII, 130.

⁹⁰ En efecto, para Kant el entendimiento tiene una doble función: en primer lugar tiene aquella función que le es propia en cuanto facultad cognoscitiva; pero también tiene aquella otra en cuanto entra en juego en el juicio estético y que le corresponde en cuanto facultad determinante del objeto y de su representación pero sin concepto y en referencia sólo al sujeto (véase más arriba § 9). Kant regresará nuevamente a esta temática al explicar la deducción de los juicios de gusto en tanto análogos de los juicios sintéticos a priori cognoscitivos y el esquematismo de la tercera *Crítica*; al respecto, véase *Prolegómenos*, § 13, Observación III, Ak. Ausg., IV, 285 y ss.

⁹¹ La expresión *à la grecque* se usó para referirse al estilo neoclásico en arquitectura y en decoración interior, estilo que se popularizó mucho durante la segunda mitad del siglo XVIII a raíz del inicio de las excavaciones de Pompeya en 1748 en las cuales se descubrieron numerosos frescos de gran belleza.

⁹² Con esta expresión de “fantasías” sin tema, Kant se refiere a las composiciones musicales improvisadas en las que el músico ejecuta su instrumento componiendo sin melodía y sólo por armonía y modulación; Carl Philipp Emanuel Bach (1714-1788), el segundo de los cinco hijos que J.S. Bach tuvo con Maria Barbara Bach y quien fuera prominente miembro de la orquesta de Federico II de Prusia (“Federico el Grande”) se refirió a este tipo de composición en su obra *Versuch ubre die wahre Art, das Clavier zu spielen*, publicada en Berlín entre 1753 y 1762; véase el vol. II, pp. 325 y sigs. de dicha obra.

⁹³ En numerosos lugares de sus *Lecciones* Kant señala que la belleza se debe distinguir de la utilidad de un objeto pero que debe ser compatible con la utilidad del mismo; véase *Lecciones de Antropología*, vol. XXV, 332, 1100 y 1510.

⁹⁴ Antecedentes de esta idea los podemos encontrar muy tempranamente en las *Lecciones de lógica*, vol. XXIV, 47 y en las *Lecciones de antropología*, vol. XXV, 99-100.

⁹⁵ Kant está haciendo alusión a la famosa *Querrela entre antiguos y modernos*, la cual fue una polémica nacida en el interior de la Academia Francesa y que tuvo gran resonancia en el mundo literario, artístico e intelectual de fines del siglo XVII en adelante. Por una parte estaba la posición de Nicolas Boileau, quien sostenía una concepción de la creación literaria entendida como imitación de los autores de la antigüedad clásica; dicha tesis estaba fundada en la idea de que la antigüedad griega y romana había alcanzado de una vez para siempre la perfección artística; el caso de las tragedias de Racine creadas sobre temas y personajes de las tragedias griegas ilustraba esta concepción de la literatura respetuosa de las reglas del teatro clásico elaboradas por los poetas de la antigüedad a partir de la *Poética* de Aristóteles. Por otra parte estaba la posición de Charles Perrault, quien defendía el mérito de los autores de ese siglo de Louis XIV, y sostenía que la creación literaria debía ser innovadora, adaptada a la época contemporánea, con formas artísticas nuevas y que los grandes autores de la antigüedad (Homero, Demóstenes, Cicerón, Horacio, Virgilio, etc.) no eran indispensables. En esta célebre disputa se vieron envueltos posteriormente Fontenelle, Gellert, Sachs, Montaigne y Terrasson, entre muchos otros literatos y pensadores.

⁹⁶ Recordemos que más arriba (p. 192 de la obra que tenemos en las manos) Kant ha señalado que entiende por “exhibición” (*exhibitio*) “poner al lado de un concepto una intuición correspondiente”.

⁹⁷ Es importante recordar que una explicación trascendental difiere de una explicación psicológica. Mientras que la primera busca establecer las condiciones epistémicas o condiciones a priori de la estructura cognitiva del sujeto (condiciones necesarias de la experiencia), la última busca determinar las condiciones empíricas de la estructura cognitiva del sujeto; al respecto puede verse el cap. I del libro de H. Allison *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Editorial Antropos, 1990.

⁹⁸ Véase también *Lecciones de lógica*, vol. XXIV, 50-51 y *Lecciones de antropología*, vol. XXV, 1330-1331.

⁹⁹ De acuerdo con Plinio en su *Historia natural*, libro 34, la escultura de bronce del escultor del siglo V a. C., Policleteo de Argos, que representa un joven atleta desnudo lanzando una jabalina (de ahí su nombre de *doríforo*), fue considerada como el canon o regla de la belleza por la perfecta proporción de las distintas partes del cuerpo. Una copia de esta escultura fue encontrada en Pompeya y se puede contemplar en Nápoles. Mirón de Eleusis (480-445 a. C.) fue discípulo de Policleteo en la escuela de escultura Hagelada; sus dos obras más conocidas son el discóbolo, que ha llegado hasta nosotros gracias a varias copias romanas en mármol, y la vaca que fue considerada el canon o regla de belleza animal y que sólo conocemos por los numerosos epigramas y descripciones literarias que se conservan de ella así como por una pequeña reproducción que se encuentra en el *Cabinet des Médailles* del Louvre.

¹⁰⁰ Véase *Reflexión* 626, Vol. XV, 271.

¹⁰¹ Kant reitera esta definición en *Lecciones de metafísica*, Vol. XXIX, 1011.

¹⁰² Véase *Antropología en sentido pragmático*, VII, 240, § 67.

¹⁰³ Como podemos ver ahora y se repetirá más adelante en el § 47, un tema constante en las notas y en las lecciones de Kant fue precisamente el que ahora nos ocupa y que se puede resumir diciendo que el juicio estético debe estar fundado sobre modelos ejemplares y no tanto sobre reglas; al respecto puede verse en el vol. XVI las *Reflexiones* número 1823, 1851, 1853 y 1869 y en el vol. XXIV correspondiente a las *Lecciones de lógica*, las págs. 46, 349, 807 y 812.

¹⁰⁴ La palabra alemana *Sollen* que puede traducirse por el verbo *deber* expresa una obligación de índole moral, i.e., una obligación frente a un tercero.

¹⁰⁵ Dos aspectos debemos destacar en este pasaje. Por una parte, en la tradición aristotélica el *sensus communis* era considerado como una facultad mental que nos permitía reconocer que las distintas representaciones procedentes de los diversos sentidos pertenecían a un objeto común; en la tradición cartesiana tal reconocimiento requiere el concepto de un objeto; en la filosofía kantiana las categorías o conceptos puros del entendimiento proporcionan la estructura del concepto de un objeto, de modo cualquier experiencia cognitiva, incluso la más común y corriente, depende de tales categorías. Por otra parte, es posible que Kant este haciendo alusión a la llamada *Escuela escocesa del sentido común* integrada por pensadores tales como Thomas Reid, James Beattie y James Oswald.

¹⁰⁶ Kant insistirá más adelante, en el pasaje § 35, que la operación propia del entendimiento es producir la unidad (en y mediante conceptos) de la composición de lo diverso.

¹⁰⁷ La idea de un “sentido común” aparece por primera vez en las temáticas estéticas de Kant en las *Lecciones de antropología*, vol XXV, 1095.

¹⁰⁸ La palabra “artificial” tiene aquí el sentido de algo adquirido a través del ejercicio de un arte; Kant está haciendo alusión a Charles Batteux, a quien citará más adelante en el § 33; véase *Les Beaux-arts réduits à un même principe*, p. 63.

¹⁰⁹ Kant expone la síntesis reproductiva de la imaginación y la distingue de la síntesis creativa o productiva en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* A 100-102 y A 118. Véase también la explicación que hace Kant de la facultad sensible de idear en sus distintas especies en la *Antropología en sentido pragmático* §§ 31-33, VII, 174ss.

¹¹⁰ La palabra “poesía” tiene aquí el sentido de fantasía, i.e., las composiciones o invenciones de la imaginación que se realizan sin atenerse a alguna regla; véase *Antropología en sentido pragmático* § 31, VII, 175.

¹¹¹ Véase vol. XVI, *Reflexiones* número 1923 y 1935, en las cuales Kant reitera esta idea; véase asimismo *Lecciones de metafísica*, vol. XXVIII, 675.

¹¹² Kant está haciendo alusión a Johann Georg Sulzer, “Untersuchungen ubre den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen” en su obra *Vermischte philosophische Schriften Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt*, Leipzig, 1773, vol. I, pp. 1-99, esp. p.32; Sulzer sostenía que la belleza de las figuras geométricas regulares y de los teoremas que desarrollan la construcción de tales figuras radica en su simplicidad que les permite aplicarse a una infinidad de casos particulares, expresando así la multiplicidad en la unidad.

¹¹³ Es probable que Kant conociera la famosa obra de Thomas Whately *Observations on Modern Gardening, illustrated by descriptions* publicada en Londres en 1770 y escrita cuando el autor vivía en Mansion House en Nonsuch Park; dicha obra pronto fue traducida al alemán por Johann Ernst Zeiher y publicada en Leipzig en 1771 como *Betrachtungen über das heutige Gartenwesen, durch Beyspiele erläutert*. Para Whately los jardines ingleses, en contraste con los jardines chinos y los franceses, se complacen en recrear a la naturaleza en su irregularidad y disimilitud, de modo que quien los contempla constantemente se sorprende por sus contrastes.

¹¹⁴ William Marsden (1754-1836), fue un distinguido explorador, lingüista y etnólogo orientalista británico; compiló el primer diccionario Malayo-Inglés. Kant está haciendo referencia a la *History of Sumatra*, publicada en Londres en 1783, la cual fue traducida al alemán como *Natürliche und bürgerliche Beschreibung der Insel Sumatra in Ostindien* y publicada en Leipzig en 1785. Otro lugar en el que Kant se refiere a esta obra de Marsden es *Metafísica de las costumbres*, § 40, VI, 304.

¹¹⁵ Kant se ocupó ampliamente de esta temática en su obra de 1764 *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, *Ak. Ausg.*, II, 205-256.

¹¹⁶ Anteriormente Kant explicó este sentimiento de auge o promoción de la vida; véase más atrás el § 1 de la *Analítica de lo bello*.

¹¹⁷ El carácter complejo del sentimiento de respeto es descrito por Kant en la *Crítica de la razón práctica*, V, 72 y sig.

¹¹⁸ Otros lugares en los que Kant afirma que no sólo en la naturaleza podemos tener experiencia de lo sublime sino que también puede haber representación de lo sublime en el arte son el § 52 de esta misma obra y la *Antropología en sentido pragmático*, § 68, VII, 243.

¹¹⁹ Kant expondrá más adelante otros detalles de esta temática en el § 55 de esta misma obra.

¹²⁰ Como puede apreciarse, también en este análisis de lo sublime Kant se guiará por la tabla de las categorías y de este modo el § 26 tratará de la cantidad, el § 27 se dedica a la cualidad, el § 28 a la relación y finalmente el § 29 a la modalidad. Posteriormente veremos en la “Exposición General” con la que concluye el § 29, que el juicio sobre lo sublime se centra en la categoría de la relación; el juicio sobre lo bello en la de la cualidad; el juicio sobre lo agradable en la de la cantidad y el juicio sobre lo bueno en la de la modalidad.

¹²¹ En la *Antropología en sentido pragmático*, § 68, VII, 242, Kant señala que la distinción entre lo sublime matemático y lo sublime dinámico corresponde, respectivamente, a la distinción entre extensión (o tamaño) e intensidad (o grado).

¹²² Kant hace aquí un juego de palabras que nos ayuda a apreciar la connotación matemática y el sentido estético de la magnitud y la cantidad; Kant traza, podría decirse así, una distinción entre “grande” y “grandeza”.

¹²³ Continuando con el tema de la nota anterior, con este ejemplo Kant trata de ilustrar que el adjetivo “grande” puede tener dos significados; en un primer sentido, puede referirse a la altura considerada estéticamente como idea normal, tal como quedo explicada en el § 17; en un segundo significado, puede referirse a la grandeza moral, e.g., cuando hablamos de “Federico el Grande” o de “Catalina la Grande”.

¹²⁴ Véase el principio de los Axiomas de la Intuición en la *Crítica de la razón pura*, B 202.

¹²⁵ Más adelante en el pasaje § 30, Kant explicará que los juicios sobre lo sublime no requieren de una deducción aparte pues en ellos no se afirma algo referente a objeto alguno de la naturaleza sino más bien al ánimo del juzgante, a nosotros y nuestras facultades. En los juicios sobre lo sublime basta con una exposición y estimación, lo cual es lo que Kant hará a continuación.

¹²⁶ Las *Reflexiones* número 5727 y 5729 del vol. XVIII, son otros lugares en los que Kant repite que toda medición se basa sobre unidades elegidas arbitrariamente, y por lo tanto es relativa.

¹²⁷ Kant está haciendo alusión a Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Libro II, capítulo XVII, §§, 1-3, donde establece que siempre puede haber un número sucesor más grande.

¹²⁸ Claude Etienne Nicolas Savary, duque de Rovigo (1750-1788), fue un destacado orientalista y egiptólogo francés; tradujo el *Corán*; fue el famoso general y ministro de Policía con Napoleón I y acompañó a éste en la expedición a Egipto; en 1787 publicó en París su obra *Lettres sur l'Égypte où l'on offre le parallèle des moeurs anciennes et modernes des ses habitants*, a la cual Kant está haciendo referencia; el pasaje que Kant tiene en mente podría ser el que corresponde a la página 189 de dicha publicación, en el cual leemos: “Habiendo llegado al pie de la pirámide, la rodeamos contemplándola con una especie de terror. Cuando la consideramos de cerca, parecía hecha de bloques de roca; pero a cien pies de distancia la magnitud de las piedras se perdía en la inmensidad del edificio y parecían muy pequeñas. La medida de las mismas constituye todavía un problema”; así pues, Kant nos ofrece un claro ejemplo de cambio en el patrón de medida al acercarse o alejarse del objeto.

¹²⁹ Esto no significa que para Kant lo sublime no pueda tener representación artística, i.e., que no exista lo sublime en el arte; al respecto puede verse *Antropología en sentido pragmático*, VII, 243, § 68.

¹³⁰ Kant nos ofrece una definición similar de lo monstruoso en *Antropología en sentido pragmático*, VII, 243, § 68.

¹³¹ Kant nos ofrece la explicación de cómo la imaginación esquematiza el concepto de magnitud para producir determinados números en la *Crítica de la razón pura*, A 142-143, B 182 y en A 162-163, B 202-204.

¹³² Es claro que con “decádica” Kant se refiere al sistema decimal; la numeración con el sistema “tetráctico” basa sus componentes en el número sagrado de los pitagóricos, el cuatro, por su referencia a los cuatro elementos y porque la combinación de sus partes constitutivas da lugar al sistema decimal: $4+3+2+1=10$; Kant también adscribió este sistema tetráctico a Valentin Weigel (1533-1588) gracias a la referencia proporcionada por Christian Wolff en su obra *Mathematisches Lexikon* de 1716.

¹³³ Dependiendo de las regiones y las épocas, una milla alemana o milla prusiana equivalía aproximadamente a 7 532 metros; un pie era equivalente a 0.32 metros, aproximadamente; la equivalencia de una vara oscilaba entre 3.8 y 7 metros.

¹³⁴ Kant también habla de estas nebulosas o “nubes de estrellas” en su obra de 1755 *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, I, 230-234.

¹³⁵ Otro lugar en el que Kant habla ampliamente sobre lo sublime es su ensayo de 1764 *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, II, 205-256.

¹³⁶ Otro lugar en el que Kant se refiere al sentimiento de respeto es *Crítica de la razón práctica*, V, 78-79 y 87-88.

¹³⁷ Del verbo latino *subripio* (quitar furtivamente, ocultar, sustraer a escondidas); lo que Kant advierte es que aquí se ha sustraído el respeto ante la idea de la humanidad en nosotros y se ha sustituido por el respeto hacia el objeto.

¹³⁸ En la *Estética trascendental* el espacio, en cuanto forma de la intuición, es considerado una magnitud infinita *dada*; cfr.: *Crítica de la razón pura*, A 25, B 39.

¹³⁹ Kant está haciendo referencia a la obra de Edmund Burke *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*; esta obra fue traducida al alemán por Christian Garve y publicada en Riga en 1773, nueve años después de que Kant publicara su célebre ensayo de 1764 *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*; véase también *Ak. Ausg.*, XV, 438 y XXV, 199, 392 y 1546.

¹⁴⁰ Véase también *Antropología en sentido pragmáticos*, § 68, VII, 243.

¹⁴¹ Kant insiste en esta importante diferencia entre superstición y religión en las *Lecciones de filosofía moral* de Collins, *Ak. Ausg.*, XXVII, 309-310; véase igualmente las nociones de “falso culto” y “verdadero culto” o “culto agradable a Dios”.

¹⁴² Kant está haciendo referencia a Horace Bénédicte de Saussure (1740-1799), sabio ginebrino, geólogo y geógrafo. Se dice que realizó la segunda ascensión del Mont-Blanc en 1787. Fue autor de los cuatro volúmenes de *Voyages dans les Alpes, précédés d'un essai sur l'histoire naturelle des environs de Genève*, obra publicada en Génova entre 1779 y 1786; la obra fue traducida al alemán por Jacob Samuel Wyttenbach y publicada en Leipzig entre 1781-1788. Un resumen de la misma fue publicado en Berlín en 1789.

¹⁴³ Sobre estos sentimientos véase también *Antropología en sentido pragmático*, VII, 230-232.

¹⁴⁴ Véase también *Lecciones de Antropología*, *Ak. Ausg.*, XXV, 1102 y 1332.

¹⁴⁵ Otro lugar en el que Kant aborda la relación entre los juicios morales y los estéticos lo encontramos en las *Leciones de Antropología*, *Ak. Ausg.*, XXV, 187-196.

- ¹⁴⁶ Esta misma idea la podemos ver desarrollada en la *Crítica de la razón práctica*, V, 23.
- ¹⁴⁷ Respecto de estas cuatro categorías de cantidad, cualidad, relación y moralidad, véase también la *Crítica de la razón práctica*, V, 66 y la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 101-102.
- ¹⁴⁸ El que lo bello nos prepara para amar sin interés alguno y lo sublime para estimar incluso en contra de nuestro interés, es una idea en la que Kant insiste muchas veces; véase, e.g., *Metafísica de las costumbres*, VI, 443; *Antropología en sentido pragmático*, VII, 244; *Lecciones de Antropología*, XXV, 388, 1102 y 1332; finalmente, la *Reflexión* 1928, correspondiente al volumen XVI, 159.
- ¹⁴⁹ Kant está haciendo referencia a John Dennis, literato, poeta y crítico inglés nacido en Londres en 1657 y muerto ahí mismo en 1734; Dennis estudió en Cambridge y después viajó por Francia e Italia. Al regresar a Londres tomó posesión de la herencia de un tío, que dilapidó sin ningún cuidado. Era amigo de los literatos más reputados de la época: Dyrden, Congreve, Halifax, Moyle, etcétera. Dennis se distinguió por su odio a los franceses, que le valió los ataques de Voltaire y por sus violentas campañas contra Pope, Addison y Swift, que no acabaron más que con la muerte de Dennis. En sus últimos años de vida quedó ciego y murió en soledad pues su carácter le había ganado muchas antipatías. En 1701 publicó en Londres *The Advancement and Reformation of Modern Poetry*, obra en la que aborda el concepto de lo sublime. Fue muy conocido por sus escritos críticos publicados entre 1704 y 1712.
- ¹⁵⁰ En efecto, ya antes hemos dicho que para Kant la belleza debe distinguirse de la utilidad, pero debe ser compatible con ella; véase más atrás § 16, 230.
- ¹⁵¹ En las tres ediciones dice «humanos»; pero desde Hartenstein, todos los editores han adoptado la versión de «morales», aunque la de «humanos» podría adelantar muchas y buenas razones a su favor.
- ¹⁵² Otros lugares en los que Kant se refiere al entusiasmo son: *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, VIII, 145; *Crítica de la razón práctica*, V, 85-86; *Religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 53, 83, 101 y 174-175; *Lecciones de Antropología*, XXV, 107-108.
- ¹⁵³ Kant amplía la distinción entre los afectos y las pasiones en los siguientes lugares: *Antropología en sentido pragmático*, §§ 73, 74 y 75, VII, 251-253 y las *Lecciones de Antropología*, XXVI, 212-218; 414-426; 589-592; 1115-1125; 1353-1356 y 1519-1527. Al establecer esta distinción, Kant se hace eco del filósofo irlandés Francis Hutcheson (1664-1746), quien publicó dos importantes obras muy cercanas a este tema; la primera data de 1725 y lleva el título de *A Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises: I. Concerning Beauty, Order, Harmony, Desing; II Concerning Moral God and Evil*. Tres años después, en 1728, Hutcheson publicó la obra a la que Kant está haciendo referencia en el pasaje que ahora comentamos: *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. Whit Illustrations on the Moral Sense*, la cual fue publicada en lengua alemana en Leipzig en 1760; de esta obra véas especialmente las pp.: 33, 66, 68, 94, 235 y 351.
- ¹⁵⁴ Por favor, véase también *Antropología en sentido pragmático*, § 78, VII, 261, donde Kant expone la diferencia que se da entre el asombro, la admiración y la estupefacción.
- ¹⁵⁵ Kant expone las diferencias entre valentía, denuedo, miedo, etc. en la *Antropología en sentido pragmático*, § 77, VII, 256-258.
- ¹⁵⁶ Kant desarrolla detalladamente las importantes diferencias entre benevolencia, simpatía, compasión y conmiseración en *Metafísica de las costumbres*, VI, 456 ss.
- ¹⁵⁷ Muy distinta a la simpatía y la benevolencia como deberes, es la sensiblería de un ánimo patológicamente determinado. Kant fue un excelente conocedor de la literatura de su tiempo, así como de la literatura de los clásicos latinos y para ilustrar esas diferencias se referirá a las novelas sentimentales del famoso escritor inglés Samuel Richardson, nacido en Derby en 1689 y muerto en Londres en 1761. El padre del escritor era un humilde carpintero que deseaba que su hijo estudiara la carrera eclesiástica, pero la falta de recursos hizo que no acabara más que la instrucción

primaria y entrara a trabajar a una imprenta en Aldergate. Apasionado por la lectura, pronto se distinguió por su talento y facilidad para escribir de modo que hacia 1719 se estableció como impresor. Se casó con la hija de su patrón y marchó a Londres para instalar su propio negocio. Pronto prosperó su imprenta pues en ella se tiraban los Diarios de Sesiones de la Cámara de los Comunes, además Richardson acostumbraba hacer los prólogos y las dedicatorias de las muchas novelas que se imprimían en su casa editorial, los cuales eran muy apreciados entre los literatos profesionales. En 1740, cuando ya había cumplido el medio siglo, publicó su primera novela, *Pamela or the Virtud Rewarded (Pamela o la virtud recompensada)*, bajo la forma epistolar y con tan gran éxito que Richardson conquistó la celebridad de la noche a la mañana. La novela fue traducida al alemán, francés y holandés y en menos de un año se agotaron cinco ediciones inglesas. Todo ello le proporcionó grandes beneficios económicos, mismos que empleó en mejorar su imprenta con todos los adelantos conocidos hasta entonces. *Clarissa Harlowe* es el título de otra famosa novela epistolar publicada entre 1747 y 1748. Las obras de Richardson muestran un profundo conocimiento de los hombres, de sus vicios, sus virtudes y los móviles de sus actos; así mismo manifiestan un amor tierno y respetuoso hacia la mujer y persiguen un fin altamente moral. Richardson eligió la forma epistolar para expresar más adecuadamente la subjetividad de sus personajes y para poder reproducir los giros y las locuciones de la lengua viva. Su segunda novela, *Clarissa*, fue su obra maestra y superó en éxito a la anterior. En 1754 publicó en Londres una novela más bajo el título de *Sir Charles Grandison*. Escribió también un tratado de moral. Es considerado como el creador de la novela inglesa psicológica y de costumbres, basada en la observación de la vida de la burguesía, con el criterio moralizador típico de su época. Maestro indiscutible de la novela epistolar sentimentalista, influyó grandemente en la literatura de ese momento. Fue muy admirado, e. g., Lessing recomendaba la lectura de sus novelas y Rousseau y Diderot lo elogiaban muchísimo y no pocos literatos trataron de imitarlo. *Pamela* fue publicada en lengua alemana en 1742, *Clarissa* en 1749 y *Charles Grandison* en 1754. La última novela de Richardson había sido imitada en Alemania por Johann Karl August Musäus (1735-1787) cuyo estilo ingenuamente sentimental estaba influido por Richardson. Entre 1760 y 1762, Musäus publicó *Grandison der Zweite (Grandison II)*, novela en forma epistolar en tres tomos. Casi veinte años después, entre 1781 y 1782 Musäus publicó una nueva versión de su novela bajo el título de *Der Deutsche Grandison (El Grandison alemán)*.

¹⁵⁸ Kant insiste repetidamente en la importante diferencia entre el fanatismo religioso y moral y el verdadero culto a Dios, e. g., *Crítica de la razón práctica* V, 83-86; *Religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 170-175 y *Lecciones de filosofía moral*, XXVII, 325-332 y XXIX, 627-628.

¹⁵⁹ La cita está en la *Biblia* y se repite frecuentemente en varios de sus libros: *Éxodo.*, 20, 4; *Deuteronomio*, 4, 15 20; *Josué*, 24,14; *Salmos*, 97 (96), 7.

¹⁶⁰ Kant examina la estrecha relación entre entusiasmo (*Enthusiasmus*) y fanatismo (*Schwärmerei, Fanatizismus*) en diversos lugares de su obra, e. g., *Crítica de la razón práctica*, V, 84-86, 136, 162; es probable que Kant esté refiriéndose en este punto a Locke, en quien también encontramos esa misma idea de cercanía entre “entusiasmo” y “fanatismo”, cfr.: *Essay concerning Human Understanding*, libro IV, capítulo XIX.

¹⁶¹ Esta es una tesis importante en la que Kant insiste en diversos lugares de su obra: la base enteramente práctica de nuestra conciencia de la obligación de acatar la ley moral, nos permite estar seguros de la realidad de la libertad; no podemos dar explicación teórica alguna de la realidad de la libertad pero si podemos explicar su inexplicabilidad; así, la pregunta de cómo un imperativo categórico sea posible puede ser contestada en el sentido en que puede ser indicada la única suposición bajo la cual él es posible, a saber, la idea de libertad, y el sentido en que puede conocerse la necesidad de esta suposición; pero cómo sea posible esa suposición misma, es cosa que ninguna razón humana puede conocer o explicar; en efecto, donde cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda *explicación* y sólo resta la *defensa*, es decir, sólo cabe mostrar la contradicción en la que se incurre véase: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, 459-463; *Crítica de la razón práctica*, V, 47 y *Religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 138.

¹⁶² Obviamente, Kant se refiere a la novela que el brillante novelista y periodista inglés Daniel Defoe (1660-1731) publicara en 1719 bajo el título de *Robinson Crusoe*, la cual se hicieron muchas imitaciones en la literatura popular inglesa y alemana, e. g., las novelas de Alex Selkirk (1676-1721) y de Joachim Heinrich Campe (1746-1818). Otro lugar en el que Kant se refiere a *Robinson Crusoe* es en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo su-*

blime, II, 224, en donde Kant contrasta el sentimentalismo de las novelas de Richardson con el realismo del *Robinson Crusoe* de Defoe.

¹⁶³ En *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, II, 215 y 221, Kant señala que un melancólico alejamiento del tumulto mundano debido a un hastío legítimo es algo *noble*.

¹⁶⁴ Véase más atrás el pasaje B111, 265 y la nota respectiva en la que nos hemos referido a Saussure y su obra.

¹⁶⁵ Kant se refiere a Edmund Burke, importante teórico británico del gusto. Burke nació en Dublín el 12 de enero de 1729 y murió el 9 de julio de 1797; estudió en Londres lenguas clásicas, filosofía y leyes y fue célebre escritor, orador y político. Su obra principal, *Philosophical Inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* (*Investigación filosófica sobre el origen de nuestras ideas de lo sublime y lo bello*) fue emprendida en 1747, cuando el autor contaba apenas dieciocho años de edad, y publicada en 1757, el mismo año en que Hume publicó su célebre ensayo *Of the Standard of Taste*. La obra de Burke despertó gran atención en Alemania; en efecto, pocos meses después de haber sido publicada, Lessing la tradujo para su uso personal al encontrar en ella algunos elementos (que desarrollaría más tarde en su célebre *Laokoon*) en torno a la diferencia entre las artes figurativas o miméticas y las artes literarias o patéticas y sus respectivas relaciones al espacio y al tiempo. Por su parte, Mendelssohn publicó en 1758 un breve escrito sobre las características de lo sublime y lo ingenuo, que no es otra cosa que una amplia reseña de la obra de Burke, al igual que su *Rhapsodie ubre die Empfindungen* de 1761. Las traducciones francesa y alemana de la obra de Burke vieron la luz pública en 1765 y 1773 respectivamente; la versión alemana fue hecha por Christian Garve y fue cuidadosamente estudiada por Kant. En su *Enquiry* Burke anuncia su propósito de demostrar que el gusto no es un asunto meramente personal sino que, por el contrario, hay ciertos principios que le confieren regularidad y uniformidad. El arguye que en la medida en que los órganos de percepción son los mismos en todos los hombres, la manera de percibir los objetos externos es la misma en todos los hombres. Burke considera que el término *gusto* es vago y se propone darle mayor consistencia catalogando las diferentes clases de objetos sensibles y los diversos tipos de placer y displacer que tales objetos nos provocan. Esto no significa que el placer y el displacer puedan adscribirse a los objetos: placer y displacer son, más bien, aspectos de nuestra percepción sensorial de dichos objetos, la cual es invariable en todos los hombres. Para Burke, los objetos suaves son bellos porque producen efectos placenteros sobre nuestro cuerpo: por ejemplo, una cama blanda y limpia nos dispone a todos al descanso y la calma y no sólo a algunas personas con cierto gusto. Burke insiste en que las preferencias que la gente demuestra son universales y transhistóricas y manifiesta especial interés en el uso positivo que el placer y el displacer desempeñan en la actividad humana, por lo cual la división crucial en la estética es, para él, la que se hace entre los objetos que ocasionan placer y los que ocasionan displacer. Así pues, Burke nos ofrece un enfoque fisiológico del placer y una explicación tautológica de la belleza; para él los juicios de gusto proporcionan los elementos para un análisis psicológico de nuestras operaciones sensoriales, las cuales tienden hacia la preservación de la especie humana. Burke contrasta lo bello y lo sublime de la siguiente manera: para gustar y gozar no hace falta esfuerzo alguno, hay una pasividad de la sensibilidad y de las emociones; es una sensibilidad de goce opuesta al esfuerzo. Todo lo contrario ocurrirá con el sentimiento de lo sublime en el cual, por así decirlo, se “tensan” nuestras facultades. Burke analiza lo bello y lo sublime desde un punto de vista empírico, señalando los efectos fisiológicos producidos por los objetos en los individuos, de modo tal que se puede afirmar la universalidad del testimonio de los sentidos. Burke vincula lo bello con el sentimiento de seguridad y con ciertas emociones de orden social como la familiaridad, la comprensión y el compañerismo. En cambio, él enlaza lo sublime con las arduas decisiones del heroísmo y con el esfuerzo que reclama enfrentar aquello que nos es extraño y ajeno, aquello que nos sorprende e inquieta por estar más allá de nuestro alcance personal. Considera que las cosas pequeñas y suaves son bellas porque se avienen a los órganos sensibles del ser humano y facilitan su buen funcionamiento; en cambio, considera sublimes aquellas cosas con las cuales difícilmente trabajan los órganos de los sentidos o que entorpecen su buen funcionamiento, como por ejemplo, la oscuridad o la luz excesiva. Así pues, para Burke lo bello y lo sublime son propiedades de las cosas, atributos de los objetos que permanecen en ellos y que pueden ser descubiertos por la experiencia. De este modo, el análisis de Burke no es otra cosa que un catálogo de las reacciones uniformes que todo el mundo tiene ante los objetos de tal experiencia. Burke proporciona una explicación meramente empírica de lo sublime como una emoción que se genera por un sentimiento de miedo, debido a algo que amenaza nuestra integridad física o nuestra vida, que nos inquieta y produce cierta pena, pero que no deja de excitar en nosotros sentimientos agradables y a veces un verdadero placer al percatarnos de que no estamos en un peligro real; así, el sentimiento de lo sublime es calificado por Burke como un “horror delicioso” que se genera por el esfuerzo que hacen los sentidos por abarcar su grandeza. Burke recibió la

noción de lo sublime del campo retórico y la transportó hasta el campo de la psicología empírica, pero no la despojó de una importante significación estética y retórica; en efecto, Burke terminaba su tratado con un importante capítulo sobre la elocución. De *Philosophical Inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* disponemos de la traducción española de M. Gras Balaguer bajo el título de *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

¹⁶⁶ Epicuro (circa 341-270 a. C.) ciertamente distinguía entre los placeres de la carne y los del espíritu; sin embargo, su visión materialista y su insistencia en que los placeres básicos son los placeres corporales, permiten a Kant afirmar que para Epicuro todo placer y dolor es en último término corporal; véase Diógenes Laercio (circa 200 d. C), *Vidas de los filósofos ilustres*, X, *Vida de Epicuro*, 136-137 y II, 87-90.

¹⁶⁷ En la primera edición de la tercera *Crítica* no existía ni este título ni el siguiente encabezado; ahí sólo decía “Tercer libro”. Tanto el título como el encabezado se agregaron en la edición B de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Detengámonos brevemente en esta modificación. Fue en mayo de 1790 cuando vieron la luz los ejemplares de la primera edición de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Gracias a la *Correspondencia* de Kant podemos reconstruir bien el proceso de la composición y publicación de la obra. A Kant le preocupaba que su tercera *Crítica* corriera la misma suerte que corrió la *Fundamentación* y la *Crítica de la razón práctica*, i. e., que tardara meses en aparecer. En efecto, el manuscrito de la *Crítica de la razón práctica* fue entregado a la imprenta el 25 de junio de 1787 y Kant tuvo los primeros ejemplares impresos seis meses después, en vísperas de la Navidad de 1787. Por ese motivo Kant decidió cambiar de editor y la tercera *Crítica* apareció en Berlín en la imprenta de François Théodore de la Garde, bajo la supervisión de Gottfried Carl Christian Kiesewetter (1766-1819), un antiguo estudiante y amigo de Kant. El 21 de enero de 1790 Kant envió a Berlín la primera parte del manuscrito original (40 pliegos, algo menos de la mitad de la obra). El 9 de febrero envió otros 40 pliegos y avisó que todavía quedaban tres pliegos que correspondían al final de la obra, además de la “Introducción”, la cual estaba resumiendo. Cuando el 8 de marzo hizo un nuevo envío, los 3 últimos pliegos se habían triplicado y ahora eran 9. Finalmente, el día 22 de ese mismo mes de marzo envió la Introducción y el Prólogo. Tal Introducción no fue la larga Introducción que Jakob Segismund Beck (1761-1840) publicaría más tarde, con algunos recortes, en 1793 y cuyo texto podemos localizar en el vol. XX de la Edición de la Academia, pp. 193-251, sino que se trataba de una nueva Introducción escrita en poco más de diez días, entre el 8 y el 22 de marzo de ese 1790. En la primera edición de la *Crítica de la facultad de juzgar*, en su parte correspondiente a la “Estética” existían dos libros, a saber, el dedicado a la belleza y el dedicado a lo sublime; existía, además, un “Libro tercero” cuyo título era “Deducción de los juicios estéticos”. Ahora bien, el manuscrito original de Kant no decía “Libro tercero”, sino “Sección tercera: Deducción de los juicios estéticos”. El cambio de “Sección tercera” por el de “Libro tercero” le fue propuesto a Kant por Kiesewetter. En la carta dirigida por éste último a Kant con fecha del 3 de marzo de 1790 es donde encontramos la propuesta de realizar tal cambio. Kant leyó esa carta hasta el 18 de abril pues venía incluida en un paquete procedente de Berlín en el que se enviaba la primera parte de las pruebas del libro; Kant dejó aparte el paquete esperando recibir las pruebas completas. El 20 de abril Kant inició la corrección de las pruebas y contestó a Kiesewetter que le parecía apropiado el cambio y lo aprobaba; también le pedía que, si todavía había tiempo, tal cambio apareciera reflejado en la tabla de contenidos y que en la fe de erratas se señalara que el título original había sido alterado. La segunda edición de la *Crítica de la facultad de juzgar* se hizo sobre la base de un ejemplar de la primera edición corregido por Kant y enviado a de la Garde el 10 de junio de 1792. El 21 de diciembre de ese 1792 Kant recibió ejemplares de la segunda edición y escribió a de la Garde agradeciendo su excelente trabajo. Por todo esto puede decirse que el § 30 que estamos iniciando ahora y todo lo que sigue a continuación hasta el § 55 no es ni una segunda sección, ni un libro tercero, ni una continuación de la “Analítica de lo sublime”. Más bien debemos considerar que se trata, simplemente, de un apartado perteneciente a la Analítica de la facultad de juzgar.

¹⁶⁸ Como veremos más adelante, en los §§ 46-50 dedicados a exponer la concepción kantiana del genio, Kant subrayará que el arte bello es arte del genio; en correspondencia con esta tesis, Kant enfatiza que los juicios estéticos son juicios en los que el sujeto juzga por sí mismo y que tales juicios no son imitación de los juicios de los demás.

¹⁶⁹ Esta es una idea importante en la que Kant insiste en varios lugares, e.g., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, II, 406-408, donde afirma que los ejemplos empíricos no pueden servir para derivar o fundamentar la ley moral y el peor servicio que puede hacerse a la moralidad es querer deducirla de ejemplos empíricos. En correspondencia con esta tesis (que podríamos resumir diciendo que no existe ejemplo empírico alguno de la ley moral),

Kant afirmará que las conductas nunca son universalizables; sólo las máximas son susceptibles de universalización. Sin embargo, esto no significa que los casos o ejemplos empíricos carezcan de importancia o que no tengan ningún papel positivo en la educación moral; los ejemplos sirven para atestiguar que los seres humanos son capaces de realizar la ley moral: véase *Crítica de la razón práctica*, V, 155-156 y *Religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 60-66.

¹⁷⁰ Kant regresa aquí a una idea que ya ha iniciado a exponer en el § 18 de esta obra; véase también sus respectivas notas de comentario así como las *Reflexiones* número 1787 y 1823 del volumen XVI; *Lecciones de lógica*, XXIV, 812 y *Lecciones de Antropología*, XXV, 179-180 y 194.

¹⁷¹ Charles Batteux (1713-1780) fue un filósofo y filólogo francés; perteneció a la Academia Francesa y a la Academia de Bellas Artes; sobresalió por sus escritos de crítica literaria, especialmente, *Les beaux arts réduits à un même principe*, publicada en París en 1746; en ella Batteux sostiene que toda obra bella es una imitación de la naturaleza; la obra fue traducida al alemán por Karl Wilhelm Ramler como *Einschränkung der schönen Künste auf einer einzigen Grundsatz* y publicada en Leipzig en 1763; una de las principales tesis de Batteux es que toda obra de arte es una imitación de la naturaleza; esta tesis fue atacada por Mendelssohn en su obra de 1757 *Über die Hauptgrundsätze der schonen Künste und Wissenschafte* (Sobre los principios fundamentales de las bellas artes y las ciencias). Por otra parte, Gotthold Ephraim Lessing (1722-1781), dramaturgo y crítico literario, se opuso al teatro clásico francés basado, según él, en una falsa interpretación de los cánones del drama griego expuestos en la *Poética* de Aristóteles. Entre las obras más importantes de Lessing se encuentran *Briefe, die neueste Literatur betreffend* (*Cartas sobre la nueva literatura*) publicada con Friedrich Nicolai y Moses Mendelssohn entre 1759 y 1765; publicó sus ideas estéticas y críticas en la revista *Hamburgische Dramaturgie*, la cual duró algunos meses entre 1767 y 1768; pero quizá su obra más famosa es *Lakoön, oder, über die Grenzen der Malerei und Poesie* (*Lacoön, o sobre los límites de la pintura y la poesía*) publicada en 1766. Lessing no sostiene una liberación absoluta de las reglas, pero afirma que el genio es la más alta conformidad con las reglas; Kant volverá a hacer alusión a Lessing más adelante, en el § 51, al referirse a las artes figurativas.

¹⁷² Ya desde el famoso ensayo de 1764 *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* II, 225, Kant había afirmado que “Nos equivocamos cuando, ante quien no ve el valor o la hermosura de lo que nos conmueve y encanta, replicamos diciendo *que no lo comprende*. Aquí no se trata de lo que el *entendimiento* comprende sino más bien de los sentimientos que se sienten”. Por otra parte, en las *Lecciones de Metafísica*, XXVIII, 815, Kant afirma que en materia de gusto las reglas no pueden ser prescritas impositivamente sino que su aprobación debe ser libre.

¹⁷³ Kant ya ha iniciado a desarrollar esta tesis en el párrafo § 18, al cual remitimos al lector así como a sus notas de comentario; véase también *Lecciones de Lógica*, XXIV, 359; *Lecciones de Antropología*, XXV, 194-195, 378 y 1275; finalmente, *Lecciones de Metafísica*, XXVIII, 251 y 816.

¹⁷⁴ Kant se refiere al ensayo *The Sceptic*, donde Hume escribe: “...Podemos llevar la misma observación más allá y concluir que, incluso cuando la mente opera por sí sola y, experimentando el sentimiento de condena o aprobación, declara un objeto deforme y odioso, otro bello y deseable, incluso en ese caso, sostengo que esas cualidades no están realmente en los objetos, sino que pertenecen totalmente al sentimiento de la mente que condena o alaba. Admito que será más difícil hacer evidente –y por decirlo así, palpable– esta proposición a pensadores negligentes, porque la naturaleza es más uniforme en los sentimientos de la mente que en la mayoría de las sensaciones del cuerpo, y produce una mayor semejanza en la parte interior del género humano que en la exterior. Existe algo parecido a principios en los gustos mentales, y los críticos pueden razonar más plausiblemente que los cocineros o los perfumistas. Sin embargo, debemos observar que esta uniformidad del género humano no va más allá, sino que existe una considerable diversidad en los sentimientos de belleza y valor y que la educación, la costumbre, el prejuicio, el capricho, y el humor, varían frecuentemente nuestro gusto de este tipo”. (Esta cita ha sido tomada de las págs. 216-217 de la edición bilingüe inglés-español traducida por Tasset Carmona bajo el título *Disertaciones sobre las pasiones y otros ensayos morales*, Anthropos, Barcelona, 1990). Este ensayo de Hume fue traducido al alemán por Johann Georg Sulzer hacia 1755. Hume también se refiere a este mismo tema en otro de sus famosos ensayos: *On the Standard of Taste*, véase la p. 240 de la edición de 1963 de Oxford University Press de *Essays Moral, Political and Literary*.

¹⁷⁵ La “Deducción trascendental” o “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” es el núcleo del análisis kantiano de las condiciones de posibilidad de la experiencia en la *Crítica de la razón pura*. En el Prólogo de la primera edición, A XVI, Kant afirma que es la parte que más esfuerzo le reclamó; en esa primera edición de 1781 se localiza desde A 84 hasta A 130. En la segunda edición, de 1787, Kant hizo grandes cambios en esta parte, la cual corre de B 116 hasta B 169. Un estudio y comentario importante de esta crucial sección de la *Crítica de la razón pura* es el que ofrece Henry E. Allison en el capítulo 7, pp. 217-273, de su libro *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Anthropos, Barcelona, 1992.

¹⁷⁶ Recordamos al lector que esta temática se complementa con los pasajes § 20-22 del cuarto momento de la “Analítica de lo bello”.

¹⁷⁷ Kant también se refiere a este “sentido comunitario” en las *Lecciones de Antropología*, XXV, 1095 y 1480.

¹⁷⁸ “Sentido comunitario” ha de entenderse como una facultad común a los seres humanos considerados como género humano, es decir, no sólo como una mera especie biológica, sino más bien, como veremos enseguida, en tanto que comunidad socialmente organizada de modo abierto, incluyente y plural.

¹⁷⁹ El término alemán *Vorurteil*, que tiene la misma estructura que el término latino *praeiudicium* y que el término español *prejuicio*, se usa para designar una opinión anticipada, sin examen de los datos y que podríamos llamar un juicio acrítico, irreflexivo, sin mayor ponderación o conocimiento de los datos. Debemos agregar que para Kant un prejuicio no es simplemente un juicio falso e irreflexivo, sino que además es tomado como principio, por lo cual se derivan de él nuevos juicios falsos.

¹⁸⁰ Desde fecha temprana Kant había enunciado estas máximas; al respecto pueden verse las *Reflexiones* 1486 y 1508, las cuales fueron escritas entre 1775-1777 y 1780-1784, respectivamente; en la Edición de la Academia véase volumen XV, 715 y 820. Este es un tema importante para Kant y lo volvemos a encontrar en las *Lecciones de Lógica*, XXIV, 57 así como en varios lugares más de la *Antropología en sentido pragmático*, §§ 43, 48 y 59. Finalmente, véase las *Reflexiones* 2565 y 2566, XVI, 419-420.

¹⁸¹ Kant se refiere aquí tanto a la metafísica dogmática como a la metafísica en tanto inextirpable inclinación natural del hombre; véase *Crítica de la razón pura* B 19-23. Por otra parte, puede ser traducida como “Ilustración” la palabra alemana *Aufklärung*, famosa en la historia de la cultura, y que se usa también para designar lo que en Francia se llamó, en el siglo XVII, la *philosophie* o *les lumières*. La Ilustración fue esa época que, efectivamente, se caracteriza, como dice Kant, por haber sometido los prejuicios del pasado, la tradición, las costumbres, la historia, etc., etc., a la crítica de la razón; es la época de Voltaire, Rousseau, los enciclopedistas, Lessing, Kant mismo. *Aufklärung* significa propiamente aclaración o iluminación. Véase *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, VIII, 35.

¹⁸² Esta tesis la podemos ver expuesta más detalladamente en el § 69 de la *Antropología en sentido pragmático*, VII, 244, donde nos hemos permitido subrayar el deber al que Kant hace referencia. Así, Kant afirma: “El gusto (como sentido formal, por decirlo así) se orienta hacia la *comunicación* de su sentimiento de placer o desplacer a los demás y encierra una receptividad para sentir, afectado uno mismo con placer por esta comunicación, una complacencia (*complacencia*) de ello en compañía de los demás (socialmente). Ahora bien, la complacencia –que no puede considerarse válida meramente para el sujeto que siente, sino también para cualquier otro, esto es, universalmente, porque tiene que encerrar una necesidad (de esta complacencia), por ende, un principio de ella *a priori*, para poder ser pensada como tal– es una complacencia en la concordancia del placer del sujeto con el sentimiento de cualquier otro según una ley universal que tiene que surgir de la legislación universal del que siente, o sea, de la razón; esto es: la elección según esta complacencia está sometida, en cuanto a su forma, al principio del deber. Por lo tanto, el gusto ideal tiene una tendencia a fomentar externamente la moralidad. –Hacer al hombre *civilizado* [*gesittet*] para su posición social, ciertamente no quiere decir tanto como formarle *moralmente bueno* [*sittlich-gut*], pero predispone para esto mediante el esfuerzo de complacer a otros en dicha posición (a ser apreciado o admirado)”.

¹⁸³ En este párrafo § 41 Kant proseguirá el desarrollo de la tesis con la que ha terminado el pasaje anterior. Hay aquí un núcleo teórico importante, que podría resumirse diciendo que el desarrollo del gusto nos ayuda a hacernos sociables y, a su vez, la existencia de la sociedad es necesaria para ayudarnos a formar nuestro gusto; en efecto, la

sociedad aumenta el placer que sentimos ante los objetos bellos al agregar el placer del acuerdo con los demás; a este respecto véase *Lecciones de Antropología*, XXV, 187, 191, 1096-1097 y 1328.

¹⁸⁴ Expresión latina que podemos traducir como *a partir de la posibilidad no puede concluirse la realidad o bien no porque algo sea posible se sigue que es real*.

¹⁸⁵ En el volumen XVI, 160, dedicado a las *Reflexiones*, véase la número 1931 que data entre 1776-1778, aproximadamente.

¹⁸⁶ Esta es una idea a la que Kant regresa en numerosos pasajes, e. g., *Antropología en sentido pragmático*, § 67, VII, 240 y *Lecciones de Metafísica*, XXVIII, 251.

¹⁸⁷ El rocou, también llamado “bija” en América, es la semilla del arbusto cuyo nombre científico es *Bixa orellana*. Los habitantes del caribe y de las costas de América del sur maceran la semilla para obtener un colorante de color rojo bermellón con el que pintan su cuerpo. Esta costumbre fue ampliamente descrita en las narraciones de los viajeros y en los trabajos farmacológicos de los siglos XVII y XVIII. Así, en los manuscritos para impartir sus lecciones de geografía física, Kant escribió: “Por la mañana los caribeños se pintan con rocou; si alguien les pregunta por qué lo hacen, responden que van desnudos si no se han pintado”; véase la reflexión 774, fechada entre 1772 y 1777 aproximadamente, del volumen XX de la Edición de la Academia, pág. 339. “Iroqueses” fue el nombre que los franceses dieron a cinco tribus de indios de América del Norte que habitaban entre los ríos San Lorenzo y Susquehanna. El cinabrio es sulfuro de mercurio, un mineral rojo bermellón que se presenta en cristales escarlata de aspecto terroso.

¹⁸⁸ Esta es una tesis que Kant expuso desde fecha muy temprana; así en la *Reflexión* 1820a, que data de 1771 o 1772, Kant sostiene que “Las cosas bellas manifiestan que el ser humano concuerda con el mundo”; véase XVI, 127.

¹⁸⁹ Más adelante, en los §§ 81-87, Kant desarrollará pormenorizadamente esta idea.

¹⁹⁰ Desde este párrafo § 43 que estamos iniciando y hasta concluir el párrafo § 54 Kant presentará su teoría del arte.

¹⁹¹ Véase las *Reflexiones* 1892, XVI, 150; 2704, XVI, 477 y 2707, XVI, 478. En efecto, Kant afirma que el sustantivo *Kunst* (arte) proviene del verbo *können* (ser capaz, poder).

¹⁹² Petrus Camper, médico, naturalista y anatomista holandés, nacido en Leiden en 1722 y muerto en La Haya en 1789. Catedrático de medicina en Francker y Ámsterdam; se destacó por sus aplicaciones de la anatomía a las artes plásticas; descubrió el famoso ángulo facial o ángulo de Camper, como medio para clasificar las razas humanas. Kant se refiere al libro que Camper publicó en 1783 en Berlín bajo el título de *Abhandlung über die beste Form der Schuhe* [Tratado sobre la mejor forma del zapato]. Kant también cita a Camper en su *Antropología en sentido pragmático*, VII, 299 y 322 y en el *Conflicto de las facultades*, sección II, § 7. Por lo que toca a la expresión “El huevo de Colón” es definida por la Real Academia Española como una “cosa que aparenta tener mucha dificultad pero resulta ser fácil al conocer su artificio”. Girolamo Benzoni en su *Historia del Nuevo Mundo*, Venecia, 1565, cuenta la siguiente historia: Estando Cristóbal Colón a la mesa con muchos nobles españoles, uno de ellos le dijo: “Sr. Colón, incluso si vuestra merced no hubiera encontrado las Indias, no nos habría faltado una persona que hubiese emprendido una aventura similar a la suya, aquí, en España que es tierra pródiga en grandes hombres muy entendidos en cosmografía y literatura”. Colón no respondió a estas palabras pero, habiendo solicitado que le trajeran un huevo, lo colocó sobre la mesa y dijo: “Señores, apuesto con cualquiera de ustedes a que no serán capaces de poner este huevo de pie como yo lo haré, desnudo y sin ayuda ninguna”. Todos lo intentaron sin éxito y cuando el huevo volvió a Colón, al golpearlo contra la mesa sutilmente lo dejó de pie. Todos los presentes quedaron confundidos y entendieron lo que quería decirles: que después de hecha y vista la hazaña, cualquiera sabe cómo hacerla. De esta historia viene el dicho popular de que “Colón fue el primer hombre que... puso un huevo de pie” y que se use la expresión “como el huevo de Colón” para describir algo que parecía complejo o difícil y que resulta simple o sencillo una vez entendido. Kant se refiere también al “huevo de Colón” en su *Reflexión* 2705, *Ak. Ausg.*, XVI, 477.

¹⁹³ Este contraste entre arte liberal y arte remunerado también se encuentra expresado en las *Reflexiones* 2025 y 2026, *Ak. Ausg.*, XVI, 200-201.

¹⁹⁴ La expresión “artes libres” o “artes liberales” fue usada principalmente en la Edad Media para designar aquellas ramas del conocimiento enseñadas en las escuelas de esa época. Se calificaban de libres porque eran propias del hombre que no buscaba con ellas ninguna ganancia material. Constituyen los saberes que preparan para el estudio de la filosofía y la teología. Se dividen en dos ramas; la primera de ellas es la de las artes sermocinales (o estudios de la lengua) o *trivium* compuesto por gramática, retórica y dialéctica; la segunda rama es la de las artes físicas o *quadrivium* compuesto por aritmética, geometría, astronomía y música.

¹⁹⁵ La expresión “bellas ciencias” era una expresión corriente en los tiempos de Kant. Véase, por ejemplo, el título de la obra que Friedrich Meier (1718-1777), el principal discípulo de Baumgarten, publicara en Halle entre 1748 y 1750 bajo el título de *Die Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften*.

¹⁹⁶ Compárese con la *Reflexión* 1485, *Ak. Ausg.*, XV, 701.

¹⁹⁷ Véase también *Reflexiones* 962, *Ak. Ausg.*, XV, 423; 1855, *Ak. Ausg.*, XVI, 138; 1888, *Ak. Ausg.*, XVI, 149.

¹⁹⁸ Véase también Claude Adrien Helvétius, *Discurs Über den Geist des Menschen*, Leipzig, 1760; Alexander Gerard, *Essay on Genius*, 1759; es probable que Kant conociera este texto por la traducción de Christian Garve bajo el título de *Versuch über das Genie*, Leipzig, 1776. El tema del genio recorre numerosos pasajes de las *Lecciones de Antropología*, e.g., *Ak. Ausg.*, *Ak. Ausg.*, XXV, 167-170; 556-557; 781-784; 1055-1066

¹⁹⁹ Kant enfatiza este contraste en varias *Reflexiones*, e. g., 621, XV, 268; 778, XVI, 340; 812 y en las *Lecciones de Antropología*, XXV, 556, 783 y 1056.

²⁰⁰ Naturalmente, Kant se está refiriendo a *Philosophiae naturalis principia mathematica*, publicada por Newton en Londres en 1687, obra en la cual realiza la axiomatización de las leyes del movimiento, unificando así la mecánica terrestre con la celeste. El contraste entre las cuestiones de ciencia enseñables y el talento del genio no enseñable es un asunto al que Kant se refiere varias veces en las *Lecciones de Antropología*, XXV, 556, 1061, 1310 y 1493; véase también *Reflexión* 932, XV, 413.

²⁰¹ Kant también considera como genios a Alexander Pope, John Milton y William Shakespeare. Christoph Martin Wieland (1733-1813) fue un poeta, novelista, traductor y educador alemán de gran éxito y quizá el escritor más reconocido en lengua alemana en época de Kant. Junto con Klopstock y Lessing es considerado uno de los más importantes escritores del clasicismo alemán; fue amigo de Goethe y Herder; entre 1773 y 1790 fue editor de la prestigiosa revista *Die Deutsche Merkur*.

²⁰² Sobre este tema véase también *Reflexión* 920, XV, 405.

²⁰³ Véase también *Reflexión* 2569, XVI, 420-424.

²⁰⁴ Véase *Reflexión* 924, XV, 411.

²⁰⁵ Véase *Lecciones de Antropología*, XXV, 1494-1495.

²⁰⁶ Véase *Reflexiones* 1816 y 1818, XVI, 126; *Reflexión* 1830, XVI, 131 y *Reflexión* 1935, XVI, 161; *Lecciones de Lógica*, XXIV, 50 y 356; *Lecciones de Antropología*, XXV, 183 y 379.

²⁰⁷ Lessing publicó en 1766 su obra *Laokoön*, en cuyo capítulo 2 encontramos una apreciación sumamente semejante a la que Kant expone, según la cual la fealdad puede ser descrita en la poesía pero en la pintura y en la escultura sólo puede ser representada de manera indirecta.

²⁰⁸ Véase la obra que en 1762 publicó el pintor Anton Raphael Mengs, *Gedanken über die Schönheit*, p. 17. En la obra de Kant hay muy numerosos lugares en los que puede encontrarse lo que Kant entiende por *Geist*; véase *Antro-*

pología, § 71, VII, 246; *Lecciones de Antropología*, XXV, 167, 557 y 782; *Reflexiones* número 817, 933-934, 926, 932-934, 943 y 958 correspondientes todas ellas al vol. XV de la *Ak. Ausg.* También las *Reflexiones* número 1485, 1824-1825, 1834, 1844, 1847 y 1894 correspondientes todas ellas al vol. XVI de la *Ak. Ausg.*

²⁰⁹ Véase *Lecciones de Antropología*, XXV, 782.

²¹⁰ En las representaciones de la mitología helenística Hera (Juno, para los romanos) avanza en un carro tirado por pavos reales.

²¹¹ Kant cita y traduce en prosa el final de la *Epître XVIII Au Maréchal Keith*, la cual termina con un poema escrito en francés por el rey de Prusia Federico II el Grande; se trata de un verso que imita el tercer libro de Lucrecio *Sur les vaines terreurs de la mort et les frayeurs d'une autre vie*. El poema del monarca se encuentra en *Poésies diverses*, Berlín 1762 y su texto original dice así:

*Oui, finissons sans trouble et mourons sans regrets,
En laissant l'Univers comblé de nos bienfaits.
Ainsi l'astre du jour, au bout de sa carrière,
Répand sur l'horizon une douce lumière,
Et les derniers rayons qu'il darde dans les airs
Sont les derniers soupirs qu'il donne à l'Univers.*

²¹² Kant se refiere a Philipp Lorenz Withof (1725-1789), quien fue profesor de medicina en Duisburg y Bergsteinfurt; posteriormente fue profesor de historia, oratoria y moral en Hamm y más tarde retornó a Duisburg. En 1782 publicó en Leipzig la obra titulada *Academische Gedichte (Poemas Académicos)* en el que aparece el poema titulado *Sinnlichen Ergötzungen (Deleites sensoriales)*. Kant ha modificado ligeramente el verso de Withof, que en su versión original dice: “Manaba la luz del sol como la paz mana de la bondad”.

²¹³ Kant se refiere al físico y matemático Johann Andreas Segner (1704-1777) quien enseñó en las Universidades de Jena, Göttingen y Halle y publicó en 1754 la obra *Einleitung in die Naturlehre (Introducción a la Doctrina de la Naturaleza)*. Kant ya se había referido antes a Segner en la *Crítica de la razón pura*, B15.

²¹⁴ Notemos que la concepción kantiana del *genio* implica el uso de todas las facultades y talentos; no se trata de un talento especial distinto de todos los demás talentos. En esto Kant se aparta de la concepción del genio propuesta por Alexander Gerard en la obra que publicara en Londres en 1774 bajo el título de *Essay on Genius* y que fue traducida al alemán por Christian Garve como *Versuch über das Genie* y publicada en Leipzig en 1776.

²¹⁵ Kant se refiere a este tema en la *Antropología* § 71 así como en las *Lecciones de Antropología*, XXV, 175, 1060, 1313 y 1493.

²¹⁶ Kant se refiere a la obra de Hume intitulada *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* publicada en seis volúmenes entre 1754 y 1762. Johann Jacob Dusch realizó la traducción alemana de esta obra y la publicó, también en seis volúmenes, en Leipzig entre 1767 y 1771. Otros lugares de la obra kantiana en los que el filósofo compara los gustos estéticos de las distintas nacionalidades europeas son las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, II, 243-256 y la *Antropología*, VII, 313-315.

²¹⁷ Kant aborda la relación entre música y arte de los colores en las *Reflexiones* 639, 683 y 685 correspondientes al vol. XV, véase también las *Lecciones de Antropología*, XXV, 181, 378, 396, 760, 986 y 998.

²¹⁸ Ya Leonhard Euler se había ocupado del asunto de las vibraciones del aire en su obra *Briefe an eine deutsche Prinzessin* (1769-1773), vol. I, p.9.

²¹⁹ “concebible” ha de entenderse aquí no sólo de una manera intuitivo-intelectual, sino sobre todo de un modo racional.

²²⁰ Véase también *Antropología*, VII, 247-249.

²²¹ La expresión latina *vir bonus dicendi* podría traducirse como *el hombre bueno experto en el decir*; ahora bien, esta expresión no se encuentra en Cicerón, sino en Catón el viejo. La atribución a Catón se apoya en Quintiliano, *Institutio Oratoria*, Lib. XII, cap. I, 1.

²²² Véase también *Lecciones de Antropología*, XXV, 187-196

²²³ Respecto del afecto, véase también *Antropología* §73 y 74, VII, 251-252.

²²⁴ Kant se ocupa de las causas de la risa en la *Antropología* § 79, VII, 262-264 y en las *Lecciones de Antropología*, XXV, 139-146, 184-187 y 380.

²²⁵ Surate es un puerto de rico comercio al norte de Bombay en la costa oeste de la India. Los primeros en comerciar ahí fueron los portugueses, pero durante los siglos XVII y XVIII fue uno de los principales centros de la Compañía Británica de las Indias Orientales.

²²⁶ *Ale* es la palabra con la que Kant designa una cerveza clara sin lúpulo y fermentación alta.

²²⁷ Kant se refiere a *Henriade*, *Canto II*, cuyos versos dicen así:

Du Dieu qui nous créa, la clémence infinie,
Pour adoucir les maux de cette courte vie,
A placé parmi nous deux êtres bienfaisants,
De la terre à jamais aimables habitants,
Soutiens dans les travaux, trésors dans l'indigence:
L'un est le doux sommeil et l'autre l'espérance.

²²⁸ Una antinomia es un conflicto de leyes, es decir, la afirmación de dos tesis contradictorias respecto de una misma realidad.

²²⁹ Como se verá más adelante, en el § 58, la tesis representa la posición empirista; la antítesis recoge la posición racionalista. En el planteamiento de esta antinomia también debe reconocerse la influencia de Hume en su obra de 1757 *Of the Standard of Taste*.

²³⁰ Kant se refiere a los pasajes § 32 y 33.

²³¹ Kant examina la naturaleza general de las antinomias y las condiciones para su resolución en la *Crítica de la razón pura* A405-567, B432-595. En A421-422, B 449-450 Kant examina el rasgo específico de que se trata de una apariencia natural e inevitable que lo sigue siendo incluso después de que conozcamos su fuente. En A490-497, B518-525 Kant examina la tesis según la cual la solución de una antinomia siempre implica una apelación al idealismo trascendental.

²³² Kant se está refiriendo al segundo capítulo del segundo libro de la "Dialéctica Trascendental" de la *Crítica de la razón pura*, cual corre de A405 hasta A567 y de B432 hasta B594. Por lo que corresponde a la *Crítica de la razón práctica* la totalidad de la Dialéctica de esta obra se nos presenta como la solución a la antinomia entre virtud y felicidad; véase V, 110-148.

²³³ Kant expone lo que entiende por ideas de la razón en A310-320, B366-376.

²³⁴ Recordemos que en 1786 Kant publicó sus *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, obra en la cual trató de hacer una derivación filosófica de las fuerzas fundamentales postuladas en la mecánica, la dinámica y la cinemática. Kant también estuvo interesado en dar una explicación filosófica del proceso físico de la cristalización. En sus últimos años dedicó buena parte de sus esfuerzos a la elaboración de un libro que llevaría por título *Transición de los primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza a la física*; tal obra no llegó a publi-

carse, pero muchos de sus materiales constituyen parte de lo que se conoce como *Opus postumum* (vols. XXI y XXII de la Edición de la Academia).

²³⁵ Kant se refiere a los cristales formados en el interior de una cavidad rocosa y que hoy en día se conocen bajo el término de *geoda*. Una geoda es una cavidad rocosa, normalmente cerrada, en la que han cristalizado minerales que han sido conducidos hasta ella disueltos en agua subterránea y cuyos cristales son de gran tamaño debido a la poca presión a la que se han producido. El proceso de cristalización se produce en capas en las paredes de la cavidad, por lo que se pueden encontrar geodas huecas. En terrenos kársticos, como los generados en depósitos de aljez, el agua disuelve la roca, cuyos cristales son pequeños por haberse sometido a grandes presiones, y en las mismas cavidades creadas puede recristalizar el mismo material, pero esta vez con cristales mucho mayores que los de la roca circundante. También se conocen como geodas las rocas huecas en cuyo interior han crecido otras especies de minerales. Una de las mayores geodas del mundo se encuentra en Pulpí. Se trata de una geoda gigante de 9 metros de largo por 2 de ancho y entre 1 y 2 metros de alto, compuesta de cristales de yeso, algunos de los cuales miden hasta un metro. Esta geoda se descubrió en 1999 en una mina abandonada en Pilar de Jaravía, en la provincia española de Almería.

²³⁶ Kant se refiere al sulfuro de plomo (PbS).

²³⁷ Kant se refiere al óxido férrico (Fe₃O₂).

²³⁸ Kant se está refiriendo a los diversos tipos de cristales encontrados en las geodas, e.g., aragonito, pirargirita, carbonato de calcio, etc.

²³⁹ Antiparos es una de las islas Cícladas en el Mar Egeo, famosa por su cueva de estalactitas. El ejército ruso ocupó la isla entre 1770 y 1774 y expoliaron la cueva, cuyas estalactitas todavía pueden verse en el Museo de L'Hermitage en San Peterburgo.

²⁴⁰ Específicamente en los pasajes § 73 y 81

²⁴¹ Hipotiposis es una palabra griega (ὑποτύπωση) cuyo significado es *bosquejo, esbozo o lineamiento*; es la exposición de un concepto o acción de poner bajo un tipo, tal como lo indica la frase latina *subjectio sub adspectum*; se trata uno procedimiento de representación comparable a un *esquema de carácter simbólico*.

²⁴² Kant se refiere a Wolff y a Baumgarten; poco antes Gottfried Wilhelm Leibniz había introducido la diferencia entre conocimiento intuitivo y conocimiento simbólico en su obra de 1684 *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas*. Véase también Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und die Seele des Menschen*, § 316 y sigs. así como su *Psychologia empirica* § 289; por lo que toca a Baumgarten, véase *Metaphysica* § 620.

²⁴³ Véase el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, Capítulo XXIII, § 2. Kant manejaba la edición latina de esta obra *De intellectu humano*, Leipzig, 1741.

²⁴⁴ Otros lugares en donde Kant aborda el deísmo y el antropomorfismo son las *Lecciones de Filosofía de la Religión*, XXVIII, 1001-1002 y 1046-1047; véase también la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 168-169.

²⁴⁵ Kant se refiere al § 57

²⁴⁶ Véase también *Lecciones de Antropología*, XXV, 33, 195-196, 387 y XXVIII, 676

²⁴⁷ Véase también *Lecciones de Antropología*, XXV, 187-196 y 381-382

²⁴⁸ *humaniora* puede quedar traducido como *los más humanos*

²⁴⁹ Kant se refiere a la Antigüedad Griega y Latina

²⁵⁰ Véase también *Lecciones de metafísica*, XXVIII, 815-816, donde Kant explica cómo el cultivo del gusto y el desarrollo moral se refuerzan mutuamente.

²⁵¹ Kant se refiere a Arquímedes, Euclides y Pitágoras.

²⁵² Kant expone su punto de vista en torno a la teoría platónica de las ideas en la *Crítica de la razón pura*, A313-319, B369-375. Otra obra en la que Kant expone sus puntos de vista sobre la filosofía de Platón es su ensayo de 1796 *Sobre un tono elegante surgido recientemente en filosofía*, Ak. Ausg., VIII, 387-406, especialmente p. 391-392.

²⁵³ Según una tradición atestiguada por filósofos neoplatónicos del siglo VI d. C., en la fachada de la Academia fundada por Platón se leía la siguiente frase: ΑΓΕΩΜΕΤΡΗΤΟΣ ΜΗΑΕΙΣ ΕΙΣΙΤΩ (*que nadie entre aquí si no sabe geometría*); véase la obra de uno de los discípulos de Ammonio Hermias llamado Juan de Alejandría o Juan Filopón (490 - 566), *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. XVI, in *De Anima*.

²⁵⁴ Kant se refiere a Platón, *Fedón*, 97b-98; en este pasaje Sócrates critica a Anaxágoras diciendo que una vez oyó decir que Anaxágoras sostenía que la mente lo pone todo en orden y es la causa de todas las cosas; me regocijé –dice Sócrates– con esto, pues me pareció que era una ventaja que la mente fuera la causa de todas las cosas; pero mi maravillosa esperanza tuvo que ser abandonada cuando, avanzando en la lectura del libro de Anaxágoras, vi que éste no usaba para nada la mente, ni le imputaba causa alguna en la ordenación de las cosas, sino que las causas las asignaba al éter y a muchas otras cosas extrañas.

²⁵⁵ Kant detalla las diferencias existentes entre la exaltación, el delirio, el fanatismo y el entusiasmo en el § 29 de esta misma obra así como en la *Antropología* § 45.

²⁵⁶ Que el espacio no es una cualidad de las cosas fuera de mí, sino un mero modo de representación en mí, es la principal consecuencia que se sigue de los argumentos expuestos por Kant en la *Crítica de la razón pura* A41-49, B59-73.

²⁵⁷ Kant explica los efectos geológicos de ríos y mares en su ensayo de 1763 *El único argumento posible para apoyar la demostración de la existencia de Dios*, Ak. Ausg., II, 63-163, especialmente p. 128-129 así como en las *Leciones de Geografía Física*, IX, 296-299.

²⁵⁸ Kant está mencionando pueblos de origen mongol que habitan en tierras muy frías del norte de Rusia en torno al mar ártico.

²⁵⁹ Kant desarrolla esta misma idea en *El único argumento posible para apoyar la demostración de la existencia de Dios*, II, 131; también en su ensayo de 1795 *Hacia la paz perpetua*, VIII, 363-365; es un error pretender que de ciertas condiciones naturales provechosas para el hombre, se puede inferir la conclusión de que han sido diseñadas expresamente para eso.

²⁶⁰ Véase también *El único argumento posible para apoyar la demostración de la existencia de Dios*, II, 107-108 y 114-115.

²⁶¹ Esta expresión latina puede traducirse como *veo la huella del hombre*. Kant está citando a Cicerón *De Republica*, I, XVII, 28-30; en este pasaje Cicerón atribuye a Platón un relato en el que una tormenta en el mar había arrojado a los tripulantes de un barco a una playa desierta; los navegantes estaban atemorizados, pero uno de ellos nota ciertas figuras geométricas trazadas en la arena y grita a sus compañeros que está viendo huellas de hombres. Esta cita también se encuentra en Vitruvio, *De Architectura*, libro VI, 1, pero ahí el relato no es atribuido a Platón sino a Aristipo.

²⁶² Véase también *El único argumento posible para apoyar la demostración de la existencia de Dios*, II, 114, donde Kant también usa el ejemplo del árbol para ilustrar este problema.

²⁶³ Los términos *educto* y *educción* habían sido utilizados anteriormente por Leibniz en el § 88 de la primera parte de la *Teodicea* al tratar sobre el origen de las formas substanciales. Kant volverá a utilizar más adelante, en el § 81 de esta misma obra, el término *educto* en conexión con la doctrina del prestabilismo.

²⁶⁴ Kant está haciendo referencia al axioma escolástico *causae sunt sibi invicem causae*, que podríamos traducir como *las causas son las causas de unos a otros (en las diferentes líneas de causalidad)*.

²⁶⁵ Kant señala que sólo nuestras acciones intencionales pueden dar lugar al concepto de propósito; véase el ensayo de 1788 *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía*, VIII, 181. Mucho tiempo atrás Aristóteles había ilustrado su teoría de las cuatro causas mediante el ejemplo de la construcción de una casa; véase *Física*, libro II, capítulo 3, 195b3-5, 20-21.

²⁶⁶ Kant volverá a este mismo problema de los alcances y límites de la analogía entre un ser organizado (vivo) y una obra de arte en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 64 nota.

²⁶⁷ Kant explica las características de las fuerzas mecánicas en el capítulo titulado “Observación general sobre la dinámica” de su obra de 1786 *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, IV, 525, 530 y 532-533.

²⁶⁸ Kant podría estar haciendo alusión tanto a la revolución de independencia de las trece colonias (1776-1783) como a la revolución francesa, pues la *Crítica de la facultad de juzgar* quedó terminada entre marzo y abril de 1790, cuando ya habían transcurrido poco más de nueve meses de la toma de La Bastilla.

²⁶⁹ Véase también *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía*, VIII, 181 y *Opus Postumum*, XXI, 210.

²⁷⁰ Véase el § 63 de esta obra.

²⁷¹ Durante el siglo XVIII el término “Nueva Holanda” era usado para designar a Australia ya que este territorio fue colonizado por los holandeses antes que por los británicos.

²⁷² Notemos que Kant está introduciendo el principio según el cual la naturaleza tiene un propósito sistemático, el cual no es un principio constitutivo, sino más bien se trata de un principio regulativo.

²⁷³ En la *Antropología* § 73, VII, 251, Kant define el afecto como el sentimiento de placer o displacer en el estado presente que no permite que se abra paso en el sujeto la reflexión (la representación racional de si debe entregarse o resistirse a él).

²⁷⁴ Kant aborda la naturaleza de los sueños en la *Antropología* § 37, VII, 189-190 así como en las *Lecciones de Antropología*, XXV, 101-102, 528-531, 995-997 y 1283-1288.

²⁷⁵ Véase también *El único argumento posible para apoyar la demostración de la existencia de Dios*, II, 126-127.

²⁷⁶ *Dialelo* es una palabra griega que significa *círculo vicioso*.

²⁷⁷ *Nomotético* designa a lo que da la ley.

²⁷⁸ Véase *Crítica de la razón pura* A131-235, B169-294.

²⁷⁹ Un principio es constitutivo cuando funciona como fundamento de los juicios determinantes a priori sobre la posibilidad de los objetos de la experiencia.

²⁸⁰ Epicuro (341-270 a. C.) y Demócrito (460-370 a. C.) introdujeron el principio del azar o casualidad (véase Aristóteles, *Física*, Libro II, cap. 2, 194a 18); son los representantes más conocidos del atomismo antiguo y de lo que Kant designa como *idealismo de la finalidad*.

²⁸¹ Espinosa (1632-1677) sostuvo en su *Ética*, que “Dios existe necesariamente” (Libro I, proposición 11); que “no puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios” (Libro I, proposición 14) y que “en la naturaleza no hay nada contingente, sino que en virtud de la naturaleza divina, todo está determinado a obrar y existir de determinada manera” (Libro I, proposición 29); véase también Libro I, proposición 17, escolio y Libro I, proposición 33.

²⁸² Kant también habla del hilozoísmo en su ensayo de 1766 *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, II, 330 y en *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, IV, 544.

²⁸³ Kant se está refiriendo a la escuela racionalista, específicamente a Baumgarten; véase *Metaphysica* § 98.

²⁸⁴ Una de las tesis clásicas del estoicismo de la antigüedad era aquella según la cual la materia tiene vida. Así lo sostuvieron Sexto Empírico (véase su obra *Contra los profesores matemáticos*) y Cicerón (véase su obra *Sobre la naturaleza de los dioses*).

²⁸⁵ Véase también *Lecciones de Metafísica*, XXVIII, 275.

²⁸⁶ Kant distingue entre deísta y teísta. Quien sólo establece una teología trascendental de predicados abstractos, es un deísta; quien también establece una teología natural que sostiene un concepto de Dios que incluye inteligencia y libertad, es un teísta. El teísta sostiene que la razón está en situación de determinar el objeto de la teología (o sea, Dios) según la analogía con la naturaleza, i.e., como un ser que encierra el primer fundamento de todas las demás cosas por el entendimiento y la libertad, de modo que es un ser personal e inteligente ordenador del mundo. El deísta, en cambio, se representa solamente una causa del mundo o un creador del mundo pero sin decidir si lo es por medio de su naturaleza o por libertad, de modo tal que el deísta representa una religión natural en la que Dios no tiene un papel providencial ni personal; véase *Crítica de la razón pura*, A631-633, B659-661; véase también *Prolegómenos*, IV, 356-360; así como *Lecciones de Metafísica*, XXVIII, 305; *Lecciones de Teología racional*, XVIII, 999, 1002, 1010, 1139, 1141 y 1241; *Reflexiones*, número 4564, 4761, 6214, 6237, 6247, 6269, 6275 y 6433, todas ellas correspondientes al vol. XVIII.

²⁸⁷ Concepto inmanente es aquel cuya aplicación se mantiene dentro de los límites de la experiencia; concepto trascendente es aquel que pretende sobrepasar los límites de la experiencia y no es legítimo aplicarlo a lo dado en la experiencia.

²⁸⁸ Kant se refiere al sentido estricto de organización entendido como causalidad recíproca explicado en los pasajes § 63, 64 y 65 de esta misma obra.

²⁸⁹ Véase también el ensayo de 1755 *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, I, 229-230.

²⁹⁰ Véase *Crítica de la razón pura*, A218-235, B265-287 correspondiente a la sección titulada “Postulados del pensamiento empírico en general”. En esta sección Kant expone las condiciones empíricas para la aplicación de los conceptos de posibilidad y existencia, i. e., la diferencia entre algo que tiene existencia meramente posible y algo que tiene existencia real. En efecto, no deben confundirse las categorías de la cualidad y las de la modalidad; en las primeras encontramos realidad, negación y limitación; en las segundas encontramos posibilidad, existencia y necesidad.

²⁹¹ Kant distingue, por una parte, el intelecto humano, cuya naturaleza es discursiva y requiere de intuiciones y conceptos, y por otra parte, la intuición intelectual en la cual los conceptos proporcionan sus propios objetos; véase *Crítica de la razón pura* B145; B150; A252-B308; A256-B311.

²⁹² Traducimos *intellectus archetypus* como *entendimiento originario*

²⁹³ Traducimos *intellectus ectypus* como *entendimiento derivado*

²⁹⁴ Véase *Crítica de la razón pura* A25, B39.

²⁹⁵ Véase también *Crítica de la razón pura* A730-B758.

²⁹⁶ Véase *Crítica de la razón pura*, A846-847, B874-875, ahí Kant divide el sistema de la metafísica en cuatro partes: 1) ontología; 2) fisiología natural o teoría de la naturaleza; 3) cosmología racional; y 4) teología. La teoría de la naturaleza se subdivide en física racional y psicología racional.

²⁹⁷ Kant se referirá nuevamente a la arqueología de la naturaleza un poco más adelante, en la nota del § 82 de esta misma obra.

²⁹⁸ Aquí quizá Kant tiene presente al gran naturalista Jean Louis Leclercque, conde de Buffon (1707-1788) en su obra *Histoire naturelle générale et particulière*, así como la *Zoonomia* de Erasmus Darwin (1731-1809), abuelo de Charles Darwin.

²⁹⁹ Véase Georg Forster, *Noch etwas über die Menschenraßen*, Der Teutsche Merkur, 1786, 4.

³⁰⁰ En torno al concepto de *generatio aequivoca*, véase Johann Friedrich Blumenbach, *Handbuch der Naturgeschichte*, Göttingen, 1779, § 13.

³⁰¹ Véase la obra de Hume de 1779 *Diálogos sobre la religión natural*, parte V; véase también *Crítica de la razón pura*, A745-B773; *Prolegómenos*, IV, 257.

³⁰² Véase Spinoza, *Ética*, Parte I, proposiciones 14 y 15.

³⁰³ Kant se refiere a Nicolas Malebranche (1638-1715), quien publicó en 1674-1675 su obra *De la recherche de la vérité*; en ella sostiene Malebranche que la única causa eficiente es Dios y que sólo las acciones de Dios poseen la causalidad necesaria y requerida, de modo que todos los eventos del mundo no son más que ocasiones para que Dios ejerza su constante poder causal; véase el libro sexto, segunda parte, capítulo tercero de la obra mencionada.

³⁰⁴ Preestabilismo es la palabra que Kant usa para referirse a la teoría de la armonía preestablecida sostenida por Leibniz y, posteriormente, por sus seguidores Wolff y Baumgarten. En junio de 1695 Leibniz publicó en el *Jurnal des savants* un ensayo referente a la naturaleza y comunicación de las sustancias y a la unión entre alma y cuerpo; en éste Leibniz sostenía que todas y cada una de las sustancias del mundo se desarrolla independiente pero armónicamente con todas las demás, como reflejo de la bondad de Dios en la creación original del mundo.

³⁰⁵ Entre las teorías del desarrollo embrionario más importantes en el siglo XVII está la teoría de la preformación; esta teoría postulaba que ya en el espermatozoide o en el óvulo está presente el cuerpo diminuto perfectamente bien constituido, de modo que el desarrollo embrionario consiste en un aumento en tamaño de las partes preformadas del adulto y que en el embrión de cada individuo están ya contenidos, preformadamente, los embriones de todos sus descendientes. Esta teoría fue llamada, durante mucho tiempo, teoría de la “evolución”, pero no corresponde a lo que posteriormente Ch. Darwin sostuvo como “teoría de la evolución”. La teoría de la preformación fue propuesta por el biólogo y médico italiano Marcello Malpighi (1627-1694) y continuada por el médico y fisiólogo suizo Albrecht von Haller (1708-1777), el naturalista italiano Lazzaro Spallanzani (1729-1799) y por el biólogo y filósofo suizo Charles Bonnet (1720-1793), entre otros más como Martin Frobenius Ledermüller

³⁰⁶ Durante el siglo XVII, otra importante teoría del desarrollo embrionario fue la teoría de la epigénesis; ésta sostenía que las porciones adultas del individuo no estaban realmente preformadas en los gametos y fue sostenida por William Harvey (1578-1657) y por Kaspar Friedrich Wolff (1733-1794).

³⁰⁷ Véase también *El único argumento posible para apoyar la demostración de la existencia de Dios*, II, 115.

³⁰⁸ Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), profesor de anatomía, fisiología y zoología comparada de la universidad de Gotinga durante más de cincuenta años (1776-1835), se interesó mucho por las deformidades de nacimiento; véase su obra de 1781 *Über den Bildungstrieb (Sobre el impulso formativo)*, que es a la que Kant está aludiendo ahora. Locke también estuvo interesado en este tema; véase *Essay concerning Human Understanding*, III, IV, § 17 y 22.

³⁰⁹ Kant aquí está haciendo referencia a la obra que Blumenbach publicara en 1787 bajo el título de *Institutiones physiologicae*. En 1779 Blumenbach publicó *Handbuch der Naturgeschichte (Manual de historia natural)*. En la Biblioteca personal de Kant se encontraron estas dos obras de Blumenbach: *Sobre el impulso formativo y Manual de historia natural*.

³¹⁰ La distinción entre finalidad externa y finalidad interna es tratada en el § 63 de esta obra.

³¹¹ Véase el ensayo que Kant publicó en enero de 1786 bajo el título de *Presunto inicio de la historia humana*, VIII, 110.

³¹² Carl von Linné o Linneo, (Carolus Linnaeus), naturalista sueco, el más grande de los de su siglo, nacido en Råsshult en 1707 y muerto en Upsala en 1778. Desde joven se destacó por su interés hacia la botánica. Presentó una detallada taxonomía natural de plantas, animales y minerales y las describió según géneros y especies. Su mérito principal consiste en el orden que introdujo en la clasificación botánica según un sistema sencillo de afinidades sexuales y en la creación de una nomenclatura con lo cual preparó el camino para una clasificación más moderna. En Leiden publicó en 1735 los siete volúmenes de su *Sistema naturae*, primera de una serie de obras en las que propondrá una nueva clasificación universal de los seres vivos; en 1736 sus *Fundamenta botanica* y en 1751 su *Philosophia botánica*, en la cual introdujo la nomenclatura para la clasificación de los vegetales. La obra de Linneo está impregnada de un profundo sentimiento religioso y reconoce como indudable la teleología de la naturaleza.

³¹³ Véase la obra de Kant de 1755 *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, I, 318.

³¹⁴ Para el término *Historia de la naturaleza*, véase la obra que Johann Peter Eberhard publicara en 1759 *Erste Gründe der Naturlehre* § 5.

³¹⁵ Petrus Camper, médico, naturalista y anatomista holandés, nacido en Leiden en 1722 y muerto en La Haya en 1789. Catedrático de medicina en Francker y Ámsterdam; se destacó por sus aplicaciones de la anatomía a las artes plásticas. Descubrió el famoso ángulo facial o ángulo de Camper, como medio para clasificar las razas humanas y lo consignó en su obra publicada en 1792 en Berlín bajo el título de *Über den natürlichen Unterschied der Gesichtszüge (Sobre la distinción natural de los rasgos faciales)*. Su obra principal fue publicada entre 1760-1762 bajo el título de *Demonstrationes anatomico-pathologicae*. En su *Geografía Física*, XIV, 619, Kant recoge la información de que Camper negó la existencia de fósiles humanos en la *Nova Acta Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae*, 1788, vol II, p. 250.

³¹⁶ Véase también *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, 399 y 418-419; *Crítica de la razón práctica*, V, 23-28 y 63; *Lecciones de Antropología*, XXV, 1081.

³¹⁷ Véase también el ensayo de Kant de 1784 titulado *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, VIII, 20.

³¹⁸ Es decir, un *sistema de la naturaleza*; véase *Crítica de la razón pura*, A690, B718.

³¹⁹ Véase también *Presunto inicio de la historia humana*, VIII, 114.

³²⁰ Kant también se ocupa del *lujo* en la *Antropología*, VII, 250 § 72, 305 y 307.

³²¹ Véase también *Reflexión* 1989 en el vol. XVI

³²² Véase también *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, cuarto principio, VIII, 20-22

³²³ Véase también *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, séptimo principio, VIII, 24-26; *En torno al refrán "tal vez esto es cierto en teoría pero no en la práctica"*, VIII, parte 3^a, 307-313; *Hacia la paz perpetua*,

segundo artículo definitivo, VIII, 354-357; *Metafísica de las costumbres*, doctrina del derecho, § 61, VI, 352-353. Véase también Charles Irénée Castel de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, Utrecht 1713. Jean Jacques Rousseau, “Extrait du projet de pais perpétuelle de Monsieur l’Abbé de Saint-Pierre, en *Oeuvres complètes*, vol. III, Paris, 1964.

³²⁴Véase también *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, séptimo principio, VIII, 24-28 y *Hacia la paz perpetua*, VIII, 363-367.

³²⁵ Otro pasaje en el que Kant describe magistralmente esto es el siguiente: *Los hombres sienten el peso de su existencia y se lamentan bajo la opresión de su fardo; pero ellos mismos son la causa de esa carga. Y la razón de esto reside en lo siguiente. De modo natural la cultura de la destreza y el provecho, con su consecuencia de abundancia y exceso, se adelanta en los progresos del género humano al desarrollo de la moralidad; y este estado es el más agobiante y peligroso, lo mismo para la moralidad que para el bienestar físico; porque las necesidades crecen mucho más aprisa que los medios para satisfacerlas. Pero su disposición moral que (como el “poena, pede clauda” de Horacio) de lejos le sigue cojeando, dará alcance al hombre, el cual, en su acelerada carrera, no pocas veces se enreda y frecuentemente cae*”; véase el ensayo que publicó Kant en 1794 bajo el título de *El fin de todas las cosas*, VIII, 325-339; el pasaje que estamos citando corresponde a la pág. 332. En este pasaje Kant está aludiendo a uno de sus poetas latinos favoritos, Horacio, *Odas*, III, 2, 31; el poeta se refiere al criminal y su expresión *poena, pede clauda* podría traducirse como *del pie que cojea, le vendrá el castigo*.

³²⁶ Véase la Analítica de lo sublime así como el § 60 de esta misma obra.

³²⁷ Véase la “Tercera antinomia de la razón pura” en la *Crítica de la razón pura*, A444-451, B472-479 donde Kant se ocupa de un regreso infinito de condiciones en la naturaleza considerada como fenómeno.

³²⁸ Esta idea de que un fin final para la naturaleza sólo puede ser fundado sobre el valor moral de la libertad humana es una idea que Kant desarrolla en el ensayo de 1788 *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía*, VIII, 182; véase también la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 60.

³²⁹ Otros lugares en los que Kant aborda la fisicoteología son el ensayo de 1763 *El único argumento posible para apoyar la demostración de la existencia de Dios*, II, 116-126 y la *Crítica de la razón pura* A620-630 y B648-658.

³³⁰ Kant abordará la teología moral en el § 86 de esta misma obra; Kant ofrecerá una justificación práctica de nuestra creencia en la existencia de Dios en el “Canon de la razón pura” en A804-831 y B832-859; véase también *Crítica de la razón práctica*, V, 124-142.

³³¹ Kant está siguiendo en esto a Hume en *Dialogues concerning Natural Religion*, partes 2 y 5.

³³² Para Kant estas pretensiones son ilegítimas; véase *Crítica de la razón pura*, A628-630, B656-658.

³³³ Kant está haciendo referencia a Anaxágoras.

³³⁴ Véase Spinoza, *Ética*, parte I, proposición 18.

³³⁵ Kant está haciendo nuevamente alusión a Hume.

³³⁶ La idea de que sólo la buena voluntad puede dar a la existencia del hombre un valor absoluto la encontraremos también en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, 393-397; Véase también *Lecciones de filosofía moral*, XXVII, 344-346.

³³⁷ Véase *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, 393.

³³⁸ Otro lugar en el que Kant expone la idea de que la buena voluntad nos hace dignos de la felicidad, en tanto que la mala voluntad nos descalifica, es *Crítica de la razón práctica*, V, 110.

- ³³⁹ Otros lugares en los que podemos encontrar este argumento son *Crítica de la razón pura*, A815, B843 y *Crítica de la razón práctica*, V, 140.
- ³⁴⁰ *Nomotética de la libertad* debe entenderse como la capacidad que tiene la libertad de darse a sí misma su ley.
- ³⁴¹ Esta misma idea la vemos en la *Crítica de la razón práctica*, V, 27, Teorema III: *Si se quiere que un ser racional piense sus máximas como leyes prácticas universales, sólo puede pensarlas como principios tales que contengan el fundamento determinante de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma.*
- ³⁴² Véase *Crítica de la razón práctica*, V, 198-199.
- ³⁴³ Véase *Crítica de la razón práctica*, V, 110-111; *crítica de la razón pura*, A809-810, B837-838; *En torno al refrán "tal vez esto es cierto en teoría pero no en la práctica"*, VIII, 278-289, en especial 279-280; *Reflexión 7199* correspondiente a XIX, 272; *Reflexión 7242*, en XIX, 293; y más adelante el § 88 de esta misma obra.
- ³⁴⁴ Véase *Crítica de la razón práctica*, V, 111-113
- ³⁴⁵ Esta misma idea de que es un *argumento subjetivo suficiente para seres morales*, la encontraremos en la *Crítica de la razón práctica*, V, 125-126.
- ³⁴⁶ Véase *Crítica de la razón práctica*, V, 226.
- ³⁴⁷ Otro lugar en el que Kant se ocupa de la idolatría es la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 185 y 197.
- ³⁴⁸ Para Kant las leyes morales son independientes de la creencia en la existencia de Dios; véase *Lecciones de filosofía moral*, XXVII. 262
- ³⁴⁹ Véase *Crítica de la razón pura*, B419-420
- ³⁵⁰ Kant está entendiendo por *Pneumatología* la supuesta ciencia del alma como cosa en sí.
- ³⁵¹ La temática que Kant aborda en esta sección también puede encontrarse en la tercera sección del "Canon de la razón pura" en la cual Kant distingue entre opinar, conocer y creer; véase *Crítica de la razón pura*, A820-831, B848-859. Véase también la *Crítica de la razón práctica*, V, 142-146 y las *Lecciones de Lógica*, IX, 66-73.
- ³⁵² Estas palabras griegas pueden quedar traducidas como *según la verdad* y como *según el hombre*, respectivamente. Otro lugar en el que Kant presenta esa misma distinción es *Crítica de la razón pura* A379, B767.
- ³⁵³ Sobre esta prueba véase también *Crítica de la razón pura*, A567-642 y B595-679; también A620-630 y B648-658.
- ³⁵⁴ Apenas si hay que advertir que aquí *artística* significa sólo la propiedad de una acción o de una producción adecuada, intencionalmente con un fin, y que no tiene nada que ver con estética.
- ³⁵⁵ Descartes se refiere a que los animales son máquinas, entre otros lugares, en la quinta parte del *Discurso del método*.
- ³⁵⁶ La expresión latina *par ratio* puede quedar traducida como *razón similar*
- ³⁵⁷ La expresión latina *paritas rationis* puede ser traducida como *paridad de la razón*
- ³⁵⁸ Kant aborda el tema de las pruebas por analogía en las *Lecciones de Lógica*, IX, 133

- ³⁵⁹ Otro lugar en el que Kant utiliza esa misma comparación entre las fuerzas físicas de atracción y repulsión y los miembros del Estado es *Metafísica de las costumbres*, VI, 232-233.
- ³⁶⁰ Véase también *Crítica de la razón pura*, A822-823, B850-851 y *Lecciones de Lógica*, IX, 66-67
- ³⁶¹ Kant aborda el tema de la probabilidad en *Lecciones de Lógica*, IX, 81-82
- ³⁶² Otro lugar en el que Kant expone lo que entiende por hipótesis es la *Crítica de la razón pura*, A769-782, B797-810; véase también *Lecciones de Lógica*, IX, 84-86.
- ³⁶³ Recordemos que en la tercera sección del Canon de la razón pura, Kant examina las diferencias entre opinar, creer y saber.
- ³⁶⁴ Kant se refiere a Leonhard Euler, concretamente al vol. I de la obra que éste publicara en 1769-1773 bajo el nombre de *Cartas a una princesa alemana (Briefe an eine deutsche Prinzessin)*.
- ³⁶⁵ Kant examina la cuestión de la posibilidad de la existencia de seres racionales en otros planetas en la tercera parte del ensayo que publicara en 1755 bajo el título de *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, I, 349-368.
- ³⁶⁶ La expresión latina *ens rationis ratiocinantis* puede quedar traducida como *ente de razón ratiocinante*; la expresión latina *ens rationis ratiocinatae* puede traducirse como *ente de razón ratiocinada*.
- ³⁶⁷ Kant se está refiriendo a su doctrina de la libertad como hecho de la razón; véase *Crítica de la razón práctica*, V, 29-32. La expresión latina *scibilia* puede traducirse como "las cosas que pueden conocerse" o "lo conocible".
- ³⁶⁸ Véase también *Crítica de la razón pura*, A3, B7; B395 nota y A798, B826.
- ³⁶⁹ Otros lugares en los que Kant aborda la diferencia entre conocimiento teórico y conocimiento práctico son *Crítica de la razón pura*, A633-634, B661-662; *Crítica de la razón práctica*, V, 132-146 y *Lecciones de Lógica*, IX, 86-87.
- ³⁷⁰ Véase *Crítica de la razón pura*, A583-592, B611-620.
- ³⁷¹ Véase *Crítica de la razón pura*, A592-620, B620-648; Véase también el ensayo de 1763 *El único argumento posible para apoyar la demostración de la existencia de Dios*, II, 71-77 y 155-63, Véase también el ensayo de 1755 *Nueva elucidación sobre los primeros principios del conocimiento metafísico*, I, 394.
- ³⁷² Kant sostiene esta misma tesis en *Crítica de la razón pura*, A623, B651.
- ³⁷³ Kant se refiere a Herman Samuel Reimarus (1694-1768), autor de una obra publicada en Hamburgo en 1754 bajo el título de *Las verdades más notables de la religión natural demostradas y expuestas de un modo comprensible en diez tratados*. Reimarus defendió un racionalismo teológico muy cercano a Wolff y se opuso al panteísmo de Spinoza y al materialismo de Lamettrie.
- ³⁷⁴ Kant está haciendo nuevamente alusión a Hume, específicamente a la sección 2 de sus *Diálogos sobre religión natural*.
- ³⁷⁵ Otros lugares en los que Kant expone esta misma idea son *Crítica de la razón pura*, A818-819, B846-847; *Crítica de la razón práctica*, V, 129; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, VI, 153-154; véase finalmente *Opus postumum*, XXI, 13, 19, 21, 28 y 37.
- ³⁷⁶ Véase también *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, IV, 496-535 correspondiente al capítulo 2 en el que Kant aborda los fundamentos metafísicos de la dinámica.
- ³⁷⁷ Véase *Crítica de la razón pura*, B71-72.

³⁷⁸ Véase *Crítica de la razón pura*, B165-169.