

101  
M 689  
1  
4.21

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

SERIE TEXTOS FILOSÓFICOS  
FILOSOFÍA MODERNA N.º 1

MANUEL KANT

LA FILOSOFÍA  
COMO SISTEMA



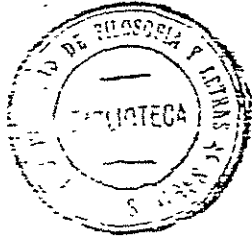
BUENOS AIRES  
1948

## ADVERTENCIA

Traducción directa del alemán de PEDRO VON HASSLERER,  
supervisada por la Dirección del Instituto

QUEDA HECHO EL DEPÓSITO QUE PREVIENE LA LET N° 11.722

Copyright by Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras  
Buenos Aires, 1948



La Filosofía como Sistema, título que dió Kant a la Introducción que puso a la primera edición de la Crítica de la Facultad de Juzgar (1790), que ofrecimos inicialmente en esta serie seleccionada de "textos filosóficos" (páginas magistrales por la jerarquía de su procedencia y de los temas), desapareció de la segunda y posteriores ediciones de dicha obra. Tampoco la recogieron los diferentes y sucesivos compiladores y editores de las obras completas de Kant, hasta que ella fué publicada íntegra, por primera vez, por Otto Buck en el año 1914, pasando a formar parte del tomo V de la gran edición crítica de las obras completas de Kant, concienzudamente dirigida y realizada por Ernesto Cassirer, con la asistencia de destacados colaboradores, *Immanuel Kants Werke, II Bde.* (1911-1921). Hasta esa fecha sólo se conocía y circulaba, muy a trasmano, esta primera Introducción a la Crítica de la Facultad de Juzgar en un extracto hecho por Segismund Beck. Después de aquella data, en que reaparece su texto completo, alguna edición suelta de la obra lo ha recogido, incluyéndolo como apéndice, como es el caso de *Kritik der Urteilskraft*, ed. de Heinrich Schmidt, Kröner, Verlag, 1925.

En esta Primera Introducción, que reviste interés e importancia para la mejor comprensión y articulación intrínseca de las facultades superiores del espíritu, Kant elucida los fundamentos para la clasificación sistemática de la filosofía, en cuanto ésta

configura un todo de conocimiento racional. La articulación de la filosofía en un sistema difiere de una crítica de la razón, que adopta otro punto de vista y tiende a otra finalidad, pero que, no obstante, desde que examina la capacidad de la razón y sus límites, también abarca y esboza, en este examen, la idea de un sistema de la filosofía y su justificación.

En esta concepción e integración sistemática de las diferentes partes de la filosofía, Kant se guía, como lo hizo siempre que, a los efectos de su análisis crítico, necesitó dividir la filosofía pura, por un principio de división tripartita. De aquí que divide las facultades superiores del espíritu en: 1) facultad de conocer (*entendimiento*), cuyo objeto es la naturaleza; 2) sentimiento de placer y dolor (*facultad de juzgar*), que se aplica al arte; y 3) facultad de desear (*razón*), que tiene por objeto la libertad. Tal cual lo señala en la nota final a la Introducción a la segunda edición de *Kritik der Urteilskraft* (1793), esta división viene impuesta por la naturaleza misma del asunto.

Nos dice que si una división debe hacerse a priori, entonces ella, o será analítica, o es sintética. En el primer caso, se rige por el principio de contradicción (*quodlibet ens est aut A, aut non A*); en el segundo, tiene que ser derivada de conceptos a priori, y, por tanto, "la división ha de ser una tricotomía, conforme a las exigencias de la unidad sintética, que son, a saber: 1) condición; 2) condicionado; 3) el concepto que surge de la unión de lo condicionado con su condición" (Cassirer, *Kants Werke*, V, pág. 266).

## LA FILOSOFÍA COMO SISTEMA

### PRIMERA INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA DEL JUICIO

#### I. — INTRODUCCIÓN

Si la filosofía constituye el sistema del conocimiento racional por medio de conceptos, ello basta ya para distinguirla de una crítica de la razón pura, la que si bien encierra una investigación filosófica sobre la posibilidad de semejante conocimiento, no integra tal sistema, sino sólo delinea y examina la idea del mismo.

La división del sistema puede hacerse, en un principio, sólo en sus partes formal y material, de las cuales la primera (la lógica) comprende únicamente las formas del pensamiento en un sistema de reglas, y la segunda (la parte real) contempla en forma sistemática los objetos del pensamiento, en cuanto es posible conocerlos racionalmente por medio de conceptos.

Este sistema real de la filosofía no puede ser dividido sino en filosofía teórica y práctica, de acuerdo a la diferencia original de sus objetos y, como resultante de ella, a la disparidad esencial de los princi-

pios de una ciencia que los abraza, de modo tal que una parte debe ser la filosofía de la naturaleza, la otra la de las costumbres, de las cuales, la primera puede contener también principios empíricos, pero la segunda (puesto que la libertad en ningún caso puede ser objeto de la experiencia) nunca otros que principios puros *a priori*.

Reina, sin embargo, una equivocación grande y muy desfavorable al mismo procedimiento científico con respecto a lo que debe ser considerado práctico en un sentido tal que por ello merecería ser incluido en una filosofía práctica. Se ha creído poder contar entre la filosofía práctica el arte y la economía políticas, las reglas de la economía doméstica como también las del trato social, prescripciones para la buena salud y la dietética tanto del alma como del cuerpo (¿y por qué no todas las artes y oficios?), puesto que todas ellas contienen un conjunto de proposiciones prácticas. Pero si bien proposiciones prácticas son distintas de las teóricas que consideran la posibilidad de las cosas y su determinación en cuanto a la manera de su representación, y no en cuanto al contenido, lo son únicamente aquellas que consideran la libertad de acuerdo a leyes. Las restantes, en su conjunto, no son otra cosa que la teoría de lo que pertenece a la naturaleza de las cosas, sólo aplicada según el modo en que ellas pueden ser producidas por nosotros de acuerdo con un principio, esto es, la posibilidad de las mismas representada por un acto arbitrario (que igualmente pertenece a las causas naturales). Así, la solución del problema de la mecánica

de encontrar para una fuerza dada, que ha de estar en equilibrio con un peso dado, la relación de las respectivas palancas, está expresada en una fórmula práctica que, sin embargo, no contiene otra cosa que el principio teórico de que la longitud de estas últimas debe estar en relación inversa a las primeras cuando se hallan en equilibrio; sólo que esta relación, en cuanto a su origen, está representada como posible por medio de una causa cuya razón determinante es la representación de aquella relación (de nuestro arbitrio). Del mismo modo ocurre con todas las proposiciones prácticas que sólo se refieren a la producción de los objetos. Cuando se dan prescripciones para aumentar la felicidad y por ejemplo sólo se habla de aquello que uno debe hacer en su propia persona para predisponerse a la felicidad, sólo las condiciones intrínsecas de su posibilidad, en la frugalidad, en la modicidad de las inclinaciones que no llegan a ser pasiones, etc., son representadas como pertenecientes a la naturaleza del sujeto, y al mismo tiempo, el modo de producir este equilibrio es presentado como una causalidad inherente a nosotros mismos, y, por consiguiente, todo ello, como deducción directa de la teoría del objeto relacionada con la teoría de nuestra propia naturaleza (nosotros mismos como causa); por lo tanto, la prescripción práctica es aquí distinta de la teórica por la fórmula, pero no por el contenido, y no necesita, por consiguiente, un tipo especial de filosofía para entender este enlace de los principios con sus consecuencias. En una palabra: todas las proposiciones prácticas que deducen,

del arbitrio como causa, lo que la naturaleza puede contener, pertenecen en su totalidad a la filosofía teórica, como conocimiento de la naturaleza; sólo las que dan la ley a la libertad son específicamente distintas de aquéllas en cuanto al contenido. De las primeras se puede decir que ellas constituyen la parte práctica de una *filosofía de la naturaleza*; de las últimas, en cambio, que son el único fundamento de una *filosofía práctica* especial.

### Observación

Importa mucho determinar exactamente la filosofía según sus partes, y no incluir, a este fin, entre los miembros de su división sistemática lo que sólo es conclusión o aplicación de las mismas a casos dados, sin necesitar principios especiales.

Proposiciones prácticas se distinguen de las teóricas o en cuanto a los principios, o en cuanto a las conclusiones. En el último caso, no constituyen una parte especial de la ciencia, sino que pertenecen a la parte teórica como una categoría especial de conclusiones deducidas de ella. Mas la posibilidad de las cosas según leyes naturales es esencialmente distinta, en cuanto a sus principios, de su posibilidad según leyes de la libertad. Pero esta diferencia no consiste en que en la última, la causa esté dada en una voluntad, mientras que en la primera lo esté fuera de ella en las cosas mismas; desde que la voluntad no obedece a otros principios que a aquellos por los que el entendimiento comprende que de acuerdo a ellos, como meras leyes naturales, el objeto es posible, una

proposición que contiene la posibilidad del objeto por causalidad del arbitrio bien puede ser llamada una proposición práctica; pero, con todo, no se distingue, en principio, de ningún modo de las proposiciones teóricas concernientes a la naturaleza de las cosas, sino que más bien debe pedir prestado a ésta lo que necesita para reproducir en la realidad la representación de un objeto.

Proposiciones prácticas que por su contenido se refieren sólo a la posibilidad de un objeto representado (por acción arbitraria), son por lo tanto sólo aplicaciones de un conocimiento teórico completo y no pueden constituir parte especial de una ciencia. Una geometría práctica como ciencia aislada carece de sentido, aunque tantas proposiciones prácticas estén contenidas en esta ciencia pura, de las cuales la mayoría, como problemas, necesitan de una indicación especial para ser solucionadas. El problema de construir un cuadrado con una línea dada y con un ángulo recto dado, es una proposición práctica, pero mera consecuencia de la teoría. Tampoco puede la agrimensura arrogarse el nombre de una geometría práctica ni llamarse parte especial de la geometría en general, sino que ella pertenece a los escolios de la última, a saber, a la utilización de esta ciencia para tareas profesionales\*.

(\*) Esta ciencia pura y por ello excelsa parece renunciar a algo de su dignidad al confesar que como geometría elemental necesita instrumentos, aunque sean sólo dos, para la construcción de sus conceptos, a saber el compás y la regla, única construcción que ella llama geométrica, mientras llama mecánica la de la geometría superior, porque para la construcción de los conceptos de esta última

Hasta en una ciencia de la naturaleza, siempre que se fundamente en principios empíricos, a saber, en la física propiamente dicha, las disposiciones prácticas para descubrir ocultas leyes naturales, bajo el nombre de física experimental, no pueden autorizar de ningún modo a emplear el nombre de una física práctica (que igualmente carece de sentido) como parte de la filosofía natural. Porque los principios de acuerdo a los cuales emprendemos experimentos, tienen que ser tomados a su vez siempre del conocimiento de la naturaleza, por lo tanto de la teoría. Lo mismo vale de las prescripciones prácticas que se refieren a la producción arbitraria de determinado estado de ánimo en nosotros (por ejemplo, el de la agitación o dominación de la imaginación, la satisfacción o la exortación de las aficiones). No existe una *psicología* práctica como parte especial de la filosofía sobre la naturaleza humana. Porque los principios de la posibilidad de su disposición por medio del arte tienen que ser tomados en préstamo de la posibilidad de nuestras determinaciones, de la condición de nuestra naturaleza, y aunque aquéllos consisten en proposiciones prácticas, no constituyen una parte práctica de la psicología empírica, porque no poseen principios especiales, sino que pertenecen sólo a los escolios de la misma.

se necesitan máquinas más complejas. Mas por los primeros tampoco se entiende los instrumentos reales (*circinus et regula*), los que nunca podrían producir esas figuras con precisión matemática, sino que ellos deben significar únicamente *a priori* los modos más sencillos de representación de la imaginación, a la que ningún instrumento puede igualar.

En general, las proposiciones prácticas (sean puramente *a priori* o empíricas), cuando expresan directamente la posibilidad de un objeto por medio de nuestro arbitrio, pertenecen siempre al conocimiento de la naturaleza y a la parte teórica de la filosofía. Sólo aquellas que presentan directamente como necesaria la determinación de una acción por la sola representación de su forma (en general, conforme a leyes), sin tomar en cuenta los medios del objeto que de ello resulta, pueden y deben tener sus principios peculiares (en la idea de la libertad), y aunque ellos fundamentan sobre estos mismos principios el concepto de un objeto de la voluntad (el bien supremo), éste pertenece sólo indirectamente, como consecuencia, a la prescripción práctica (que ahora se llama ética). Además, la posibilidad de ello tampoco puede ser comprendida por el conocimiento de la naturaleza (teoría). Por lo tanto, únicamente aquellas proposiciones pertenecen a una parte especial de un sistema de los conocimientos racionales bajo el nombre de filosofía práctica.

Todas las restantes proposiciones de la praxis, cualquiera sea la ciencia a que se adhieran, pueden ser llamadas, si es que se teme la ambigüedad, proposiciones *técnicas* en vez de prácticas. Porque ellas pertenecen al arte de producir lo que se desea que exista, arte que en una teoría completa es siempre una mera consecuencia y no una parte autónoma de alguna especie de preceptiva. De este modo, todas las prescripciones relativas a la destreza pertenecen

a la *técnica* \* y por consiguiente al conocimiento teórico de la naturaleza, como consecuencia del mismo. Más adelante nos serviremos también de la expresión de *técnica* cuando objetos de la naturaleza son juzgados a veces sólo como si su posibilidad se fundamentara sobre arte, en cuyos casos los juicios no son ni teóricos ni prácticos (en el sentido indicado en último lugar), ya que no determinan nada de la cualidad del objeto ni del modo de producirlo, sino que por medio de ellos la naturaleza misma es juzgada, pero sólo por analogía con un arte y en relación subjetiva con nuestra facultad de conocimiento, no en relación objetiva con las cosas. En este caso llamaremos técnicos no los juicios mismos, pero sí la facultad de juzgar sobre cuyas leyes ellos se fundan, y de acuerdo a ella llamaremos técnica tam-

\* Aquí es el lugar para corregir un error que cometí en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Porque después de haber dicho de los imperativos de la habilidad que ordenaban sólo de un modo condicional, a saber, bajo la condición de fines meramente posibles, es decir *problemáticos*, llamé a tales prescripciones prácticas imperativos *problemáticos*, expresión que por cierto contiene una contradicción. Hubiera debido llamarlos *técnicos*, es decir imperativos del arte. Las reglas *pragmáticas*, o de la prudencia, que imperan bajo la condición de un fin real y hasta subjetivamente necesario, pertenecen por cierto también a las técnicas (pues ¿qué otra cosa es la prudencia sino la habilidad para poder utilizar para sus fines a hombres libres y entre ellos hasta las disposiciones naturales y las inclinaciones en sí mismas?). Sin embargo, el hecho de que el fin que nos sirve de base a nosotros y a los demás, a saber la felicidad propia, no pertenezca a los fines meramente arbitrarios, autoriza a dar un nombre especial a estos imperativos técnicos; porque la tarea exige no sólo, como en los técnicos, el modo de ejecución de un fin, sino también la determinación de lo que constituye este fin mismo (es decir la felicidad), lo que debe presuponerse como conocido en imperativos técnicos generales.

bién la naturaleza misma, técnica que, por no contener principios objetivamente determinantes, no constituye tampoco parte de la filosofía doctrinal, sino sólo de la crítica de nuestras facultades de conocimiento.

## II

### SOBRE EL SISTEMA DE LAS FACULTADES SUPERIORES DE CONOCIMIENTO QUE FUNDAMENTA A LA FILOSOFÍA

Cuando se trata no de la clasificación de una *filosofía*, sino de nuestra *facultad de conocimiento a priori por medio de conceptos* (de la superior), es decir, de una crítica de la razón pura, pero considerada sólo desde el punto de vista de su facultad de pensar (bajo la cual no se considera la *razón pura* de la intuición), la representación sistemática de la facultad de pensar, a que se llega, tiene tres partes, a saber: primero, la facultad de conocimiento de lo general (de las reglas), el entendimiento; segundo, la facultad de la subsumción de lo particular bajo lo general, la facultad de juzgar, y, tercero, la facultad de la determinación de lo particular por medio de lo general (la deducción de principios), es decir, la razón.

La crítica de la razón teórica pura, que estaba dedicada a las fuentes de todo conocimiento *a priori* (por lo tanto también del que en ella pertenece a la intuición), proporcionó las leyes de la naturaleza; la crítica de la razón *práctica*, las leyes de la libertad, y de este modo, los principios *a priori* para la filoso-

## 16 LA FILOSOFÍA COMO SISTEMA

filosofía entera parecen haber sido tratados ya en su totalidad. Propiamente dicha, una disposición.

Pero si el entendimiento proporciona *a priori* leyes de la naturaleza, la razón, en cambio, leyes de la libertad, se puede esperar entonces, de acuerdo a la analogía que la facultad de juzgar, que establece la relación entre ambas facultades, puede proporcionar, lo mismo que aquéllas, sus principios peculiares *a priori* y tal vez colocar el fundamento de una parte especial de la filosofía, y sin embargo, ésta, como sistema, sólo puede consistir de dos partes.

Mas la facultad de juzgar es una facultad de conocimiento tan especial y tan poco autónoma, que ni puede dar, como el entendimiento, conceptos, ni, como la razón, ideas de objeto alguno, porque es una mera facultad de subsumir bajo conceptos dados por otro conducto. Por lo tanto, si tuviera lugar un concepto o una regla que originariamente procediese de la misma, tendría que ser un concepto de cosas de la naturaleza, en cuanto ésta se conforma a nuestra facultad de juzgar, y, por consiguiente, de una constitución tal de la naturaleza que de ella no es posible hacerse un concepto de ningún otro modo, sino únicamente de que su organización se rija por nuestra facultad de comprender las leyes particulares dadas bajo otras más generales no dadas todavía; en otras palabras, tendría que ser el concepto de que la naturaleza tuviera una finalidad apropiada a nuestra facultad de conocerla, en cuanto para ello se necesita que podamos juzgar lo particular como contenido en lo general y comprenderlo bajo el concepto de una naturaleza.

Mas tal concepto es el de una experiencia como sistema regido por leyes empíricas. Porque si bien ésta constituye un sistema según leyes trascendentales que contienen la condición de la posibilidad de la experiencia como tal, las leyes empíricas admiten tan infinita variedad y tan inmensa heterogeneidad de las formas naturales, las que integrarian la experiencia particular, que el concepto de un sistema regido por estas leyes (empíricas) ha de ser totalmente ajeno al entendimiento y no ha de ser posible concebir ni la posibilidad ni aun menos la necesidad de tal conjunto. Sin embargo, la experiencia particular, a la que principios constantes confieren su conexión integral, necesita también semejante conexión sistemática de leyes empíricas, para que sea posible a la facultad de juzgar, comprender lo particular bajo lo general, aunque se trate aún de lo empírico, y continuar así hasta llegar a las leyes empíricas supremas y a las formas de la naturaleza correspondientes a ellas, considerando de este modo el agregado de experiencias particulares como el sistema de las mismas; porque sin esta presuposición no puede tener lugar ninguna conexión legal integral\*, es decir ninguna unidad empírica.

(\*) La posibilidad de la experiencia en general es la posibilidad de conocimientos empíricos como juicios sintéticos. Por consiguiente, no puede ser deducida en forma analítica de percepciones que sólo se comparan (como se cree comúnmente), porque la reunión de dos percepciones distintas en el concepto de un objeto (para conocerlo) es una *synthesis* que tan sólo por principios de la unidad sintética de los fenómenos, es decir por principios que los colocan bajo las categorías, hace posible un conocimiento empírico, o sea la experiencia. Y estos conocimientos empíricos, según lo que necesaria-

Zweckmässigkeit



Esta legalidad en sí misma contingente (según todos los conceptos del entendimiento) que la facultad de juzgar (en su exclusivo beneficio) presume de la naturaleza y presupone en sí misma, es una finalidad formal de la naturaleza que nosotros sencillamente suponemos en ella, con lo cual no se fundamenta ni un conocimiento teórico de la naturaleza ni un principio práctico de la libertad; sin embargo, con ello se da un principio para juzgar e investigar la naturaleza de tal modo que para las experiencias particulares se busquen las leyes generales según las cuales debemos realizarlas a fin de producir aquel enlace sistemático que es necesario para una experiencia conexa integral y que tenemos motivo de suponer a priori.

El concepto derivado originariamente de la facultad de juzgar y peculiar a ésta, es, por lo tanto, el de la naturaleza como arte, en otras palabras el de la técnica de la naturaleza con respecto a sus leyes especiales, concepto que no fundamenta ninguna teoría ni contiene, lo mismo que la lógica, ningún conocimiento

mente tienen en común (a saber aquellas leyes trascendentales de la naturaleza) constituyen una unidad analítica de toda experiencia, pero no aquella unidad sintética de la experiencia como de un sistema, la cual enlaza las leyes empíricas bajo un principio también según lo que tienen de distinto (y donde la variedad de las mismas puede llegar a lo infinito): Lo que, la categoría es con respecto a toda experiencia particular, eso es también la finalidad o la adecuación de la naturaleza (también respecto de sus leyes especiales) a nuestra facultad de juzgar, según la cual ella es representada no sólo como mecánica, sino también como técnica; concepto que si bien no determina la unidad sintética en forma objetiva como lo hace la categoría, empero proporciona subjetivamente principios que sirven de guía a la investigación de la naturaleza.

de los objetos y sus cualidades, sino que únicamente proporciona un principio para proceder de acuerdo a leyes de experiencia que hacen posible la investigación de la naturaleza. Pero con ello, no se agrega al conocimiento de la naturaleza ninguna ley objetiva especial, sino que sólo se fundamenta para la facultad de juzgar una máxima para observar de acuerdo con ella la naturaleza y dar conexión a sus formas por medio de la misma.

A la filosofía, como sistema doctrinal del conocimiento de la naturaleza y como libertad, no se agrega pues con ello ninguna parte nueva; porque la representación de la naturaleza como arte es una mera idea que sirve de principio a nuestra investigación de la misma y con ello sólo al sujeto, para tratar de proporcionar la conexión del sistema al agregado de leyes empíricas, como tales, al atribuir a la naturaleza una referencia a esta nuestra necesidad. En cambio, nuestro concepto de una técnica de la naturaleza, como principio inventivo heurístico en la apreciación de ésta, pertenecerá a la crítica de nuestra facultad de conocimiento que indica el motivo que tenemos para hacernos de aquella tal representación, como así mismo el origen de esta idea y si ella se encuentra en una fuente a priori, como también la extensión y el límite de su uso; en una palabra, un estudio de esta clase pertenecerá como parte al sistema de la crítica de la razón pura, pero no de la filosofía doctrinal.

## III

SOBRE EL SISTEMA DE TODAS LAS FACULTADES  
DEL ESPÍRITU HUMANO

Todas las facultades del espíritu humano sin excepción las podemos reducir a estas tres: la facultad de conocimiento, el sentimiento de placer y de desplacer y la facultad apetitiva. Es cierto que algunos filósofos, que por lo demás merecen todos los elogios por su profundo modo de pensar, han tratado de explicar esta variedad como sólo aparente y de reducir todas las facultades a la sola facultad de conocimiento. Pero es muy fácil demostrar, y desde algún tiempo ya se lo ha comprendido así, que esta tentativa de unificar la variedad de las facultades, aunque emprendida con verdadero espíritu filosófico, es inútil. Porque siempre hay una gran diferencia entre representaciones que, referidas únicamente al objeto y a la unidad de conciencia de las mismas, pertenecen al conocimiento, como también entre aquella relación objetiva en la que, consideradas al mismo tiempo como causa de la realidad de este objeto, son contadas como pertenecientes a la facultad apetitiva, y su relación limitada al sujeto, en la cual por sí mismas constituyen el fundamento para mantener su propia existencia únicamente en aquél y por lo tanto son consideradas en relación con el sentimiento de placer, el cual de todos modos no es ni procura ningún conocimiento aun cuando pueda presuponer algo parecido como principio determinante.

El enlace entre el conocimiento de un objeto y el sentimiento de placer o desplacer provocado por la existencia del mismo, o la determinación de la facultad apetitiva de producirlo, bien puede ser conocido suficientemente por vía empírica; pero como esta conexión no está fundada *a priori* sobre ningún principio, las facultades del espíritu constituyen por consiguiente sólo un *agregado* y no un sistema. Mas se consigue por cierto construir un enlace *a priori* entre el sentimiento de placer y las otras dos facultades, y también, si enlazamos un conocimiento *a priori*, a saber, el concepto racional de la libertad, con la facultad apetitiva, como principio determinante de la misma, se logra encontrar, en esta determinación objetiva, y al mismo tiempo, subjetiva, un sentimiento de placer contenido en la determinación volitiva. Pero de este modo, la facultad de conocimiento no está vinculada a la facultad apetitiva *por medio* del placer o desplacer; porque éstos no anteceden a la facultad apetitiva, sino que o siguen inmediatamente la determinación de esta última o quizá no son otra cosa que la sensación de que la voluntad es determinable por la razón misma, no siendo por lo tanto ningún sentimiento particular o receptividad peculiar que exigiría una categoría especial entre las cualidades del espíritu. Mas como, en el análisis de las facultades espirituales en general, está dado incontestablemente un sentimiento de placer que, siendo independiente de la determinación de la facultad apetitiva, más bien puede ofrecer un principio determinante de la misma, pero como para su enlace en un sistema junto con las

otras dos facultades es imprescindible que este sentimiento de placer, lo mismo que éstas, esté fundado no en principios meramente empíricos, sino también en principios *a priori*, se necesitará, por tanto, también para la idea de una filosofía como sistema, en cuanto ella no está fundada empíricamente, si bien no una doctrina, si una crítica del sentimiento de placer o desplacer.

Mas la *facultad de conocimiento* según conceptos tiene sus principios *a priori* en el entendimiento puro (para su concepto de la naturaleza), la *facultad apetitiva* los tiene en la razón pura (para su concepto de la libertad), y entonces queda entre las peculiaridades espirituales en su conjunto una facultad o predisposición intermedia, a saber, el sentimiento de placer o desplacer, del mismo modo que entre las facultades superiores de conocimientos queda una intermedia, la facultad de juzgar. ¿Qué es más natural sino suponer que la última contenga también principios *a priori* para la primera?

Sin establecer aún nada sobre la posibilidad de este enlace, no se puede empero desconocer aquí que la facultad de juzgar es en cierto modo apropiada para servir al sentimiento de placer como principio determinante o para encontrarlo en aquél, puesto que, si, en la *clasificación de la facultad de conocimiento por conceptos*, el entendimiento y la razón refieren sus representaciones a objetos para obtener conceptos de ellos, la facultad de juzgar se refiere únicamente al sujeto y no produce por sí sola conceptos de objetos. Del mismo modo, si, en la *clasificación general de las*

*facultades espirituales*, tanto la facultad de conocimiento como la facultad apetitiva contienen una referencia *objetiva* de las representaciones, el sentimiento de placer y desplacer en cambio, no es más que la receptividad de una determinación del sujeto, de modo que, si la facultad de juzgar ha de determinar en todas partes algo por sí sola, ello no podría ser otra cosa que el sentimiento de placer, y viceversa, si éste ha de tener en todas partes un principio *a priori*, éste podría hallarse únicamente en la facultad de juzgar.

## IV-

SOBRE LA EXPERIENCIA COMO SISTEMA PARA LA FACULTAD DE JUZGAR

[En la *Crítica de la Razón Pura* hemos visto que la naturaleza entera, como el conjunto de todos los objetos de la experiencia, forma un sistema según leyes trascendentales, a saber, leyes que el entendimiento mismo proporciona *a priori* (a saber, para fenómenos en cuanto ellos, unidos en una conciencia, deben constituir experiencia). Por esta misma causa, también la experiencia, según leyes tanto generales como especiales, siempre que considerada objetivamente ella sea posible del todo (en la idea), debe constituir un sistema de conocimientos espíricos posibles. Porque esto lo exige la unidad de la naturaleza, de acuerdo con un principio de la conexión integral de todo aquello que está contenido en este conjunto de todos los fenómenos. En esta medida, la experiencia en general

debe ser considerada, pues, según leyes trascendentales del entendimiento como sistema y no como simple agregado.

Pero de ello no resulta que la naturaleza sea también según leyes empíricas un sistema concebible para la facultad de conocimiento humano, y que la conexión integral sistemática de sus fenómenos sea posible a los hombres en una experiencia y esta misma, por lo tanto, como un sistema. Porque la variedad y disparidad de las leyes empíricas podría ser tan grande que si bien parcialmente nos fuera posible enlazar percepciones en una experiencia según leyes especiales ocasionalmente descubiertas, nunca nos sería posible reunir estas leyes empíricas mismas en unidad de parentesco bajo un principio común, en el caso de que, como es posible en sí (al menos en cuanto el entendimiento puede resolverlo *a priori*), la variedad y disparidad de estas leyes, como asimismo de sus correspondientes formas naturales, fuera infinitamente grande y nos mostraran en éstas un agregado caótico en bruto y no el más mínimo vestigio de un sistema, aunque este último lo debemos presuponer según leyes trascendentales.

[Unidad de la naturaleza en el tiempo y el espacio y unidad de nuestra posible experiencia es una misma cosa, porque aquella unidad es un conjunto de meros fenómenos (modos de representación) que no puede tener su realidad-objetiva sino en la experiencia, la que como sistema tiene que ser posible aún según leyes empíricas, si nos representamos a aquella (como debemos, pues, hacerlo) como un sistema. Por

lo tanto, es una suposición trascendental subjetivamente necesaria que aquella inquietante disparidad ilimitada de leyes empíricas y heterogeneidad de las formas naturales no correspondan a la naturaleza, sino que por la afinidad de las leyes particulares se preste bajo otras más generales para una experiencia como sistema empírico.]

Este supuesto es el principio trascendental de la facultad de juzgar. Porque ésta no es sólo una facultad de comprender lo particular bajo lo general (cuyo concepto está dado), sino también, viceversa, de hallar lo general para lo particular. [Pero el entendimiento, en su *legislación* trascendental de la naturaleza, hace abstracción de toda la variedad de posibles leyes empíricas; en ella, sólo considera las condiciones de la posibilidad de una experiencia en general de acuerdo a su forma. En el entendimiento no se encuentra, pues, aquel principio de la afinidad de las leyes particulares de la naturaleza.] Sin embargo, la facultad de juzgar —a la que corresponde reunir las leyes especiales, también de acuerdo con lo que dentro de las mismas leyes generales de la naturaleza ellas tienen de distinto, bajo leyes superiores, aunque siempre empíricas—, debe emplear un principio de esta clase como fundamento de su procedimiento; porque, si buscando a tientas entre formas de la naturaleza, ella considerase como enteramente contingente la concordancia de éstas entre sí con relación a leyes comunes empíricas, pero superiores, sería aún más contingente el que *percepciones particulares* conviniere por un accidente afortunado en una ley empí-

rica; mucho más aún que si leyes empíricas variadas se uniesen para formar la unidad sistemática del conocimiento de la naturaleza en una experiencia posible en su *conexión integral*, sin presuponer tal forma en la naturaleza por un principio *a priori*.

*KRV.*  
*A.D.T.*

Todas aquellas fórmulas puestas en circulación: la naturaleza toma el camino más corto —no hace nada en vano, no da saltos en la variedad de las formas (*continuum formarum*)— es rica en clases, pero al mismo tiempo parca en especies, y otras más, no son otra cosa que aquella misma exteriorización trascendental de la facultad de juzgar por prefijarse un principio para la experiencia como sistema y por lo tanto para su propia necesidad. Ni el entendimiento ni la razón pueden fundamentar *a priori* tal ley natural. Porque bien puede comprenderse que la naturaleza se rija en sus leyes meramente formales (por las que llega a ser objeto de la experiencia en general) de acuerdo a nuestro entendimiento, pero en lo que se refiere a las leyes especiales, a su variedad y disparidad, la naturaleza está libre de todas las restricciones de nuestra facultad legislativa de conocimiento, y es una mera presuposición de la facultad de juzgar, a los fines de su propio uso, el elevarse siempre de lo particular empírico a lo general; pero también empírico, para conseguir la conexión de las leyes empíricas, la que establece aquel principio. Tampoco se puede atribuir tal principio en modo alguno a la experiencia, puesto que sólo presuponiéndolo es posible organizar experiencias de una manera sistemática.

## V

## DE LA FACULTAD REFLEXIVA DE JUZGAR

La facultad de juzgar puede ser considerada o como mera facultad de reflexionar sobre una representación dada según determinado principio con el fin de llegar a un concepto que por ella ha sido hecho posible, o como una facultad de determinar, por medio de una representación empírica dada, un concepto básico. En el primer caso, es la *facultad reflexiva de juzgar*, en el segundo la *facultad determinante de juzgar*. Reflexionar es: comparar y reunir representaciones dadas sea con otras, sea con su facultad de conocimiento en relación a un concepto que por ella es posible. La facultad reflexiva de juzgar es aquella que se llama también la facultad de discernimiento (*facultas dijudicandi*).

La *reflexión* (que ocurre también en los animales, aunque sólo de un modo instintivo, a saber, no en relación a un concepto que así podría ser obtenido, sino a una inclinación que así quizá se determinaría) necesita para nosotros tanto de un principio, como de la determinación en la que el concepto del objeto puesto como fundamento prescribe a la facultad de juzgar la regla, y reemplaza así el principio.

El principio de la reflexión sobre objetos dados de la naturaleza es: que para todas las cosas naturales es posible encerrar conceptos empíricamente deter-

minados \*, lo que quiere decir que en sus productos se puede presuponer siempre una forma que es posible según leyes generales y para nosotros cognoscibles. Porque si no pudiéramos presuponer esto y si no basáramos nuestro tratamiento de las representaciones empíricas sobre este principio, toda reflexión se haría únicamente a tientas y a ciegas, por lo tanto, sin una esperanza fundada de encontrar su concordancia con la naturaleza.

En lo referente a los conceptos generales de la naturaleza, entre los cuales un concepto de experien-

(\*) Este principio no tiene a primera vista el aspecto de una proposición sintética y trascendental, sino parece ser más bien tautológico y pertenecer a la mera lógica. Porque ésta enseña cómo se puede comparar una representación dada con otras y hacerse un concepto, extrayendo como una característica para el uso general, lo que ella tiene de común con distintas representaciones. Nada enseña sobre si la naturaleza puede presentar para cada objeto muchos otros más como elementos de comparación que tengan algo en común con él en la forma; al contrario, esta condición de la posible aplicación de la lógica a la naturaleza es un principio de la representación de la naturaleza como sistema para nuestra facultad de juzgar, en el que lo múltiple, clasificado por especies y géneros, permite reducir a conceptos (de mayor o menor generalidad), por medio de la comparación, todas las formas de la naturaleza que se presentan. Y aunque es cierto que ya el entendimiento puro, enseña (pero también por medio de principios sintéticos) a pensar todas las cosas de la naturaleza como contenidas en un sistema trascendental según conceptos *a priori* (las categorías), la facultad de juzgar (reflexiva) que también para las representaciones empíricas busca conceptos, tomándolos de aquellos, tiene además que suponer para este fin que la naturaleza en su ilimitada variedad haya procedido a tal clasificación de las mismas en especies y géneros, que permita a nuestra facultad de juzgar encontrar unanimidad a través de la comparación de las formas de la naturaleza y llegar a conceptos empíricos y a la conexión existente entre éstos, al elevarse a conceptos más generales pero igualmente empíricos, es decir que dicha facultad presupone un sistema de la naturaleza también según leyes empíricas, y ello *a priori*, por consiguiente por medio de un principio trascendental.

cia (sin determinación empírica especial) ante todo es posible, la reflexión tiene ya su índice en el concepto general de una naturaleza, es decir en el entendimiento, y la facultad de juzgar no necesita principio especial de reflexión, sino que la esquematiza *a priori* y aplica estos esquemas a toda síntesis empírica, sin la cual ningún juicio de experiencia sería posible. La facultad de juzgar, en su reflexión, es aquí al mismo tiempo determinante, y su esquematismo trascendental le sirve al mismo tiempo de regla bajo la cual son subsumidas las intuiciones empíricas dadas.

Pero para obtener conceptos que primero deben ser encontrados para intuiciones empíricas dadas y que presuponen una ley especial de la naturaleza de acuerdo con la cual únicamente es posible la experiencia particular, la facultad de juzgar necesita un principio peculiar e igualmente trascendental de su reflexión, y no se la puede volver a remitir a leyes empíricas ya conocidas ni transformar la reflexión en una mera comparación con formas empíricas para las que ya se dispone de conceptos. Porque la cuestión es cómo se podría llegar, por la comparación de las percepciones, a conceptos empíricos de lo que es común a las distintas formas de la naturaleza, si la naturaleza (como es posible pensarlo) hubiera colocado en éstas, a causa de la gran variedad de sus leyes empíricas, una disparidad tan grande que toda comparación, o por lo menos la más amplia, sería incapaz de elaborar entre ellas una unanimidad o jerarquía de especies y géneros. Toda comparación de representaciones empíricas, que tenga por fin conocer en cosas de la na-

naturaleza *leyes empíricas y formas específicas* que a ellas corresponden, pero que merced a esta su comparación *coinciden* también *genéricamente* con otras, ha de presuponer: que la naturaleza haya observado también con respecto a sus leyes empíricas cierta parsimonia adecuada a nuestra facultad de juzgar y una uniformidad concebible para nosotros, y esta presuposición debe anteceder *a priori* a toda comparación como principio de dicha facultad.

La facultad reflexiva de juzgar opera pues con fenómenos dados, para comprenderlos bajo conceptos empíricos de determinadas cosas de la naturaleza, no de un modo esquemático, sino técnico, no como sólo mecánicamente, como un instrumento dirigido por el entendimiento y los sentidos, sino artísticamente, de acuerdo con el principio general, pero al mismo tiempo indeterminado, de un ordenamiento conforme a fin de la naturaleza en un sistema que, por decirlo así, favorece nuestra facultad de juzgar por ser adecuadas sus leyes especiales (de las que el entendimiento nada dice) a la posibilidad de la experiencia como sistema, presuposición sin la cual no podemos esperar orientarnos en el laberinto de la diversidad de posibles leyes especiales. De este modo, la facultad de juzgar misma establece *a priori* la técnica de la naturaleza como principio de su reflexión, sin poder sin embargo explicarla ni determinarla con mayor exactitud, o sin disponer para ello de un principio determinante objetivo de los conceptos generales de la naturaleza (por un conocimiento de las cosas en sí mismas), sino tan sólo para poder reflexionar de algún modo según su

propia ley subjetiva, de acuerdo con sus necesidades, pero al mismo tiempo en concordancia con leyes naturales en general.

El principio de la facultad reflexiva de juzgar, por el cual la naturaleza es concebida como sistema según leyes empíricas, es, sin embargo, tan sólo un principio *para el empleo lógico de esta facultad*, principio trascendental por cierto según su origen, pero sólo para considerar *a priori* la naturaleza como cualificada en un sistema lógico de su diversidad bajo leyes empíricas.

La forma lógica de un sistema consiste sólo en la clasificación de conceptos generales dados (como lo es aquí el de una naturaleza en general) de tal modo que uno piensa lo particular (aquí lo empírico), con su variedad, como contenido bajo lo general según determinado principio. Mas para ello se necesita, cuando se procede empíricamente y se va elevando de lo particular hacia lo general, una *clasificación* de lo múltiple, es decir una comparación entre sí de varias clases, de las cuales cada una se halla bajo determinado concepto, y, cuando aquéllas, según la característica común, estén completas, su comprensión bajo clases superiores (géneros) hasta que se llegue a aquel concepto que incluye el principio de la clasificación entera (y forma el género supremo). Cuando en cambio se parte del concepto general para descender al particular por medio de una clasificación total, esta acción se llama la *especificación* de lo múltiple bajo un concepto dado, puesto que se progresa desde el género supremo hacia los inferiores (sub-

géneros o especies) y de especies a subespecies. La expresión es más exacta cuando en vez de decir (como en el lenguaje común) que se debe especificar lo particular que se halla bajo algo general, se dice más bien que *se especifica el concepto general*, enumerando lo múltiple bajo él. Porque el género (considerado lógicamente) es algo así como la materia o el substrato bruto que la naturaleza, a través de variada determinación, elabora en especies y subespecies particulares, y así se puede decir que *la naturaleza se especifica a sí misma* de acuerdo a determinado principio (o la idea de un sistema) según la analogía del uso de esta palabra por los legistas, cuando hablan de la especificación de ciertas materias brutas\*.

Pero es evidente que la facultad reflexiva de juzgar, de acuerdo a su naturaleza, no podría emprender la tarea de clasificar la naturaleza entera según sus variedades empíricas, sino presupone que la naturaleza misma especifica sus leyes trascendentales según algún principio. Mas este principio no puede ser otro que aquel que nos dice que es adecuado a la facultad de juzgar el encontrar en la infinita diversidad de las cosas, según leyes empíricas posibles, suficiente parentesco de las mismas para comprenderlas bajo conceptos empíricos (clases) y éstos bajo leyes más generales (géneros superiores) y poder llegar así a un sistema empírico de la naturaleza. Del mismo modo que tal clasificación no es un conocimiento común basado en la experiencia, sino uno artístico, la natu-

(\*) También la escuela aristotélica llamaba el género materia, mas la *diferencia* específica, la forma.

raleza, siempre que se la piense como especificándose según tal principio, es considerada también como *arte*, y por lo tanto, la facultad de juzgar forzosamente lleva consigo *a priori* un principio de la *técnica* de la naturaleza, la que de la *nomotética* de la misma, según leyes trascendentales del entendimiento, se diferencia en que ésta puede presentar su principio como ley, mientras aquélla sólo puede hacerlo como presuposición necesaria\*.

Por lo tanto, el principio peculiar de la facultad de juzgar es éste: la naturaleza especifica sus leyes generales en empíricas, de acuerdo con la forma de un sistema lógico para uso de la facultad de juzgar.

[De aquí nace el concepto de una finalidad de la naturaleza, y nace como concepto peculiar de la facultad reflexiva de juzgar, no de la razón; poniéndose la finalidad no en el objeto, sino únicamente en el sujeto, y más exactamente en su mera facultad de reflexionar. Porque conforme a fin llamamos aquello cuya existencia parece presuponer una representación de esta misma cosa; pero las leyes de la naturaleza, que están hechas y se relacionan unas con otras de tal modo como si la facultad de juzgar las hubiera delineado para su propia necesidad, son parecidas a la

(\*) Al margen de este párrafo se halla en el manuscrito la siguiente nota: Podía esperar Timeo delinear un sistema de la naturaleza cuando, al encontrar una piedra que llamaba granito, se hubiera preocupado de si ésta podría ser distinta, según su cualidad interna, de cualquier otra, aunque tuviera el mismo aspecto, y en cambio él, pues, sólo podía esperar encontrar siempre objetos separados, por decirlo así aislados para el entendimiento pero nunca una clase de ellos que podría ser incluida bajo conceptos de especie y género.



posibilidad de las cosas, la cual presupone, como principio de las mismas, una representación de estas cosas. Por consiguiente, dicha facultad, por medio de su principio, piensa una finalidad de la naturaleza en la especificación de sus formas por leyes empíricas.]

Mas, no por ello estas formas mismas son pensadas conformes a fin, sino sólo la relación existente entre ellas y su conveniencia para formar, no obstante su gran variedad, un sistema lógico de conceptos empíricos. Si la naturaleza no nos mostrase otra cosa que esta finalidad lógica, ya tendríamos motivo para admirarla por ello, porque según las leyes generales del entendimiento no sabemos indicar ningún fundamento de la misma; pero de esta admiración difícilmente sería capaz otra persona que no fuera acaso un filósofo trascendental, y hasta éste no sería capaz de designar un caso determinado en que esta finalidad quedase demostrada *in concreto*, sino sólo tendría que pensarla de un modo general.

## VI

### SOBRE LA FINALIDAD DE LAS FORMAS DE LA NATURALEZA COMO OTROS TANTOS SISTEMAS

Por el hecho de que la naturaleza en sus leyes empíricas se especifique a sí misma tal como es necesario para una posible experiencia como sistema de conocimiento empírico, esta forma de la naturaleza contiene una finalidad lógica, a saber, su coincidencia con las condiciones subjetivas de la facultad de juz-

gar con respecto a la posible conexión de conceptos empíricos en el todo de una experiencia. Mas ello no permite deducir nada con respecto a su aptitud para una finalidad real en sus productos, es decir, para producir cosas particulares en la forma de sistemas: porque éstos siempre podrían ser, para la intuición, simples agregados y, sin embargo, posibles según leyes empíricas que están vinculadas a otras en un sistema *de clasificación lógica*, sin que sea permitido suponer para su posibilidad particular y como condición de ésta, un concepto especialmente establecido para ellos y por lo tanto una finalidad de la naturaleza que sería su fundamento. De este modo vemos tierras, piedras, minerales, etc., sin ninguna figura conforme a fin como simples agregados y sin embargo tan emparentados por los caracteres internos y los principios de conocimiento de su posibilidad que bajo leyes empíricas son aptos para la clasificación de las cosas en un sistema de la naturaleza, sin mostrar empero *en ellos mismos* una forma de sistema.

Por lo tanto, entiendo bajo una *finalidad absoluta* de las formas de la naturaleza aquella figura externa o también aquella construcción interna de las mismas que esté hecha de tal manera que en nuestra facultad de juzgar ha de dársele por fundamento de su posibilidad una idea de tales formas. Porque finalidad es una legalidad de lo casual como tal. Con respecto a sus productos como agregados, la naturaleza procede *mecánicamente*, como *mera naturaleza*; pero con respecto a los mismos como sistemas, por ejemplo formaciones de cristales, diversa forma de las flores, o

en la construcción interna de plantas y animales, procede *técnicamente*, es decir al mismo tiempo como *arte*. La diferencia entre estas dos maneras distintas de juzgar los seres naturales la hace únicamente la facultad *reflexiva* del juicio, que muy bien lo puede hacer y quizá también debe admitir como hecho lo que la facultad *determinante* del juicio (bajo principios de la razón) no le concedería en relación a la posibilidad de los objetos mismos y querría ver reducido todo a la manera mecánica de explicación; porque muy bien pueden coexistir ambos procedimientos: que la explicación de un fenómeno, que es un asunto de la razón según principios objetivos, sea *mecánica*, y la regla de la apreciación del mismo objeto, en cambio, según principios subjetivos de la reflexión acerca de él, sea *técnica*.

Aun cuando el principio de la finalidad de la naturaleza, propio de la facultad de juzgar, no va en la especificación de sus leyes generales de ningún modo tan lejos que de él pudiera deducirse la producción de *formas de la naturaleza que sean en sí conformes a fines* (porque aun sin ellas es posible el sistema de la naturaleza según leyes empíricas, único que la facultad de juzgar tenía fundamento para postular) y, ellas simplemente tienen que ser dadas por la experiencia; y desde que tenemos razón de suponer subyacente en la naturaleza un principio de finalidad en sus leyes particulares, sigue siendo *posible* y permitido no obstante, cuando la experiencia nos muestra formas conforme a fin en sus productos, atribuirles al mismo principio sobre el cual la primera puede reposar.

Aunque este mismo principio pueda estar situado en lo supra-sensible y hallarse fuera del círculo de los conocimientos de la naturaleza que son posibles para nosotros, ya hemos ganado algo por el solo hecho de disponer en la facultad de juzgar de un principio trascendental de la finalidad de la naturaleza para la finalidad de las formas naturales que se halla en la experiencia, principio que aun cuando no es suficiente para explicar la posibilidad de tales formas, por lo menos permite aplicar a la naturaleza y su legalidad un concepto tan particular como lo es el de la finalidad, si bien éste no puede ser un concepto objetivo de la naturaleza, sino que meramente ha sido tomado de la referencia subjetiva de la misma a una facultad del espíritu.

## VII

### SOBRE LA TÉCNICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR COMO FUNDAMENTO DE LA IDEA DE UNA TÉCNICA DE LA NATURALEZA

La facultad de juzgar, según se ha mostrado más arriba, es lo que primero hace posible, y hasta necesario, pensar fuera de la necesidad mecánica de la naturaleza también una finalidad en ella, sin cuya presuposición la unidad sistemática en la clasificación integral de formas particulares según leyes empíricas no sería posible. En primer lugar se ha demostrado que aquel principio de la finalidad, puesto que sólo es un principio subjetivo de la clasificación

en la construcción interna de plantas y animales, procede técnicamente, es decir al mismo tiempo como arte. La diferencia entre estas dos maneras distintas de juzgar los seres naturales la hace únicamente la facultad *reflexiva* del juicio, que muy bien lo puede hacer y quizá también debe admitir como hecho lo que la facultad *determinante* del juicio (bajo principios de la razón) no le concedería en relación a la posibilidad de los objetos mismos y querría ver reducido todo a la manera mecánica de explicación; porque muy bien pueden coexistir ambos procedimientos: que la *explicación* de un fenómeno, que es un asunto de la razón según principios objetivos, sea *mecánica*, y la regla de la apreciación del mismo objeto, en cambio, según principios subjetivos de la reflexión acerca de él, sea *técnica*.

Aun cuando el principio de la finalidad de la naturaleza, propio de la facultad de juzgar, no va en la especificación de sus leyes generales de ningún modo tan lejos que de él pudiera deducirse la producción de *formas de la naturaleza que sean en sí conformes a fines* (porque aun sin ellas es posible el sistema de la naturaleza según leyes empíricas, único que la facultad de juzgar tenía fundamento para postular) y, ellas simplemente tienen que ser dadas por la experiencia; y desde que tenemos razón de suponer subyacente en la naturaleza un principio de finalidad en sus leyes particulares, sigue siendo *posible y permitido* no obstante, cuando la experiencia nos muestra formas conforme a fin en sus productos, atribuirles al mismo principio sobre el cual la primera puede reposar.

Aunque este mismo principio pueda estar situado en lo supra-sensible y hallarse fuera del círculo de los conocimientos de la naturaleza que son posibles para nosotros, ya hemos ganado algo por el solo hecho de disponer en la facultad de juzgar de un principio trascendental de la finalidad de la naturaleza para la finalidad de las formas naturales que se halla en la experiencia, principio que aun cuando no es suficiente para explicar la posibilidad de tales formas, por lo menos permite aplicar a la naturaleza y su legalidad un concepto tan particular como lo es el de la finalidad, si bien este no puede ser un concepto objetivo de la naturaleza, sino que meramente ha sido tomado de la referencia subjetiva de la misma a una facultad del espíritu.

## VII

### SOBRE LA TÉCNICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR COMO FUNDAMENTO DE LA IDEA DE UNA TÉCNICA DE LA NATURALEZA

La facultad de juzgar, según se ha mostrado más arriba, es lo que primero hace posible, y hasta necesario, pensar fuera de la necesidad mecánica de la naturaleza también una finalidad en ella, sin cuya presuposición la unidad sistemática en la clasificación integral de formas particulares según leyes empíricas no sería posible. En primer lugar se ha demostrado que aquí principio de la finalidad, puesto que sólo es un principio subjetivo de la clasificación

y especificación de la naturaleza, no determina nada con respecto a las formas de los productos de la naturaleza. De este modo, esta finalidad quedaría sólo en conceptos, y para el uso lógico de la facultad de juzgar en la experiencia se supondría, por un lado, una máxima de la unidad de la naturaleza según sus leyes empíricas a los efectos del empleo de la razón frente a sus objetos, pero por el otro lado no se proporcionaría por esta clase especial de la unidad sistemática, a saber la que está formada según la representación de una finalidad, ninguna clase de objetos en la naturaleza como productos correspondientes a esta su forma. Mas la *causalidad* de la naturaleza con respecto a la forma de sus productos como fines, la llamaría yo la *técnica* de la naturaleza. Ella es opuesta a la *mecánica* de la misma que consiste en su causalidad por el enlace de lo variado sin un concepto que fundamente la clase de su unión, del mismo modo más o menos como ciertos guinches que pueden tener su efecto tendiente a un fin aun sin el fundamento de una idea. Por ejemplo, a un alzaprima, a un plano inclinado los llamaremos máquinas, pero no obras de arte, puesto que si pueden ser usados para ciertos fines, no son, empero, meramente posibles en relación a ellos.

El primer problema que se presenta ahora es: ¿cómo es posible percibir la técnica de la naturaleza en sus productos? El concepto de la finalidad no es de modo alguno un concepto constitutivo de la experiencia ni una determinación de un fenómeno, perteneciente a un concepto empírico del objeto; porque no

es una categoría. En nuestra facultad de juzgar percibimos la finalidad en cuanto ella simplemente reflexiona sobre un objeto dado, sea sobre la intuición empírica del mismo para reducirla a algún concepto (cualquiera que sea), o sea sobre el concepto mismo de la experiencia, para reducir las leyes que contiene a principios comunes. Por lo tanto, la *facultad de juzgar*, esencialmente, es técnica; la naturaleza sólo es representada como técnica en tanto concuerda con aquel procedimiento de la misma y lo hace necesario. Demostraremos en seguida el modo cómo el concepto de la facultad reflexiva de juzgar, que hace posible la percepción interior de una finalidad de las representaciones, puede ser utilizado también para la representación del objeto, como contenido en él\*.

A cada concepto empírico pertenecen tres acciones de la facultad de conocimiento: 1º, la *aprehensión* (*apprehensio*) de lo diverso de la intuición; 2º, la *síntesis*, es decir la unidad sintética de la conciencia de esto diverso en el concepto de un objeto (*apperceptio comprehensiva*); 3º, la *representación* (*exhibitio*) del objeto correspondiente a este concepto en la intuición. Para la primera acción, se necesita la facultad de la imaginación, para la segunda el entendimiento, para la tercera la facultad de juzgar, la cual, cuando se trata de un concepto empírico, sería una facultad de definición o determinación.

Pero como en la mera reflexión sobre una percep-

(\*) Al margen de este párrafo se halla en el manuscrito la siguiente nota: Se dice que insertamos causas finales en las cosas y que, por decir así, no las sacamos de su percepción.

ción no se trata de reflexionar sobre un concepto determinado, sino sólo en general, sobre la regla de una percepción a los efectos del uso del entendimiento como facultad de los conceptos, se ve bien que, en un juicio meramente reflexivo, facultad de la imaginación y entendimiento son considerados en la relación en que deben hallarse uno frente al otro de modo general en la facultad de juzgar, comparativamente con la relación en que se hallan realmente en una percepción dada.

Si entonces en la intuición empírica la forma de un objeto dado es de tal cualidad que la aprehensión de lo diverso contenido en él coincide en la facultad de la imaginación con la *representación* de un concepto del entendimiento (cualquiera que sea el concepto), entonces concuerdan en la mera reflexión entendimiento y facultad de la imaginación mutuamente para la promoción de su tarea, y el objeto es percibido como conforme a fin sólo para la facultad de juzgar y por lo tanto, la finalidad misma es considerada sólo como subjetiva, porque para ello absolutamente ningún concepto determinado del objeto es exigido ni producido por ello y el juicio mismo no es un juicio de conocimiento. Un juicio de esta índole se llama un *juicio estético de la reflexión*.

En cambio, cuando ya están dados conceptos empíricos y leyes empíricas según el mecanismo de la naturaleza y la facultad de juzgar compara tal concepto del entendimiento con la razón y su principio de la posibilidad de un sistema, entonces, si esta forma es hallada en el objeto, la finalidad es *juzgada*

objetivamente y la cosa se llama *finalidad de la naturaleza*, puesto que antes sólo se han juzgado cosas como *formas de la naturaleza* indeterminadamente conformes a fines. El juicio sobre la finalidad objetiva de la naturaleza se llama *teleológico*. Es un *juicio de conocimiento*, pero perteneciente tan sólo a la facultad reflexiva de juzgar no a la facultad de definir o determinar. Porque de un modo general, la técnica de la naturaleza, sea meramente *formal* o *real*, no es más que una relación de las cosas con nuestra facultad de juzgar, en la cual sólo puede ser posible hallar la idea de una finalidad de la naturaleza, la cual sólo con referencia a aquéllas es atribuida a la naturaleza.

## VIII

### SOBRE LA ESTÉTICA DE LA FACULTAD DE ENTENDIMIENTO

La expresión de un *modo estético de representación* es totalmente inequívoca si por ella se entiende la referencia de la representación a un objeto, como fenómeno, para el conocimiento del mismo: porque entonces, la expresión de lo *estético* significa que a una representación de esta clase adhiere necesariamente la forma de la sensibilidad (el modo de ser afectado el sujeto) y que ésta, por consiguiente, sea trasladada de un modo inevitable al objeto (pero sólo como fenómeno). Por ello podía existir una estética trascendental como ciencia perteneciente a la facultad de conocimiento. Pero desde hace tiempo ha llegado

estético => modo de repres que mienta  
le def de una repres al sent  
de placer y disp.

a ser costumbre llamar estético, es decir sensible, un modo de representación, también en el sentido de que con él es mentado la referencia de una representación no a la facultad cognoscitiva, sino al sentimiento de placer y desplacer. Aunque acostumbramos llamar a este sentimiento (de acuerdo a este nombre) también una disposición (modificación de nuestro estado), porque carecemos de otra expresión, no es, sin embargo, una disposición objetiva cuya determinación se necesitaría para el conocimiento de un objeto (porque contemplar algo, o conocerlo de otro modo, con placer no es mera referencia de la representación al objeto, sino una receptividad del sujeto), sino una disposición que no contribuye nada al conocimiento de los objetos. Por ello mismo, porque todas las determinaciones del sentimiento tienen sólo significación subjetiva, no puede haber una estética del sentimiento como ciencia, tal como hay por ejemplo una estética de la facultad de conocimiento. Queda, por lo tanto, siempre cierta inevitable ambigüedad en la expresión de un modo estético de representación, si por él se entiende, ya el que engendra el sentimiento del placer y desplacer, ya el que sólo se refiere a la facultad cognoscitiva en cuanto en ella encontramos intuición sensible, que nos permite conocer los objetos sólo como fenómenos.

Esta ambigüedad sin embargo, puede ser eliminada si no se emplea la expresión: estético, ni para la intuición, ni aun menos para las representaciones del entendimiento, sino únicamente para los actos de la facultad del juicio. La expresión juicio estético, si se

quisiera emplearla para la determinación objetiva sería tan evidentemente contradictoria, que ella de por sí, ofrece suficiente garantía contra falsas interpretaciones. Porque mientras las intuiciones pueden ser sensibles, el juzgar de todos modos sólo pertenece al entendimiento (tomado en el sentido más amplio), y juzgar estética o sensiblemente, en cuanto ello debe ser conocimiento de un objeto, es una contradicción si la sensibilidad se inmiscuye en la tarea del entendimiento y da (por medio de un *vitium subreptionis*) una dirección falsa al entendimiento; el juicio objetivo, al contrario, es enunciado siempre por el entendimiento y por lo tanto no puede ser llamado estético. Por ello, nuestra estética trascendental de la facultad de conocimiento ha podido hablar de intuiciones sensibles, pero en ninguna parte de juicios estéticos, porque en vista de que ella sólo tiene que ver con juicios de conocimiento que determinan el objeto, sus juicios, en su totalidad, tienen que ser lógicos. Al usar el nombre de juicio estético respecto a un objeto, se indica pues de inmediato que, aunque una representación dada es referida a un objeto, en el juicio no se entiende la determinación del objeto, sino del sujeto y de su sentimiento. Porque en la facultad de juzgar, entendimiento e imaginación son considerados en relación mutua, y ésta puede ser primeramente tomada en cuenta como perteneciente al conocimiento (como sucedió en el esquematismo trascendental de la facultad de juzgar); pero esta misma relación entre dos facultades de conocimiento también puede ser considerada sólo subjetivamente, en cuanto una favorece

o estorba a la otra en una misma representación; afectando con ello el *estado anímico*, y por lo tanto como una relación que puede ser sensible (un caso que no tiene lugar en el uso aislado de ninguna otra facultad de conocimiento). Si bien esta sensación no es representación sensible de un objeto, ella puede, sin embargo, por estar ligada subjetivamente por medio de la facultad de juzgar con la sensibilización de los conceptos del entendimiento, ser incluida en la sensibilidad como representación sensible del estado del sujeto, afectado por un acto de aquella facultad, y un juicio puede ser llamado estético, es decir sensible (según el efecto subjetivo, no según el principio de determinación), aunque el juzgar (a saber, objetivamente) es un acto del entendimiento (como una facultad superior de conocimiento en general) y no de la sensibilidad.

Cada juicio de determinación es *lógico* porque el predicado del mismo es un concepto objetivo dado. Pero un juicio meramente *reflexivo* sobre un objeto singular dado *puede ser estético* si (sin considerar en la comparación del mismo con otros) la facultad del juicio, que no dispone de ningún concepto para la intuición dada, reúne la imaginación (tan sólo en la aprehensión del mismo) con el entendimiento (en la presentación de un concepto en general) y percibe una relación de ambas facultades de conocimiento, la que de un modo general constituye la condición subjetiva, meramente susceptible de hacerse sentir del uso objetivo del juicio (a saber, la concordancia de aquellas dos facultades entre sí). Pero también es

posible un juicio estético de los sentidos, a saber cuando el predicado del juicio *no puede ser* ningún concepto de un objeto por no pertenecer de ningún modo a la facultad de conocimiento, por ejemplo, el vino es agradable, porque entonces el predicado expresa la referencia inmediata de una representación al sentimiento de placer y no a la facultad de conocimiento.

En general puede ser considerado, pues, como un juicio estético, aquel juicio cuyo predicado (aun cuando puede contener las condiciones subjetivas para un conocimiento en general) no puede ser nunca conocimiento (concepto de un objeto). En un juicio de esta clase, el principio determinante es la sensación. Empero, hay una sola de las llamadas sensaciones que nunca puede llegar a ser concepto de un objeto; y ella es el sentimiento de placer y desplacer. Esta es únicamente subjetiva, mientras toda otra sensación puede ser empleada para el conocimiento. Por lo tanto, un juicio estético es aquel cuyo principio determinante está en una sensación unida inmediatamente con el sentimiento de placer y desplacer. En el juicio estético de la sensibilidad, el principio determinante es aquella sensación que es producida directamente por la intuición empírica del objeto; mas en el juicio reflexivo estético es la que el juego armónico de ambas facultades cognoscitivas de la facultad de juzgar, imaginación y entendimiento, produce en el sujeto, en cuanto en la representación dada la facultad de aprehensión de la una y la facultad de presentación de la otra se favorecen mutuamente, relación que en un caso de esta índole provoca por esta simple forma

una sensación que constituye el principio determinante de un juicio, el que por ello se llama estético y está ligado como finalidad subjetiva (sin concepto) con el sentimiento de placer.

El juicio estético de la sensibilidad contiene finalidad material, el juicio estético reflexivo, en cambio, finalidad formal. Pero como el primero no se refiere de ningún modo a la facultad de conocimiento, sino directamente por medio de los sentidos al sentimiento de placer, sólo el último ha de ser considerado como fundado sobre principios peculiares de la facultad de juzgar. Porque cuando la reflexión sobre una representación dada precede al sentimiento de placer (como principio determinante del juicio), la finalidad subjetiva es *pensada* antes de que sea *sentida* en su efecto, y el juicio estético pertenece por lo tanto, según sus principios, a la facultad superior de conocimiento y en verdad a la facultad de juzgar, bajo cuyas condiciones subjetivas y al mismo tiempo generales la representación del objeto es subsumida. Pero como una condición meramente subjetiva de un juicio no permite un concepto determinado de su principio determinante, éste sólo puede ser dado en el sentimiento de placer, mas de tal modo que el juicio estético es siempre un juicio reflexivo; mientras en cambio uno que no presupone ninguna comparación de la representación con las facultades cognoscitivas que operan unidas en la facultad de juzgar, es un juicio estético de la sensibilidad que refiere una representación dada también (pero no por medio de dicha facultad y su principio) al sentimiento de placer. El índice para

decidir sobre esta diferencia sólo puede ser indicado en el tratado mismo, y consiste en la pretensión del juicio de tener validez y necesidad universales; porque si el juicio estético en sí las implica, pretende también que su principio determinante debe residir *no meramente en el sentimiento* de placer y desplacer por sí solo, sino *al mismo tiempo en una regla* de las facultades superiores de conocimiento, y aquí particularmente en la de juzgar, la cual, por lo tanto, respecto de las condiciones de la reflexión es legislativa *a priori* y demuestra *autonomía*; pero esta autonomía no es (como la del entendimiento respecto de las leyes teóricas de la naturaleza, o de la razón en leyes prácticas de la libertad) válida objetivamente, esto es, mediante conceptos de cosas o acciones posibles, sino sólo subjetivamente para el juicio por sentimiento, el que, si puede pretender validez universal, demuestra su origen basado en principios *a priori*. Esta legislación debería llamarse propiamente *heautonomía*, puesto que la facultad de juzgar da la ley no a la naturaleza ni a la libertad, sino sólo a sí misma y no es una facultad de producir conceptos de objetos, sino sólo la de comparar casos que se presentan con los que le son dados ulteriormente, y de indicar *a priori* las condiciones subjetivas de este enlace.

Ello mismo permite comprender por qué la facultad de juzgar en un acto que ejercita por sí sola (sin un concepto del objeto como fundamento) como mera facultad reflexiva, en lugar de establecer una relación de la representación dada con su propia regla, con conciencia de la misma, refiere directamente sólo la



reflexión a una sensación que, como todas las sensaciones, está acompañada siempre de placer o displacer (lo que no ocurre con ninguna otra facultad superior de conocimiento); es porque la regla misma es sólo subjetiva y la concordancia con la misma sólo puede ser conocida en lo que igualmente sólo expresa referencia al sujeto, a saber la sensación, como índice y principio determinante del juicio; por lo cual éste se llama también estético, y por consiguiente todos nuestros juicios se pueden dividir, según el orden de las facultades superiores de conocimiento, en juicios *teóricos, estéticos y prácticos*, entendiéndose por estéticos sólo los juicios reflexivos, únicos que se relacionan con un principio de la facultad de juzgar como facultad superior de conocimiento, mientras los juicios estéticos de la sensibilidad sólo se atienen directamente a la relación de las representaciones con el sentido interno, en cuanto éste es sentimiento.

### Observación

Aquí se presenta la primordial necesidad de ilustrar la explicación del placer como representación sensible de la *perfección* de un objeto. Según esta explicación, un juicio estético de la sensibilidad o de la reflexión sería siempre un juicio de conocimiento del objeto; porque la perfección es una determinación que presupone un concepto del objeto, por lo que consiguientemente el juicio que atribuye perfección al objeto, no es diferenciado de ningún modo de otros juicios lógicos, a no ser, como se pretende, por la confusión que adhiere al concepto del objeto de tal

noción (noción a la que se osa llamar sensibilidad), pero la cual de ningún modo puede importar una diferencia específica de los juicios. Porque de lo contrario, una cantidad infinita no sólo de juicios del entendimiento, sino hasta de juicios de la razón tendrían que ser llamados estéticos, porque en ellos un objeto es determinado por un concepto que es confuso como por ejemplo los juicios sobre justicia e injusticia; porque cuán pocos hombres (incluso filósofos) tienen una idea clara de lo que es justicia \*.

Representación sensible de la perfección es una contradicción expresa, y si la concordancia de lo diverso en lo uno debe ser llamada perfección, ella tiene que ser representada por un concepto, pues de otro modo no puede llevar el nombre de perfección. Si se quiere que placer y displacer no sean otra cosa

(\*) De un modo general se puede decir que por una cualidad, que por el solo aumento o la disminución de su grado pasa a otra, las cosas nunca deben ser consideradas como *específicamente distintas*. Lo que ahora en la diferencia de la claridad y confusión de los conceptos importa, es únicamente el grado de la conciencia de las características, de acuerdo a la medida de la atención que se dirige sobre ellas, y por lo tanto bajo este aspecto un modo de representación no específicamente distinto de otro. Pero intuición y concepto se diferencian entre sí específicamente; porque entre ellos no hay transición, crezca o disminuya como quiera la conciencia de ambos o de las características de los mismos. Porque la máxima imprecisión de un modo de representación por medio de conceptos (como por ejemplo de la justicia), siempre deja subsistir en el entendimiento la diferencia específica de los últimos con respecto a su origen, y la máxima claridad de la intuición no la acerca en lo más mínimo a los primeros, porque el último modo de representación reside en la sensibilidad. La claridad lógica se diferencia también enormemente de la estética, y esta última tiene lugar aun cuando no nos presentemos de ningún modo el objeto por medio de conceptos, es decir, en objetos que la representación, como intuición, es sensible.

que conocimientos de las cosas por medio del entendimiento (el que sólo carecería de conciencia de sus conceptos) y que sólo nos parezcan ser meras sensaciones, entonces habría que llamar el acto de juzgar las cosas mediante los mismos no estético (sensible), sino siempre intelectual, y los sentidos no serían en el fondo otra cosa que un entendimiento que juzga (aunque sin suficiente conciencia de sus propios actos); en tal caso el modo estético de representación no sería específicamente distinto del lógico, y así esta diferencia de designación sería completamente inútil, puesto que es imposible trazar de un modo seguro la línea divisoria entre ambos. (Esto sin mencionar nada de este modo místico de representación de las cosas del mundo que no admite como sensible ninguna intuición que en general difiera de los conceptos, quedando entonces para el primer modo nada más que un entendimiento intuitivo.)

Aun podría preguntarse: ¿no significa nuestro concepto de una finalidad de la naturaleza lo mismo que expresa el concepto de *perfección*, y no es, por lo tanto, la conciencia empírica de la finalidad subjetiva o el sentimiento de placer producido por ciertos objetos, la intuición sensible de una perfección, como algunos quieren ver explicado de un modo general el placer?

Contesto: *perfección*, como mera integridad de lo múltiple, en cuanto reunido forma una unidad, es un concepto ontológico que coincide con el de la totalidad (*Allheit*) de un compuesto (por medio de la coordinación de lo diverso, en un agregado) o al mismo tiempo con el de la subordinación de la misma como

principios y conclusiones en una serie, y que no tiene que ver lo más mínimo con el sentimiento de placer y desplacer. La perfección de una cosa en la referencia de su diversidad a un concepto de la misma es sólo formal. Pero si hablo de *una* perfección (de las cuales en una cosa puede haber muchas bajo el mismo concepto de la misma), hay en el fondo siempre el concepto de algo que constituye un fin, concepto al que se aplica aquel otro ontológico de la concordancia de lo diverso en lo uno. Pero este fin no tiene que ser siempre un fin práctico que presupone o incluye un placer provocado por la existencia del objeto, sino que él puede pertenecer también a la técnica, y por lo tanto se refiere meramente a la posibilidad de las cosas y es la *legalidad*, en él, *de un enlace, casual en sí, de lo múltiple*. Sirva como ejemplo la finalidad que en un hexágono regular se piensa como necesaria en su posibilidad, aun siendo puramente casual que seis líneas iguales se encuentren en un plano precisamente con ángulos iguales; porque este enlace legal presupone un concepto que como principio lo hace posible. Una finalidad objetiva de esta índole, observada en cosas de la naturaleza (principalmente en seres organizados), es pensada como objetiva y material y lleva consigo forzosamente el concepto de un fin (sea real o atribuido) de la naturaleza, en relación al cual atribuimos también perfección a las cosas; el juicio sobre aquélla se llama teleológico y no lleva consigo ningún sentimiento de placer, ya que éste, de un modo general, no debe ser buscado en el juicio sobre el mero enlace causal.

En términos generales, pues, el concepto de la perfección como finalidad objetiva nada tiene que ver con el sentimiento de placer, ni tampoco este con aquél. Para juzgar de la primera se necesita forzosamente un concepto del objeto, para juzgar, en cambio, por medio del segundo, este concepto no es de ningún modo necesario y la mera intuición empírica puede proporcionar este placer. En cambio, la representación de una finalidad subjetiva de un objeto llega hasta coincidir con el sentimiento de placer (sin que para ello sea necesario un concepto abstraído de una relación de finalidad), y entre ambas conformidades a fin hay un abismo muy grande. Porque para saber si lo que es subjetivamente conforme a fin, lo es también objetivamente, se necesita una investigación en la mayoría de los casos extensa, no sólo por parte de la filosofía práctica, sino también de la técnica, sea de la naturaleza o del arte, esto es, para encontrar perfección en una cosa, se necesita razón, para encontrar agrado, se necesita mera sensibilidad, para hallar en ella belleza, no se necesita más que mera reflexión (sin ningún concepto) sobre una representación dada.

La facultad estética reflexiva juzga, pues, sólo sobre finalidad subjetiva (no sobre perfección) del objeto, y se trata ahora de saber si lo hace sólo por medio del placer o desplacer que se siente, o aquella finalidad se presenta al juzgar incluso sobre los mismos, de modo que el juicio, al mismo tiempo establezca que con la representación del objeto tiene que estar unido placer o desplacer.

Esta cuestión, como ya dijimos más arriba, no se puede aún resolver aquí del todo. De la exposición de esta clase de juicios, en la obra misma, ha de resultar, ante todo, si ellos llevan consigo una generalidad o necesidad que los califica *a priori* para su deducción de un principio determinante. En este caso, el juicio determinaría mediante la facultad de conocimiento (principalmente la del juicio) *a priori* algo por la sensación de placer o desplacer, pero al mismo tiempo también sobre la generalidad de la regla para enlazar dicha sensación con una representación dada. Por el contrario, en caso de no contener el juicio nada más que la relación de la representación con el sentimiento (sin intervención de un principio de conocimiento), como ocurre en el juicio estético de la sensibilidad (que no es ni un juicio de conocimiento, ni uno de reflexión), todos los juicios estéticos pertenecerían a una disciplina meramente empírica.

Previamente puede consignarse que del conocimiento no hay transición, *por medio de conceptos* de objetos, al sentimiento de placer o desplacer (en cuanto aquéllos deben estar en relación con éste) y que por lo tanto no se puede esperar determinar *a priori* el influjo que una representación dada ejerce sobre el espíritu, del mismo modo que antes, en la *Crítica de la Razón Práctica*, hicimos notar como una ley contenida, y *a priori*, en nuestros juicios morales, que la representación de una legalidad universal del querer debía al mismo tiempo determinar la voluntad y por ello también despertar el sentimiento de respeto, pero no obstante sin poder deducir este sentimiento de con-

ceptos. Del mismo modo, el juicio estético reflexivo, al ser analizado, nos presentará el concepto, contenido en él y basado sobre un principio *a priori*, de la finalidad formal, pero subjetiva de los objetos, concepto que en el fondo es una misma cosa con el sentimiento de placer, pero que no puede ser deducido de ningún concepto, aunque de un modo general, la facultad representativa se refiere a la posibilidad de tales conceptos cuando ella, en la reflexión sobre un objeto, afecta al espíritu.

Una explicación de este sentimiento, considerado de un modo general, *sin tener en cuenta si lo acompaña la sensación, o la reflexión, o la determinación volitiva*, ha de ser trascendental \*. Puede ser formu-

(\*) Es conveniente ensayar una definición trascendental de conceptos que se necesitan como principios empíricos, cuando hay motivo para suponer que tienen parentesco con la pura facultad de conocimiento *a priori*. Se procede entonces como el matemático que facilita mucho la solución de sus problemas dejando sin determinar los datos empíricos de los mismos y comprendiendo la mera síntesis de los mismos bajo las expresiones de la aritmética pura. Contra tal explicación de la facultad apetitiva (*Crítica de la Razón Práctica*, Prólogo, pág. ...), se me ha hecho la objeción de que no podría ser definida como la facultad de ser, por medio de sus representaciones, la causa de la realidad de los objetos de estas representaciones, porque meros deseos serían también apetitos de los cuales, sin embargo, uno mismo admite que no pueden producir sus objetos. Pero ello demuestra tan sólo que existen también determinaciones de la facultad apetitiva, en las cuales ésta está en contradicción consigo misma: fenómeno curioso, por cierto, para la psicología empírica (como lo puede ser para la lógica la comprobación de la influencia que los prejuicios tienen sobre el entendimiento), pero que no debe influir sobre la definición de la facultad apetitiva considerada objetivamente, es decir en lo que ella es en sí antes de ser desviada de su determinación por un motivo cualquiera. En efecto, el hombre puede apetecer del modo más vivo y constante una cosa que, sin embargo, está convencido que no puede lograr o aun de que es del todo imposible: por ejemplo desear que lo acontecido no haya acor-

lada así: *placer* es un estado del espíritu en que una representación concuerda consigo misma como fundamento o para conservar simplemente este mismo estado (pues el estado de las facultades del espíritu, apoyándose mutuamente en una representación, se conserva a sí mismo) o para producir su objeto. En el primer caso, el juicio sobre la representación dada es un juicio estético-reflexivo. En cambio, en el último caso, es un juicio estético-patológico o estético-práctico. Se ve aquí fácilmente que *placer* y *desplacer*, puesto que no son modos de conocimiento, no pue-

tecido, apetecer ansiosamente que un tiempo molesto transcurra más ligero, etc. Para la moral también es un artículo importante prevenir expresamente contra tales apetitos vanos y fantásticos que frecuentemente son alimentados por novelas, a veces también por representaciones místicas, parecidas a aquellas, de perfecciones sobrehumanas y de beatitud fanática. Pero aun el efecto que tales apetitos y ansias vanas, que dilatan y marchitan el corazón, tienen sobre el espíritu, su languidecer por agotamiento de sus fuerzas, demuestra suficientemente que de hecho éstas son sometidas repetidamente a una tensión por medio de representaciones para dar realidad a su objeto, pero que otras tantas veces hacen que el espíritu torne a hundirse en la conciencia de su impotencia. Para la antropología también es una tarea no desprovista de importancia la de investigar por qué la naturaleza nos ha dotado para un gasto tan infructuoso de fuerzas como lo son vanos deseos y ansias (que por cierto juegan un papel grande en la vida humana). A mí, la naturaleza me parece haber procedido sabiamente aquí, como en todos los otros aspectos. Porque si hasta que no nos hayamos asegurado de la suficiencia de nuestra facultad para producir el objeto, no nos decidiera la representación del mismo a hacer uso de nuestra fuerza, ésta quedaría sin emplear en la mayoría de los casos. Porque por lo común, sólo llegamos a conocer nuestras fuerzas cuando las ensayamos. La naturaleza ha vinculado pues la determinación de la fuerza con la representación del objeto aún antes de que conociéramos nuestra capacidad, la que, a menudo, ante todo es producida precisamente por este afán que al comienzo aparecía al espíritu mismo como un vano deseo. Ahora incumbe a la sabiduría fijar límites a este instinto, pero ella nunca logrará extirparlo o nunca ni siquiera lo pretenderá.

den ser explicados por sí mismos de ningún modo, y quieren ser sentidos, no conocidos; que, por lo tanto, sólo se les puede explicar escasamente por el influjo que, por medio de este sentimiento, una representación ejerce sobre la actividad de las facultades del espíritu.

## IX

## SOBRE EL JUICIO TELEOLÓGICO

*Apreciación*

Entendí por una técnica formal de la naturaleza la finalidad de la misma en la intuición; pero por la técnica *real* entiendo su finalidad según conceptos. La primera da a la facultad de juzgar formas conforme a fines, es decir la forma en cuya representación la imaginación y el entendimiento concuerdan por sí mismos mutuamente para la posibilidad de un concepto. La segunda significa el concepto de las cosas como fines de la naturaleza, esto es, como cosas cuya posibilidad intrínseca presupone un fin, por lo tanto un concepto que como condición está en la base de la causalidad de su producción.

La facultad misma de juzgar puede indicar y construir *a priori* formas conformes a fines de la intuición, siempre que las invente para la aprehensión de modo tal que convengan a la presentación de un concepto. Pero fines, esto es representaciones que ellas mismas son consideradas como condiciones de la causalidad de sus objetos (como efectos), tienen que ser dados, de un modo general, desde alguna parte antes

que la facultad de juzgar se ocupe de las condiciones de lo diverso, para coincidir con ellas y, cuando han de ser fines de la naturaleza, es necesario que ciertas cosas de ésta puedan ser consideradas como si fueran productos de una causa cuya causalidad sólo podría ser determinada por una *representación* del objeto. Pero ahora no podemos determinar *a priori* cómo y de cuántas maneras diferentes las cosas son posibles por sus causas, pues para ello se necesitan leyes de experiencia.

El juicio sobre la finalidad en cosas de la naturaleza, la que es considerada como un principio de la posibilidad de las mismas (como fines de la naturaleza), se llama un *juicio teleológico*. Mas, aun cuando los juicios estéticos mismos no son posibles *a priori*, están dados, no obstante en la necesaria idea de una experiencia como sistema, principios *a priori* que contienen el concepto de una finalidad formal de la naturaleza para nuestra facultad de juzgar, de suerte que surge *a priori* la posibilidad de juicios estéticos de la reflexión como tales, que están fundados sobre principios *a priori*. La naturaleza concuerda forzosamente no sólo, respecto de sus leyes trascendentales, con nuestro *entendimiento*, sino también en sus leyes empíricas con la facultad de juzgar y su poder de presentación de las mismas en una aprehensión empírica de sus formas por la imaginación, y ello por cierto al solo efecto de la experiencia, y en este caso su finalidad formal respecto de esta última concordancia (con la facultad de juzga) puede ser demostrada aun como necesaria. Pero ahora como objeto de un juicio teleo-

lógico, la naturaleza debe ser pensada además como concordante en su causalidad con la razón, de acuerdo al concepto que ésta se forja de un fin; esto es más de lo que se puede exigir a la sola facultad de juzgar, la cual en efecto puede contener principios propios *a priori* para la forma de la intuición, pero no para los conceptos de la producción de las cosas. El concepto de un fin real de la naturaleza yace, pues, del todo allende el dominio de la facultad de juzgar, si se lo toma separadamente, y como ésta, en su calidad de capacidad aislada de conocimiento sólo considera dos facultades, imaginación y entendimiento, relacionadas en una representación anterior a todo concepto y percibe por ello en la aprehensión del objeto (por medio de la imaginación) su finalidad subjetiva para las facultades de conocimiento, será necesario que ella en la finalidad teleológica de las cosas, como fines de la naturaleza, finalidad que sólo puede ser representada por medio de conceptos, establezca una relación del entendimiento con la razón (que no es necesaria del todo para la experiencia) para hacer representables las cosas como fines de la naturaleza.

El juicio estético de las formas de la naturaleza, sin poner por fundamento un concepto del objeto, podía, en la aprehensión meramente empírica de la intuición, encontrar conformes a fines ciertos objetos de la naturaleza que se presentan, a saber, sólo refiriéndolos a las condiciones subjetivas de la facultad de juzgar. El juicio estético no exigía pues ningún concepto del objeto ni tampoco lo producía: por lo cual no los declaraba *fines de la naturaleza*, en un juicio

objetivo, sino sólo conformes a fines para la facultad representativa en sentido subjetivo, finalidad de las formas que se puede llamar figurativa o *especiosa*, como también la técnica de la naturaleza, respecto de ella, puede ser llamada del mismo modo (*technica speciosa*).

El juicio teleológico, en cambio, presupone un concepto del objeto y juzga sobre la posibilidad del mismo de acuerdo a una ley del enlace de causas y efectos. Esta técnica de la naturaleza podría, pues, ser llamada *plástica*, si no se hubiera puesto en *boga esta palabra* con un significado más general, a saber tanto para la belleza natural como para las intenciones de la naturaleza, por cuyo motivo, si se quiere, podría ser llamada la técnica orgánica de la misma, expresión en que el concepto de finalidad designa no sólo el modo de representación, sino también la posibilidad de las cosas mismas.

Lo más esencial y primordial para este apartado ha de ser, empero, la prueba de que el concepto de las *causas finales* en la naturaleza, que separa el juicio teleológico acerca de las mismas del que se hace según leyes mecánicas generales, es un concepto perteneciente sólo a la facultad de juzgar y no al entendimiento o la razón, es decir que, puesto que el concepto de los fines de la naturaleza podría ser empleado también en sentido objetivo como *intención de la naturaleza*, tal uso, razonante ya, no está fundado de ningún modo en la experiencia, la que bien puede presentar fines, pero no demostrar con nada que éstos sean al mismo tiempo intenciones, pues lo que en ellos se en-

cuentra como perteneciente a la teleología, contiene únicamente la referencia de sus objetos a la facultad de juzgar y más concretamente a un principio de la misma por el cual ella legisla para sí misma (no para la naturaleza), a saber como facultad reflexiva de juzgar.

El concepto de los fines y de la finalidad es, por cierto, un concepto de la razón por cuanto se le atribuye a ella el fundamento de la posibilidad de un objeto. Mas la finalidad de la naturaleza, o aun el concepto de cosas como fines de la naturaleza, pone a la razón como causa en una relación con tales cosas en la cual por ninguna experiencia la conocemos como causa de su posibilidad. Porque sólo en *productos del arte* podemos darnos cuenta de la causalidad de la razón por objetos que por eso se llaman con fines o fines, y llamar, en consideración a ellos, técnica a la razón es adecuado a la experiencia de la causalidad de nuestra propia facultad. Mas representarse la naturaleza, igual que una razón, como técnica (y atribuir así a la naturaleza finalidad y hasta fines), es un concepto particular que no podemos encontrar en la experiencia y que sólo pone la facultad de juzgar en su reflexión sobre objetos para organizar, de acuerdo con su indicación, la experiencia según leyes especiales, a saber las de la posibilidad de un sistema.

Porque se puede considerar toda finalidad de la naturaleza o como *natural* (*forma finalis naturæ spontanea*) o como *intencional* (*intentionalis*). La mera experiencia sólo autoriza para el primer modo de representación; el segundo es un modo de explicación

hipotético que se agrega a aquel concepto de las cosas como fines de la naturaleza. El primer concepto de cosas como fines de la naturaleza pertenece originariamente a la facultad *reflexiva* de juzgar (aunque no a la estética reflexiva, sino a la lógica reflexiva), el segundo a la facultad de juzgar *determinativa*. Para el primero, también se requiere razón, pero únicamente a los efectos de una experiencia que debe organizarse según principios (por lo tanto en su uso *inmanente*), mas para el segundo una razón que se remonta a lo infinito (en el uso trascendente).

Podemos y debemos empeñarnos en investigar la naturaleza, en cuanto esté en nuestro poder, en su nexo causal de acuerdo con leyes meramente mecánicas de la misma en la experiencia: porque en ellas residen los verdaderos fundamentos físicos de explicación, cuya conexión constituye el conocimiento científico de la naturaleza por la razón. Mas entre los productos de la naturaleza encontramos especies particulares y muy difundidas que contienen en sí mismas una conexión de las causas operantes, de modo que a ella tenemos que dar por fundamento el concepto de un fin cuando también queremos hacer experiencia, esto es, observación de acuerdo con un principio adecuado a su posibilidad intrínseca. Si quisiéramos juzgar su forma y la posibilidad de la misma sólo según leyes mecánicas en las que la idea del efecto no debe ser tomada como fundamento de la posibilidad de su causa, sino a la inversa, sería imposible obtener de la forma específica de estas cosas de la naturaleza, siquiera un concepto de experiencia que nos autorizase a llegar por

la disposición interna de las mismas como causa al efecto, porque las partes de estas máquinas son causa del efecto que en ellas se hace visible, no en cuanto cada una de estas partes de por sí, sino solamente porque todas juntas tienen un fundamento común de su posibilidad. Como es enteramente contrario a la naturaleza de causas físico-mecánicas que el todo sea la causa de la posibilidad de la causalidad de las partes, y más bien necesario que éstas sean dadas con anterioridad para concebir por medio de ellas la posibilidad de un todo; como además es una mera idea la representación particular de un todo que preceda la posibilidad de las partes, y esa idea, cuando es considerada como fundamento de la causalidad, se llama fin, entonces es evidente que, si existen tales productos de la naturaleza, es imposible descubrir también en la experiencia su cualidad y la causa de ésta (y aun menos explicarla por la razón) sin representarse su forma y causalidad, como determinadas según un principio de los fines.

Ahora es claro, que en tales casos, el concepto de una finalidad objetiva de la naturaleza sirve meramente a los efectos de la reflexión sobre el objeto, no para la determinación del objeto por medio del concepto de un fin y que el juicio teleológico sobre la posibilidad intrínseca de un producto de la naturaleza es sólo un juicio reflexivo, no uno de determinación. Al decir, por ejemplo, que el cristalino en el ojo tiene el fin de efectuar, por medio de una segunda refracción de los rayos luminosos, la reunión en un punto de la retina del ojo, de los rayos que emanan de otro

punto de la misma, sólo se dice que la representación de un fin en la causalidad de la naturaleza, en la producción del ojo es pensada porque tal idea sirve de principio para orientar la investigación del ojo en lo referente al mencionado aspecto, como también en función de los medios que se pueden arbitrar para secundar aquel efecto. Con ello, no se atribuye todavía a la naturaleza una causa que opera según la representación de fines, es decir *intencionalmente*, lo que sería un juicio teleológico de determinación y, como tal, trascendente porque pone en movimiento una causalidad que yace allende los límites de la naturaleza.

El concepto de los fines de la naturaleza es, pues, sólo un concepto de la facultad reflexiva de juzgar en vista a su propio uso, para indagar el nexo causal en objetos de la experiencia. Por el empleo de un principio teleológico de explicación de la posibilidad intrínseca de ciertas formas de la naturaleza se deja sin determinar si la finalidad de la misma es *intencional o no intencional*. Aquel juicio que afirmaría una de las dos cosas, ya no sería más meramente reflexivo, sino determinativo, y el concepto de un fin de la naturaleza ya no sería tampoco un mero *concepto de la facultad de juzgar* para el uso inmanente (de la experiencia), sino que estaría vinculado a un *concepto de la razón* por una causa colocada por encima de la naturaleza y operante intencionalmente, concepto cuyo uso es trascendente, sea que en este caso se juzgue afirmativa o también negativamente.



## X

SOBRE LA INDAGACIÓN DE UN PRINCIPIO DE  
LA FACULTAD TÉCNICA DE JUZGAR

Cuando sólo se trata de encontrar el principio explicativo de lo que ocurre, éste puede ser o un principio empírico o un principio *a priori*, o también puede estar compuesto de ambos, como puede verse en las explicaciones físico-mecánicas de los acontecimientos en el mundo de los cuerpos, las que encuentran sus principios, en parte en la ciencia general de la naturaleza (racional), en parte también en aquella que contiene las leyes empíricas del movimiento. Algo parecido tiene lugar cuando se busca, para lo que ocurre en nuestro espíritu, motivos psicológicos de explicación, sólo con la diferencia que, por lo que yo sepa, los principios para la misma son en su totalidad empíricos, exceptuando uno solo, a saber, el de la *constancia* de todas las transformaciones (porque el tiempo que tiene una sola dimensión es la condición formal de la intuición interna), el que *a priori* está en la base de estas percepciones, de lo cual, sin embargo, no se puede sacar casi nada a los efectos de la explicación, porque la teoría general del tiempo no proporciona como la teoría pura del espacio (geometría), materia suficiente para toda una ciencia.

Si se tratara pues de explicar de qué manera lo que llamamos gusto ha aparecido por primera vez entre los hombres, por qué estos objetos los ocupaban mucho más que otros y han promovido el juicio sobre la belle-

za bajo estas o aquellas circunstancias de lugar y de la sociedad, por qué causa el gusto ha podido incrementarse hasta llegar a ser lujo, y cosas por el estilo, los principios de tal explicación tendrían que ser buscados en gran parte en la psicología (por la que en tal caso siempre se entiende sólo la empírica). Así, los moralistas piden a los psicólogos que les expliquen el extraño fenómeno de la avaricia, que en la mera posesión de los medios del bienestar (o en cualquier otro fin), pero con el propósito de no hacer nunca uso de ellos, pone un valor absoluto; o la ambición que cree encontrar el honor en la mera fama sin otra intención ulterior, para que de acuerdo con estas explicaciones puedan dictar su prescripción no acerca de las leyes éticas mismas, sino de la eliminación de los obstáculos que se oponen a su influjo; con todo lo cual habrá que confesar la extrema pobreza de las explicaciones psicológicas, en comparación con las físicas, que ellas no acaban de ser hipotéticas y que para tres principios explicativos distintos es fácil imaginar un cuarto no menos aparente, y que por lo tanto una cantidad de pretendidos psicólogos de esta clase que saben indicar las causas de toda afección o emoción del espíritu, despertada por espectáculos, representaciones poéticas u objetos de la naturaleza, y que quizá hasta llaman a este su ingenio filosofía, no revelan para la explicación científica del más común acontecimiento natural en el mundo corpóreo no sólo ningún conocimiento, sino quizá ni siquiera la aptitud. Observar psicológicamente (como *Burke* en su tratado *Sobre lo Bello y lo Sublime*), es decir reunir material

para reglas futuras de experiencia, que han de ser vinculadas sistemáticamente, sin querer no obstante comprenderlas, ha de ser la única verdadera incumbencia de la psicología empírica, la que difícilmente podrá pretender alguna vez el rango de una ciencia filosófica.

Mas si un juicio se atribuye a sí mismo validez general y pretende, por lo tanto, poseer *necesidad* en su afirmación, sea que esta pretendida necesidad resida en conceptos del objeto *a priori* o en condiciones subjetivas para conceptos que *a priori* sirven de fundamento, entonces, si a un juicio de esta índole se concede tal pretensión, sería un despropósito justificarla explicando psicológicamente el origen del juicio. Porque con ello se actuaría en contra de la propia intención, y si la explicación ensayada fuera lograda por entero, demostraría que el juicio de ningún modo puede tener la pretensión de necesidad, precisamente porque se le puede probar su origen empírico.

Mas los juicios estéticos reflexivos (que en adelante analizaremos bajo el nombre de juicios de gusto) son de la categoría arriba indicada. Pretenden poseer necesidad y no dicen que todo el mundo juzga de este modo —con lo cual ellos serían un problema para la explicación por parte de la psicología empírica— sino que de este modo *debe* juzgarse lo que equivale a decir que tienen para ellos un principio *a priori*. Si la relación con tal principio no estuviese contenida en juicios de esta índole, dado que pretenden ser necesarios, habría que suponer que en un juicio se puede afirmar la pretensión de validez general porque en

realidad, como lo demuestra la observación, él tiene validez general, y a la inversa, que del hecho de que todo el mundo juzgue de un modo determinado, se sigue que de este modo también *deba* juzgar, lo que es un despropósito manifiesto.

Ahora se presenta, por cierto, en juicios estéticos reflexivos la dificultad de que de ningún modo pueden ser fundados sobre conceptos ni, por lo tanto, deducidos de ningún principio determinado, porque de otro modo serían lógicos; pero la representación subjetiva de finalidad no debe ser de ningún modo un concepto de un fin. Mas la *referencia* a un principio *a priori* puede y ha de tener lugar en todos los casos en que el juicio pretende poseer necesidad, única pretensión de la cual —y de su posibilidad— se trata aquí, mientras una crítica de la razón es inducida precisamente por esta pretensión a indagar el principio mismo que, aunque indeterminado, constituye su fundamento, y hasta puede lograr encontrarlo y reconocerlo como uno que subjetivamente y *a priori* está en la base del juicio, aun cuando jamás puede suministrar un concepto determinado del objeto.

Del mismo modo es necesario confesar que el juicio teleológico está fundado sobre un principio *a priori* y es imposible sin él, aunque el fin de la naturaleza en esta clase de juicios únicamente lo podemos encontrar por medio de la experiencia, sin la cual no podríamos saber qué cosas de esta índole sean siquiera posibles. Porque el juicio teleológico, aunque cuando enlaza un concepto determinado de un fin, al que pone como

fundamento de la posibilidad de ciertos productos de la naturaleza, con la representación del objeto (lo que no ocurre en el juicio estético), es con todo siempre sólo un juicio reflexivo, igual que el anterior. No pretende de ningún modo afirmar que en esta finalidad objetiva la naturaleza (u otro ser a través de ella) *proceda* de hecho intencionalmente, esto es que en ella o su causa el pensamiento de un fin determine la causalidad, sino que sólo de acuerdo a esta analogía (relaciones de las causas y los efectos) tenemos que utilizar las leyes mecánicas de la naturaleza para conocer la posibilidad de tales objetos y llegar a tener un concepto de ellos, que puede procurar a aquéllas una conexión en una experiencia que debe ser hecha sistemáticamente.

Un juicio teleológico compara el concepto de un producto natural según lo que es, con lo que *debe ser*. Aquí se pone como base para juzgar su posibilidad un concepto (del fin) que precede *a priori*. Representarse así la posibilidad en productos del arte, no implica ninguna dificultad. Pero pensar de un producto de la naturaleza que *ha debido ser* algo, y juzgarlo según si también en realidad es así, contiene ya la presuposición de un principio que no ha podido ser derivado de la experiencia (que sólo enseña lo que son las cosas).

De una manera directa nos enteramos de que podemos ver por el ojo, e igualmente de su estructura exterior e interior que contiene las condiciones de éste su posible uso y, por tanto, la causalidad según leyes mecánicas. Pero también puedo servirme de

una piedra para quebrar algo sobre ella o para construir sobre ella, etc., y estos efectos también pueden ser referidos a sus causas como fines; mas por ello, no puedo decir que la piedra ha debido servir para la construcción. Sólo del ojo juzgo que *ha debido ser* apto para ver, y aunque la figura, la constitución de todas las partes del mismo y su composición, juzgadas según leyes naturales meramente mecánicas, es enteramente casual para mi facultad de juzgar, pienso, sin embargo, en la forma y en la construcción del mismo una necesidad de ser formado de una cierta manera, a saber, de acuerdo con un concepto que precede a las causas formativas de este órgano y sin el cual la posibilidad de este producto de la naturaleza no es concebible para mí según ninguna ley natural mecánica (lo que no es el caso en aquella piedra). Mas este deber ser contiene una necesidad que se diferencia claramente de la físico-mecánica, según la cual *una cosa es posible* de acuerdo a meras leyes de las causas operantes (sin que proceda una idea de la misma), y que tampoco puede ser determinada por leyes meramente físicas (empíricas) como la necesidad del juicio estético por medio de leyes psicológicas, sino que exige un principio propio *a priori* en la facultad de juzgar en cuanto ésta es reflexiva, principio bajo el cual está el juicio teleológico y por medio del cual también debe ser determinado en cuanto a su validez y limitación.

Por consiguiente, todos los juicios sobre la finalidad de la naturaleza, sean estéticos o teleológicos, están supeditados a principios *a priori*, y más concretamente a los que pertenecen peculiar y exclusiva-

mente a la facultad de juzgar, porque son juicios meramente reflexivos, no determinativos. Por el mismo motivo, pertenecen también a la crítica de la razón pura (considerada en el sentido más general), de la que los últimos necesitan más que los primeros, ya que, entregados a sí mismos, invitan a la razón a conclusiones que pueden perderse en lo infinito, mientras los primeros exigen una laboriosa investigación para evitar tan sólo que no se limiten por sí mismos, de acuerdo con su principio, únicamente a lo empírico y destruyan así sus pretensiones a una necesaria validez para todo el mundo.

## XI

### INTRODUCCIÓN ENCICLOPÉDICA DE LA CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR EN EL SISTEMA DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Toda introducción a una exposición es o la introducción en una doctrina ya tenida en vista o la de la doctrina misma en un sistema a la que pertenece ella como parte. La primera precede a la doctrina, la última en rigor sólo debería constituir la conclusión de la misma para indicarle según principios sistemáticos su lugar en el conjunto de las doctrinas con las que está vinculada por medio de principios comunes. Aquella es una introducción *propedéutica*, ésta puede ser llamada una introducción *enciclopédica*.

Las introducciones propedéuticas son las comunes que preparan para una doctrina que se expondrá, ci-

tando de otras doctrinas o ciencias ya conocidas el necesario conocimiento preliminar para hacer posible la transición. Orientándolas en el sentido de distinguir cuidadosamente los principios propios (*doméstica*) de la doctrina nueva que aparece de aquellos que pertenecen a otra (*peregrinis*), sirven para determinar los límites de las ciencias; precaución que jamás puede ser recomendada en demasía porque sin ella no se puede esperar solidez, principalmente en el conocimiento filosófico.

Mas una introducción enciclopédica no presupone una doctrina que tenga afinidad con la nueva doctrina que se anuncia, y la prepare, sino la idea de un sistema que tan sólo por aquella se completa. Como ello no es posible por la recolección y compilación de lo diverso que se ha encontrado en el camino de la investigación, sino sólo, en el caso en que se esté en condiciones de indicar la totalidad de las fuentes subjetivas y objetivas de determinada clase de conocimientos, por medio del concepto formal de un todo que al mismo tiempo contiene en sí el principio de una completa clasificación *a priori*, se comprende fácilmente por qué introducciones enciclopédicas, por útiles que sean, son, sin embargo, tan poco frecuentes.

Como aquella facultad, cuyo principio peculiar será indagado y discutido aquí (la facultad de juzgar) es de un género tan especial que por sí no aporta ningún conocimiento (ni teórico ni práctico), ni suministra, a pesar de su principio *a priori*, ninguna parte para la filosofía trascendental como doctrina objetiva, sino sólo constituye el enlace entre otras dos facultades

superiores de conocimiento (el entendimiento y la razón), podrá serme permitido en la determinación de los principios de una facultad de esta índole, que no es capaz de ninguna doctrina, sino sólo de una crítica, desviarme del orden imprescindible en todos los otros casos y anticipar una breve introducción enciclopédica de la misma y más concretamente no en el sistema de las ciencias de la razón pura, sino meramente en la crítica de todas las facultades del espíritu que pueden ser determinadas *a priori*, en cuanto entre sí constituyen un sistema en el espíritu, y de unir de este modo la introducción propedéutica con la enciclopédica.

La introducción de la facultad de juzgar en el sistema de las facultades de conocimiento puro por medio de conceptos reside totalmente en su principio trascendental, peculiar a ella: que la naturaleza, en la especificación de las leyes trascendentales del entendimiento (principios de su posibilidad como naturaleza en general), es decir en la diversidad de sus leyes empíricas, procede de acuerdo a la idea de un sistema de clasificación de las mismas a los efectos de la posibilidad de la experiencia como sistema empírico. —Ello proporciona primero el concepto de una legalidad objetivamente contingente, pero subjetivamente (para nuestra facultad de conocimiento) necesaria, esto es de una finalidad de la naturaleza, y por cierto *a priori*. Aun cuando este principio nada determina respecto de las formas particulares de la naturaleza, sino que la finalidad de las últimas ha de ser dada siempre en forma empírica, el juicio sobre estas formas obtiene, sin em-

bargo, un derecho a validez general y necesidad como juicio meramente reflexivo al relacionar la finalidad subjetiva de la representación, dada para la facultad de juzgar, con aquel principio *a priori*, de la misma, de la finalidad de la naturaleza en su legalidad empírica en general, y de este modo, un juicio estético reflexivo podrá ser considerado como fundado sobre un principio *a priori* (aun cuando no es determinativo), y la facultad de juzgar en el mismo se hallará autorizada a ocupar un lugar en la crítica de las facultades superiores de conocimiento puro.

Mas como el concepto de una finalidad de la naturaleza (como de una finalidad técnica que es esencialmente distinta de la práctica), si no debe ser mera subrepción de lo *que de ella hacemos*, por lo *que es*, es un concepto separado de toda filosofía dogmática (tanto de la teórica como de la práctica) y que únicamente reposa sobre aquel principio de la facultad de juzgar que precede a las leyes empíricas y tan sólo hace posible su concordancia para la unidad de un sistema de las mismas, se hace evidente que de los dos modos del empleo de la facultad reflexiva de juzgar (el estético y el teleológico) aquel juicio que precede a todo concepto del objeto, es decir el juicio estético reflexivo, es el que tenga su principio determinante de la facultad de juzgar por sí solo y sin mezcla con otra facultad de conocimiento, mientras el juicio teleológico sobre el concepto de un fin de la naturaleza, aunque en el juicio mismo este concepto es empleado sólo como principio de la facultad reflexiva de juzgar, no de la determinativa, no puede ser fallado de otro modo

que por la unión de la razón con conceptos empíricos. La posibilidad de un juicio teleológico sobre la naturaleza puede, por lo tanto, ser mostrada fácilmente sin que sea permitido darle como fundamento un principio particular de la facultad de juzgar, pues ésta no hace más que seguir el principio de la razón. En cambio, la posibilidad de un juicio estético y, sin embargo, fundado en un principio *a priori* de la mera reflexión, esto es un juicio de gusto, cuando se puede demostrar que éste realmente está autorizado a pretender validez general, necesita del todo una crítica de la facultad de juzgar como de una facultad de peculiares principios trascendentales (igual que el entendimiento y la razón) y sólo por ello se cualifica para ser incorporada al sistema de las facultades de conocimiento puro; la razón de ello es que el juicio estético, sin presuponer un concepto de su objeto, le atribuye sin embargo una finalidad que además es de validez general, cuyo principio debe residir pues en la facultad de juzgar misma, mientras el juicio teleológico presupone un concepto del objeto, al que la razón coloca bajo el principio de la relación final, sólo que este concepto de un fin de la naturaleza es empleado por la facultad de juzgar sólo en el juicio reflexivo, no en el determinativo.

Propiamente es pues sólo en el gusto donde, respecto de las cosas de la naturaleza, la facultad de juzgar se manifiesta como una facultad que tiene su principio propio, y pretende con quizá inesperado fundamento ocupar un lugar en la crítica general de las facultades superiores de conocimiento. Pero una vez

dado a la facultad de juzgar el poder de ponerse principios *a priori*, es necesario también determinar la extensión de la misma, y para esta integralidad de la crítica es necesario que su facultad estética, junto con la teleológica, sea conocida como contenida en una sola facultad y basada sobre el mismo principio; porque también el juicio teleológico sobre cosas de la naturaleza pertenece lo mismo que el estético al juicio reflexivo (no al determinativo).

Mas la crítica del gusto, que de otro modo sólo se emplea para mejorar o afirmar el gusto mismo, al ser tratada con intención trascendental, abre, por el hecho de llenar una laguna en el sistema de nuestras facultades de conocimiento, una perspectiva sorprendente y, según me parece, muy promisoría en un sistema completo de todas las facultades del espíritu en cuanto éstas en su determinación no están referidas únicamente a lo sensible, sino también a lo suprasensible, sin mover, sin embargo, los mojones que una crítica inflexible ha colocado con respecto al último modo de empleo de las mismas. Quizá puede servir al lector para abarcar con mayor facilidad la conexión de las indagaciones que siguen, que desde ya esboce un esquema de este enlace sistemático, esbozo que en verdad, como todo el presente apartado, debería tener su ubicación al final de la exposición.

Las facultades del espíritu, en su totalidad, pueden ser reducidas a las tres siguientes:

*Facultad de conocimiento*  
*Sentimiento de placer y desplacer*  
*Facultad apetitiva*

El ejercicio de todas ellas, sin embargo, se basa siempre sobre la facultad de conocimiento, aunque no siempre sobre el conocimiento (porque una representación perteneciente a la facultad de conocimiento puede ser también intuición, pura o empírica, sin conceptos). Por lo tanto, en cuanto se trata de la facultad de conocimiento según principios, las siguientes facultades superiores han de colocarse al lado de las facultades del espíritu en general:

<i>Facultad de conocimiento</i>	<i>Entendimiento</i>
<i>Sentimiento de placer y desplacer</i>	<i>Facultad de juzgar</i>
<i>Facultad apetitiva</i>	<i>Razón</i>

Hallamos que el entendimiento contiene principios peculiares *a priori* para la facultad de conocimiento, el juicio sólo para el sentimiento de placer y desplacer, mas la razón sólo para la facultad apetitiva. Estos principios formales fundamentan una necesidad que en parte es objetiva, en parte subjetiva, pero en parte también, por el hecho de ser subjetiva, es al mismo tiempo de validez objetiva, de acuerdo a la cual determinan por medio de las facultades superiores, colocadas a su lado, las facultades del espíritu correspondientes a éstas:

<i>Facultad de conocimiento</i>	<i>Entendimiento</i>	<i>Legalidad</i>
<i>Sentimiento de placer y desplacer</i>	<i>Facultad de juzgar</i>	<i>Finalidad</i>
<i>Facultad apetitiva</i>	<i>Razón</i>	<i>Finalidad, que al mismo tiempo es ley (Obligatoriedad)</i>

Finalmente, a los citados fundamentos *a priori* de la posibilidad de las formas, se agregan también éstos como productos de aquéllos.

FACULTADES DEL ESPÍRITU	FACULTADES SUPERIORES DE CONOCIMIENTO	PRINCIPIOS A PRIORI	PRODUCTOS
<i>Facultad de conocimiento</i>	<i>Entendimiento</i>	<i>Legalidad</i>	<i>Naturaleza</i>
<i>Sentimiento de placer y desplacer</i>	<i>Facultad de juzgar</i>	<i>Finalidad</i>	<i>Arte</i>
<i>Facultad apetitiva</i>	<i>Razón</i>	<i>Finalidad que al mismo tiempo es ley (Obligatoriedad)</i>	<i>Costumbres</i>

La *naturaleza* funda pues su *legalidad* sobre principios *a priori* del *entendimiento* como de una *facultad de conocimiento*; el *arte*, en su *finalidad a priori*, se orienta por la *facultad de juzgar* en lo referente al *sentimiento de placer* y desplacer; finalmente las *costumbres* (como producto de la libertad) están comprendidas bajo la idea de una forma tal de *finalidad* que es propia de ley general, como un *principio determinante* de la *razón* en relación a la *facultad apetitiva*. Los juicios que de este modo surgen de principios *a priori* peculiares de cada facultad fundamental del espíritu, son juicios *teóricos, estéticos y prácticos*.

De este modo se descubre un sistema de las facultades del espíritu en su relación con la naturaleza y la libertad. de las cuales cada una tiene sus propios

principios *determinantes a priori* y que por esta causa constituyen las dos partes de la filosofía (la teórica y la práctica) como partes de un sistema doctrinal, y al mismo tiempo una transición, por medio de la facultad de juzgar, que por un principio peculiar enlaza ambas partes, a saber, del substrato *sensible* de la primera filosofía al *inteligible* de la segunda, por medio de la crítica de una facultad, la de juzgar, la que sólo sirve para el enlace y por ello no puede por sí procurar ningún conocimiento ni contribuir de modo alguno a la doctrina, pero cuyos juicios, bajo la denominación de *estéticos* (cuyos principios son meramente subjetivos) al diferenciarse de todos aquellos cuyos principios sistemáticos deben ser objetivos (sean teóricos o prácticos) bajo la denominación de lógicos, son de una índole tan especial que refieren intuiciones sensibles a una idea de la naturaleza cuya legalidad no puede ser entendida sin una relación de las mismas a un substrato suprasensible; de lo cual se dará la prueba en la exposición misma.

Respecto de la primera clase de juicios llamaremos la crítica de esta facultad no *Estética* (en cierto modo teoría de los sentidos), sino *Crítica* de la facultad de juzgar estética, porque la primera expresión es de un significado demasiado vasto, ya que podría significar también la sensibilidad de la *intuición*, la que pertenece al conocimiento teórico y da la materia para juicios lógicos (objetivos), por lo cual ya hemos destinado la expresión de *Estética* exclusivamente para el predicado, lo que en juicios de conocimiento pertenece a la *intuición*. Mas llamar *estética* a una facultad de juzgar

porque refiere la representación de un objeto no a conceptos y, por lo tanto, no refiere el juicio al conocimiento (porque no es de ningún modo determinativa, sino sólo reflexiva) no hace temer ninguna mala interpretación; pues para la facultad lógica de juzgar, las intuiciones, aunque son sensibles (*estéticas*), tienen que ser elevadas primero a conceptos, para servir al conocimiento del objeto, lo que no es el caso en la facultad *estética* de juzgar.

## XII

### DIVISIÓN DE LA CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR

La clasificación de una extensión de conocimientos de determinada índole, para presentarla como sistema, tiene su importancia nunca bastante comprendida, pero también su dificultad igualmente a menudo desconocida. Si se consideran las partes de un posible todo de esta clase ya como completamente dadas, la clasificación se hace *mecánicamente* por consecuencia de una mera comparación, y el todo se hace un *agregado* (de un modo parecido a aquel en que se forman las ciudades cuando, sin tener en cuenta a la policía, un terreno es dividido entre los pobladores que se presentan, de acuerdo a los designios de cada uno). Pero cuando se puede y se debe presuponer la idea de un todo según un determinado principio antes de la determinación de las partes, entonces la clasificación debe hacerse científicamente, y sólo de este modo



el todo se hace sistema. La última exigencia se presenta en todos los casos en que se trata de una extensión de conocimiento *a priori* (el que con sus principios radica en una especial facultad legislativa del sujeto), porque entonces está determinada *a priori* por la naturaleza peculiar de esta facultad la extensión del uso de estas leyes, pero también el número y la relación de las partes con un todo del conocimiento. Pero no se puede hacer ninguna clasificación fundada sin formar al mismo tiempo el todo mismo y sin reproducirlo antes completamente en todas sus partes, aunque sólo según la regla de la crítica, lo que después, para ser llevado a la forma sistemática de una doctrina (si respecto a la naturaleza de esta facultad de conocimiento pueda existir en general una cosa parecida), no exige más que agregar la extensión de la aplicación a lo especial y la elegancia de la precisión, unida a aquélla.

Para clasificar ahora una Crítica de la facultad de juzgar (facultad que precisamente si bien puede estar fundada, en principios *a priori*, sin embargo nunca puede proporcionar la materia para una doctrina) hay que tomar como base la distinción de que no es la facultad determinativa de juzgar sino sólo la reflexiva la que tiene principios propios *a priori*; que la primera procede sólo esquemáticamente, bajo leyes de otra facultad (del entendimiento), pero sólo la segunda, técnicamente (según leyes propias), y que el último procedimiento reposa sobre un principio de la técnica de la naturaleza, por lo tanto sobre el concepto de una finalidad que ha de ser presupuesta a

*priori* en ella y que, por cierto, sólo como finalidad subjetiva y de acuerdo al principio de la facultad reflexiva de juzgar, es presupuesta por ésta como necesaria, es decir relativamente a esta facultad misma, pero que, no obstante, también implica el concepto de una posible finalidad objetiva, esto es de la legalidad de las cosas de la naturaleza como fines de la misma.

Una finalidad juzgada sólo subjetivamente, la que por lo tanto no se funda ni puede fundarse en ningún concepto, en cuanto es juzgada sólo subjetivamente, es la relación con el sentimiento de placer y desplacer, y el juicio sobre la misma es estético (al mismo tiempo el único modo posible de juzgar estéticamente). Pero como, cuando este sentimiento acompaña sólo la representación sensible del objeto, es decir la sensación del mismo, el juicio estético es empírico y exige una receptividad especial, pero ninguna facultad especial de juzgar, y como además, si ésta fuera supuesta como determinativa, un concepto de fin tendría que ser el fundamento, y por consiguiente, la finalidad como objetiva tendría que ser juzgada no estéticamente, sino lógicamente; entonces será necesario comprender bajo la facultad estética de juzgar, como facultad especial, ninguna otra facultad de juzgar que la reflexiva, y tendrá que ser considerado el sentimiento de placer (que es una sola cosa con la representación de la finalidad subjetiva), no como adherente a la sensación en una representación empírica del objeto, ni tampoco al concepto del mismo y, por lo tanto, sólo adherente y vinculado de acuerdo con un principio *a priori* a la reflexión y a su forma (la acción peculiar de la

facultad de juzgar), forma por la cual tiende ella a llegar de intuiciones empíricas a conceptos en general. Por lo tanto, la *estética* de la facultad reflexiva de juzgar ocupará una parte de la crítica de esta facultad, así como la *lógica* de la misma facultad, bajo el nombre de *teleología*, constituye la otra parte de la misma. Mas en ambas la naturaleza misma es considerada como técnica, es decir como conforme a fin en sus productos, una vez subjetivamente respecto al mero modo de representaciones del sujeto, y en el segundo caso como objetivamente conforme a fin en relación a la posibilidad del objeto mismo. En adelante veremos que la finalidad de la forma es en los fenómenos la belleza y que la facultad juzgativa de la misma es el gusto. De ello parecería deducirse que la división de la crítica de la facultad de juzgar en la facultad estética y la teleológica debería abarcar en sí sólo la *teoría del gusto* y la *teoría física de la finalidad* (de la apreciación de las cosas del mundo como fines de la naturaleza).

Pero toda *finalidad*, sea subjetiva u objetiva, puede ser dividida en *intrínseca* y *relativa*, de las cuales la primera está fundada en la representación del objeto en sí, la segunda sólo en el uso contingente de la misma. De acuerdo a esto, la forma de un objeto puede en primer lugar y ya por sí ser percibida, para la facultad reflexiva de juzgar, como conforme a fin, esto es en la mera intuición sin conceptos, y entonces la finalidad subjetiva es atribuida al objeto y a la naturaleza misma; en segundo lugar el objeto en la percepción puede no tener en sí, para la reflexión, ni lo

más mínimo conforme a fin para la determinación de su forma, pero sin embargo su representación, aplicada a una finalidad que yace *a priori* en el sujeto para despertar un sentimiento de la misma (por ejemplo el del destino supra-sensible de las facultades espirituales del sujeto) puede fundamentar un juicio estético referido a un principio *a priori* (aunque sólo subjetivo), pero no, como el primero, a una *finalidad de la naturaleza* respecto del sujeto, sino sólo a un posible uso conforme a fin de ciertas intuiciones sensibles en cuanto a su forma por medio de la facultad meramente reflexiva de juzgar. Cuando el primer juicio atribuye, pues, *belleza* a los objetos de la naturaleza, pero el segundo *sublimidad*, y ambas únicamente por juicios estéticos (reflexivos), sin conceptos del objeto, sólo en consideración a finalidad subjetiva, entonces no sería necesario presuponer para el último ninguna técnica especial de la naturaleza, porque en ello se trata únicamente del empleo contingente de la representación no a los efectos del conocimiento del objeto, sino de otro sentimiento, a saber el de la finalidad intrínseca en la disposición de las facultades del espíritu. Sin embargo, no se debería excluir de la clasificación de la estética de la facultad reflexiva de juzgar el juicio sobre lo sublime en la naturaleza, porque expresa también una finalidad subjetiva que no reposa sobre un concepto del objeto.

Con la finalidad objetiva de la naturaleza, es decir con la posibilidad de las cosas como fines de la naturaleza, sobre la cual el juicio sólo es fallado conforme a conceptos de las mismas, es decir no estéticamente

(en relación con el sentimiento de placer y desplacer), sino lógicamente, y se llama teleológico, ocurre lo mismo. La finalidad objetiva es puesta como fundamento o de la posibilidad intrínseca del objeto o a la posibilidad relativa de sus consecuencias exteriores. En el primer caso, el juicio teleológico considera la *perfección* de una cosa según un fin que le es inmanente (porque lo diverso en él se comporta recíprocamente como fin y medio); en el segundo, el juicio teleológico sobre un objeto de la naturaleza sólo se refiere a su *utilidad*, a saber la concordancia con un fin que yace en otras cosas.

De acuerdo a ello, la crítica de la facultad estética de juzgar comprende primero la crítica del *gusto* (facultad de juzgar de lo bello); segundo, la crítica del *sentimiento espiritual*, porque así llamo provisoriamente la facultad de representarse una sublimidad en los objetos. —Como la facultad teleológica de juzgar no refiere su representación de finalidad al objeto por medio de los sentimientos, sino de conceptos, no se necesitan denominaciones especiales para la diferenciación de las facultades contenidas en ella, tanto intrínsecas como relativas (pero en ambos casos de finalidad objetiva), ya que refiere su reflexión íntegramente a la razón (no al sentimiento).

Además cabe anotar: que es la técnica en la naturaleza y no la de la causalidad de las facultades representativas del hombre, a la que se llama *arte* (en el significado propio de la palabra), con referencia a la cual se investiga aquí la finalidad como concepto regulativo de la facultad de juzgar y que no se indaga

el principio de la belleza artística o de una perfección artística, aun cuando es permitido llamar a la naturaleza, toda vez que se la considera como técnica (o plástica), técnica en su procedimiento, es decir, en cierto modo, artística, a causa de una analogía según la cual su causalidad tiene que ser representada con la del arte. Porque se trata del principio de la facultad meramente reflexiva de juzgar, no de la determinativa (la que está en la base de todas las obras humanas de arte), en la cual, por lo tanto, la finalidad debe ser considerada como *no-intencional*, y la que por consiguiente, sólo puede corresponder a la naturaleza. La apreciación de la belleza artística ha de ser considerada después como mera consecuencia de los mismos principios en que reposa el juicio sobre la belleza natural.

La crítica de la facultad reflexiva de juzgar con respecto a la naturaleza consistirá pues de dos partes, la crítica de la *facultad estética* y la de la *facultad teleológica de juzgar* las cosas de la naturaleza.

La primera parte comprenderá dos libros, de los cuales el primero será la crítica del *gusto* o del juicio sobre lo bello, el segundo la crítica del *sentimiento espiritual* (en la mera reflexión sobre un objeto) o del juicio sobre lo sublime.

La segunda parte comprende igualmente dos libros, de los cuales el primero traerá la apreciación de las cosas como fines de la naturaleza respecto de su *posibilidad intrínseca*; el otro, a su vez, el juicio sobre su *finalidad relativa* bajo principios.

Cada uno de estos libros comprenderá en dos apartados una *analítica* y una *dialéctica* de la facultad de juzgar.

La analítica tratará de dar, en otros tantos capítulos, primero la *exposición* y después la *deducción* del concepto de una finalidad de la naturaleza.

## ÍNDICE

	PÁG.
ADVERTENCIA . . . . .	5
LA FILOSOFÍA COMO SISTEMA	
I. Introducción . . . . .	7
II. Sobre el sistema de las facultades superiores de conocimiento que fundamenta a la filosofía . . . . .	15
III. Sobre el sistema de todas las facultades del espíritu humano . . . . .	20
IV. Sobre la experiencia como sistema para la facultad de juzgar . . . . .	23
V. De la facultad reflexiva de juzgar . . . . .	27
VI. Sobre la finalidad de las formas de la naturaleza como otros tantos sistemas . . . . .	34
VII. Sobre la técnica de la facultad de juzgar como fundamento de la idea de una técnica de la naturaleza . . . . .	37
VIII. Sobre la estética de la facultad de entendimiento . . . . .	41
IX. Sobre el juicio teleológico. <i>Apreciación</i> . . . . .	56
X. Sobre la indagación de un principio de la facultad técnica de juzgar . . . . .	64
XI. Introducción enciclopédica de la crítica de la facultad de juzgar en el sistema de la crítica de la razón pura . . . . .	70
XII. División de la crítica de la facultad de juzgar . . . . .	79