

*Emmanuel Kant*  
*Crítica*  
*de la facultad*  
*de juzgar*

*Traducción*  
*Pablo Oyarzún*

*Pensamiento*  
*Filosófico*

*Monte Ávila Editores*  
*Latinoamericana*



*Emmanuel Kant*  
*Crítica de la facultad*  
*de juzgar*

*Traducción,  
introducción, notas  
e índices*

*Pablo Oyarzún*

*Monte Avila Editores*

1ª edición, 1992

Título Original  
*Kritik der Urteilskraft*

D.R. © MONTE AVILA LATINOAMERICANA, C.A., 1991  
Apartado Postal 70712, Zona 1070, Caracas, Venezuela  
ISBN: 980-01-0397-X

Diseño de Colección y Portada: Claudia Leal  
Fotocomposición/paginación: La Galera de Artes Gráficas  
Impreso en Venezuela  
*Printed in Venezuela*

## INTRODUCCION DEL TRADUCTOR

---

**L**A CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR (CFJ) es la tercera parte fundamental del proyecto de transformación de la filosofía que emprendió Immanuel Kant. Tales partes, o fases, fueron expuestas al examen público entre 1781 y 1790. La última data corresponde a la primera edición de la obra presente.

A pesar de que su significación para todo el proyecto —y Kant la declara— debería ser evidente, la tercera Crítica ha recibido una atención comparativamente minoritaria en la tradición de las lecturas y exégesis de Kant. Esa tradición, como es sabido, pondera el peso de aquella transformación ante todo en la Crítica de la razón pura (CRP) y, en segundo término, en la Crítica de la razón práctica (CRPr). Es verdad que esta postergación se ha visto atenuada y hasta explícitamente rectificadas en los años recientes: el interés por la tercera Crítica —tenga que ver éste con el problema de la estética, de la comunicación, la intersubjetividad o el juicio— ha crecido en forma notoria, digamos, desde la década del 60. Pero es cierto también que demasiado a menudo se ve en CFJ una obra complementaria, la tentativa incierta de hilvanar asuntos no tocados por las dos previas, con el resultado (supuestamente ostensible en la estructura bipartita del texto) de una asociación más bien endeble entre una estética y una filosofía biológica. Schopenhauer, que reivindicaba a Kant sin disimular los reproches, la tildó de «barroca unificación». Aun en las fechas recientes de la rehabilitación —si puede hablarse así— de esta obra, siguen siendo gravitantes opiniones de esta índole.

A no dudar, la prehistoria de la tercera Crítica favorece tales presunciones. Hasta mucho después de haber publicado Kant sus Observaciones sobre lo bello y lo sublime (1764) —un fino ensayo psicológico y antropológico, claramente influido por el empirismo inglés—, y ya en pleno despliegue de la filosofía crítica, seguía persuadido de que las preguntas de la estética no daban motivo para una indagación trascendental. Y no sólo es tardío su convencimiento acerca de la significación trascendental del problema del gusto, que anuncia en una carta célebre enviada a Reinhold el 28 de diciembre de 1787. Recién en la primavera de 1789 —según otra misiva a Reinhold, del 12 de mayo— ha quedado establecida la estructura definitiva de la obra (que hasta entonces era una «crítica del gusto»), mediante la anexión de la teleología de la naturaleza y la elaboración de un marco general que tiene sus vigas mayores

en el concepto de facultad de juzgar reflexionante y el de conformidad a fin. La idea de una maniobra forzada, de remiendos y suturas, queda, con estos antecedentes, insinuada.

Sin embargo, las lecturas que se dejan llevar por esta idea —pero sobre todo: que la piensan de modo simple (ya volveremos sobre ello)— no sólo arriesgan el malentendido de la empresa de Kant en ese texto, sino también del cuerpo total del proyecto crítico. Si se quiere aprehender la estricta significación de la obra es imprescindible atender al modo en que Kant la refiere a sus intenciones más generales, y de acuerdo al cual hace— o intenta hacer— de ella pieza orgánica e insoslayable de su proyecto. No obstante, el lugar y el momento de clausurar el «negocio crítico» y de avanzar hacia lo «doctrinario» no es —o no es solamente— de resolución confiada; allí se advierte una vacilación —una vacilación en la decisión— y una suerte de desplazamiento, de modo que la completación del programa crítico pareciera no ser posible para Kant sin un simultáneo replanteo, una revisión —en sentido fuerte— del mismo. De ahí que en la CFJ se encuentren depositadas unas claves decisivas de la filosofía trascendental, desde las cuales la trayectoria y el sentido de ésta aparecen bajo una distinta luz. Y primeramente esas claves se encuentran —aunque cifradas ellas mismas— en las preguntas principales de que depende la CFJ: aquella enmarcadora que abre su dimensión de conjunto y aquella otra que inquiriere por la peculiaridad del juicio de gusto.

El eje para la delimitación del primer problema —y sólo de él nos ocuparemos aquí— es, por lo pronto, la distinción esencial entre la facultad de juzgar determinante —supuesta en ella también la trascendental que ha examinado la CRP— y la facultad de juzgar reflexionante. En general, la facultad de juzgar es la capacidad de pensar lo particular (el caso) en cuanto contenido (subsumido) en lo universal (la regla). A este respecto, en la primera Crítica se trataba de resolver el problema de la subsunción trascendental, esto es, cómo a la facultad de juzgar trascendental puede serle indicado a priori el caso al cual ella aplique la regla (que aquí debe ser un concepto puro del entendimiento). Esta indicación, en cuanto trascendental, debe ser cabal, exhaustiva: precisa. La variabilidad infinita de los casos empíricos, de los cuales hay que esperar que se den para determinarlos conceptualmente, es esencialmente esquiva a esa precisión, porque en su mera particularidad los casos no son enteramente deducibles a partir de la regla, es decir, no pueden ser, desde ella, rigurosamente anticipados. Pero es posible que los casos respondan a esa demanda si la regla es la pauta de producción, de construcción de los casos mismos; entre ambos extremos hay, entonces, conformidad mutua. Según Kant, eso es lo que ocurre con las condiciones de todo objeto posible de la experiencia, y es tarea de la imaginación trascendental suministrar la indicación aludida a través de los esquemas, como representaciones del proceder de la imaginación para proporcionarle su imagen a un concepto.

Tanto en su dimensión trascendental, como en la dimensión empírica que

*funda su posibilidad en ésta, la facultad de juzgar enseña, pues, una primera faz determinante: la regla precede a los casos como lo sabido, y los determina, sean ellos co-producidos en vista de la regla, sean meramente dados en la experiencia. Su movimiento es, por así decir, descendente: de la ley al caso, del concepto a la intuición.*

*Clave de la determinación es, pues, la posesión previa de la regla, la preexistencia de la ley. Si —como sucede innumerablemente en las tareas del averiguar y el aprender, del estimar y decidir— no se tiene ya los requeridos conceptos, sí nos son propias las reglas para formarlos.*

*Pero cabe también que se den casos sin que de antemano se disponga de la regla que los determine: ni del concepto específico que haga manifiesta su contextura, ni —sobre todo— de la regla fundamental que permita elaborar ese concepto. En tales casos se hace necesario buscar esa regla. A los juicios que se emiten según este predicamento los llama Kant reflexionantes, y reflexión al proceso de esa búsqueda. De manera inversa a los determinantes, su movimiento es de ascenso, desde el caso a la ley, de la intuición al concepto.*

*Ciertamente, el modo en que hemos presentado la distinción entre ambos usos de la facultad de juzgar, determinante y reflexionante, es engañoso, como si fuese una alternativa según la cual ciertos casos admitiesen el primero y otros requiriesen el segundo. El asunto, sin embargo, es otro: es la proliferación empírica de los «casos» mismos en el detalle de su particularidad y heterogeneidad, es la diversidad de las mismas leyes empíricas bajo las cuales pueden ser ellos alineados, y el requisito de procurar su integración en una unidad virtualmente cabal de la naturaleza y la experiencia, lo que reclama el ejercicio reflexionante. La diferencia apuntada es más profunda; en ella estriban —y esto lo tocaremos más tarde— dos posiciones distintas de la ley.*

*El alcance de las leyes trascendentales —pues de ellas se trata finalmente en la determinación— es limitado. Según la doctrina de la CRP, si bien el entendimiento posee jurisdicción sobre la naturaleza con vistas a la determinación de su particularidad y a la incorporación de ésta en un sistema de conocimientos, no puede sino mantenerse —debido a la índole trascendental de esa legislación— dentro del marco de la posibilidad de la naturaleza, y obrar, entonces, como administrador de las invariantes de ésta. El entrelazo mudable de efectividad y contingencia que constituye a la particularidad de la naturaleza no alcanza, pues, a ser determinado por esa legislación. Entre las leyes universales trascendentales y la diversidad empírica queda abierto un hiato —el de las leyes particulares de la naturaleza, requeridas para dar cuenta de esa diversidad— que el ejercicio reflexionante ha de salvar.*

*La facultad de juzgar reflexionante opera, entonces, en el territorio de la formación de los conceptos empíricos, careciendo de una guía preestablecida —como posee, en cambio, la determinante en su empleo empírico— para proceder a esa formación. Ello entraña consecuencias cardinales. La actividad esencial de la facultad de juzgar reflexionante, el reflexionar como búsqueda,*

no tiene asegurado de antemano el buen éxito de su empresa. No obstante, le es imprescindible trabajar sobre la base de la anticipación de ese resultado, es decir, tiene que anticipar la unidad bajo la cual pueda llegar a pensarse el caso, la multiplicidad de lo dado. Esto señala la necesidad (y la presencia implícita) de un principio trascendental para la facultad de juzgar reflexionante, que en el enunciado kantiano más amplio reza: «para todas las cosas de la naturaleza se puede hallar conceptos empíricos determinados».

Ha de advertirse que la formación de conceptos por la facultad de juzgar reflexionante no puede ser concebida sino acentuadamente como una búsqueda, porque su logro depende al fin, no (sólo) de ella misma, sino (también) de la multiplicidad de las cosas naturales sobre las que aquélla versa. Se sigue de esto que el objeto problemático central de la CFJ es la indeterminación (e indeterminabilidad a priori) de la diversidad de lo dado o, dicho de otro modo, lo inanticipable de la experiencia como lugar y modo general de darse de las cosas (y asimismo de la naturaleza en cuanto productividad originaria que está en el fundamento de ese darse). El planteamiento expreso de la cuestión de lo empírico como tal —particular, diverso y contingente— debe considerarse, pues, como la novedad esencial de la tercera Crítica respecto de las anteriores, que exploraban y acotaban la dotación a priori de la razón finita sin hacer cuestión propia de lo irreductible que pueda tener la experiencia misma para su legislación trascendental; lo irreductible, como decimos, es la diversidad y el acaecer de lo empírico, o lo empírico como el acaecer de lo diverso.

No es poco lo que entra en liza con esto, y la comprensión de lo que tal novedad significa en el itinerario del proyecto crítico lleva a entender en qué sentido la CFJ puede ser estimada, a la vez, como completación y replanteo del mismo. Es un punto absolutamente crucial del proyecto kantiano —y esencialmente ligado al tema de la finitud de nuestra razón— la diferencia de lógica y existencia: la existencia es exterior a la fuerza inferencial de la razón, a su potencia predicativa, a su eficacia constructiva; es más bien esa misma potencia la que está, en cuanto atañe a su efectividad, asentada sobre el hecho de la existencia de la razón (que, por cierto, no es un hecho simple, no es un dato, sino un don y una imposición: una tarea). Y si la CRPr se aboca a evidenciar ese factum como la inmediatez de la practicidad de la razón —el hecho de que ésta es práctica como razón—, la CFJ tiene por misión medir hasta qué punto la efectividad de la naturaleza —el factum de la existencia de sus formas in(de)terminablemente múltiples— es conmensurable con aquél.

A la facultad de juzgar reflexionante pertenece, pues, el anticipar la adecuación o —como recién decíamos con un término más exacto que emplea Kant para referirse al principio de esa facultad— la conmensurabilidad de la diversidad de lo dado con las potencias del sujeto racional finito. Tal es el principio indispensable de la estructura y ejercicio de esa facultad; un principio que, así como es a priori, es, según se ve, subjetivamente necesario, pero objetivamente contingente. En la anticipación que ese principio regula se concentra el rasgo

esencial de la búsqueda, y a la vez ese otro, acaso menos visible, de la espera, con que pudiésemos pensar quizás la índole suspensiva de la anticipación, su no estar garantizada previamente. En ella, pues, la facultad de juzgar reflexionante, que no puede preestablecer (o sea, construir) la conmensurabilidad con la cual, sin embargo, debe contar, cumple el acto fundamental de proyectarla. Como de esta conmensurabilidad depende que la razón finita encuentre su articulación con una realidad que ella misma no ha podido producir, puede decirse que la facultad de juzgar reflexionante se revela en su fundamento como facultad de proyectar un mundo, es decir, ante todo, una naturaleza que corresponda a la capacidad de poner bajo conceptos lo dado, una naturaleza —para decirlo con una fórmula notable de Kant— en la cual pueda nuestro entendimiento hallarse.

Puesto que el concepto que contiene el fundamento de la realidad efectiva, de la existencia de una cosa, es el de su finalidad, la consideración de las cosas de la naturaleza en cuanto conmensurables y co-respondientes al uso de nuestra facultad de juzgar prevé acerca de éstas su conformidad a fin. En esta noción axial resume Kant esa demanda de familiaridad inscrita en una razón abocada a unos paisajes que no son hechura suya. Y lo que esa noción nombra es también aquello que en términos contemporáneos podría compendiarse en el concepto de sentido.

Hablábamos antes de la diferencia entre lógica y existencia; la cuestión del sentido, como forma de presencia de lo que es, concierne a la existencia; la lógica, en cambio, está dominada por el problema de la verdad. El sentido, según esto, podría describirse, siguiendo el hilo de la noción de conformidad a fin (formal), como una «adecuación no veritativa» y, en todo caso, preveritativa. Por cierto, un esfuerzo principal de Kant consistió en cubrir la distancia que él mismo había abierto entre existencia y lógica —y que es, en esa medida, la condición de su propia filosofía— mediante la exigencia de una adecuación de sentido y verdad bajo el primado de esta última. Y si no resulta descaminado pensar que aquello que llama Kant el «deber» está relacionado de manera esencial con esta exigencia —en cuanto inscrita en la naturaleza de la razón misma—, se podría entender en qué medida confiaba Kant a la facultad de juzgar reflexionante la misión de mediar entre la legislación del entendimiento y la de la razón. La cuestión estriba en saber hasta qué punto esa función mediadora no insinúa acaso una re-lectura de lo mediado.

Si experiencia y mundo (y sentido) son las claves problemáticas de la CFJ, también son las cuestiones explícitas en vista de las cuales Kant completa su «negocio crítico», debiendo encarar su replanteamiento debido a la aguda dificultad que encierran ellas.

Una pregunta como la descrita: ¿cómo y en qué medida lo indeterminado y diverso de la experiencia puede, no obstante, ser un mundo, cohesión virtual de sentido, en cuanto pueda estar, por decirlo así, pre-dispuesto para el uso congruente de nuestras facultades, de suerte que sea, la naturaleza, un espacio

*hospito, habitable; cómo y en qué medida es principio regulativo del uso de esas facultades la espera de esta hospitalidad; cómo y en qué medida, en fin, esa anticipación es legítima y cuál es la delimitación de esta legitimidad, todo ello pesa, pues, en una indagación que se aloja originariamente en el programa crítico de Kant: se aloja en él completándolo.*

*Que haya mundo —en los términos señalados—, que éste se dé, es, en última instancia, pretensión originaria de la razón finita tanto en su vertiente teórica como práctica. De ser infundada, la legislación a priori del entendimiento sobre la naturaleza permanecería virtualmente en vilo, y el hecho de la razón prácticamente legislativa en nosotros no podría sino acreditarse como insalvable divorcio con la naturaleza misma. En la CFJ, esa pretensión mide el telos de la facultad de juzgar reflexionante y lo sitúa en el horizonte del programa entero: en vista de la naturaleza, se trata del paso de la síntesis a priori —es decir, de la determinabilidad de la experiencia a partir de leyes trascendentales que fundan su posibilidad— al sistema, como afinidad de los acaecimientos empíricos bajo leyes particulares que puedan ser coordinadas entre sí, y referidas de este modo a una experiencia coherente a título de totalidad heurística. Desde el punto de vista de la necesidad interna de la razón que es atestiguada en esa pretensión suya, se trata de la posibilidad y la efectividad del ejercicio concreto de la autonomía de la razón finita, en que todo el programa, por último, se cifra.*

*Pero precisamente de la autonomía da la CFJ una visión distinta a las anteriores o, dicho quizá con más cuidado, una que en las anteriores etapas del programa permanecía, por así decir, en sombra, aunque presente. A ello apuntábamos al hablar de «posiciones» distintas del nomos, de la ley. Sin duda, hay la «posición» de la ley que consiste en su precedencia, desde la cual, a su vez, se fija una cierta función de prudencia, aplicada y aplicante, normativa y normal. Pero tal «posición» presupone otra, debido a que la ley, en un sentido estricto, jamás puede considerarse como dada —a la manera de un dato—, sino como propuesta, a la manera de una tarea, una misión. La autonomía, como dignidad de dictar(se) la ley —y, según dice Kant, de sujetarse a ella, o sea, ante todo, de someterse a la tarea de dictar la ley— no es poder de ejecución ni de aplicación, sino poder de proposición de la ley: una pro-posición conforme a la cual puede advenir ésta. Tal poder pro-positivo sería la reflexión como operación esencial del juicio, en tanto que la pro-posición sería el lugar de encuentro de caso y ley.*

*Pero hay algo más; las preguntas: ¿qué es juzgar?, ¿cuál es la estructura de este acto?, que son las que en cierto modo abren el ámbito de la CFJ y de aquella distinta mirada en la autonomía, quizá hagan despuntar también otra figura de la filosofía misma. Acaso en ellas sea también eficaz la impronta de esta otra pregunta: ¿hasta qué punto es el juicio (la) cosa de la filosofía?*

*Valiéndonos de un término kantiano cuyo sentido evocamos al comienzo, quizá pudiésemos llamar a lo jurídico, al conjunto de representaciones de lo*

jurídico, un esquema del pensamiento filosófico. No querría esto decir que deba reconocérsele a la filosofía del derecho —como disciplina especial— un lugar de preponderancia dentro de la agenda temática de la filosofía. Quiere esto decir que entre la filosofía y el orden de lo jurídico existe una relación esencial, que precede a toda fijación disciplinaria de este último y que, por ende, la determina. Una relación, sobre todo, que asigna, en el pensar filosófico occidental y su destino, una cierta incidencia a lo jurídico como forma y, por otra, en las formas jurídicas de Occidente, cierta previa comprensión y proyección filosófica determinándolas. Llamemos al nudo de ese vínculo la decisión: el esquema de que hablamos sería, pues, el esquema de la decisión. Si lo jurídico es esquema de la filosofía, lo sería como una forma en que la filosofía se hace (re)presentable, para sí misma, su propia operación.

Desde la distinción platónica entre legislación y jurisprudencia hasta la conversión hegeliana de la historia universal en tribunal (filosóficamente decantado) del universal enjuiciamiento, una vena fundamental de la filosofía, que suele dar cuenta de sí misma bajo el nombre de metafísica, ha reservado para sí el sitio decisivo y ejecutivo del establecimiento de la ley: se ha identificado con la ley misma, cuyo caso mayor sería el mundo como acaecimiento. Por otra parte, en variadas venas del empirismo, se ha preferido ver al mundo —no totalizable por la teoría— como ley implícita, o todavía como ley ausente, respecto de la cual cabe a la filosofía su prudente y contingente, su propicia aplicación. El filósofo que en aquella vena es rey, aquí es, pues, un aplicado ciudadano.

Tal vez ocurra con Kant —con su pregunta por el juicio, y de un modo que sólo se haría visible en la tercera Crítica— una transformación esencial de las relaciones que, en el seno de la filosofía, mantienen las dos formas paradigmáticas de la legislación y la jurisprudencia, a través —decimos— de un examen de lo que se juega en el acto de juzgar. Con la exploración del juicio reflexionante, con el celo que pone Kant en el resguardo de su irreductible especificidad, el juicio y la prudencia misma enseñan de sí un aspecto inédito en la historia de la filosofía, y el filósofo, resignada la monarquía, el rostro de un juez que es a un tiempo ciudadano.

En efecto, para un juicio cuya misión es, no aplicar una ley preestablecida, sino buscarla ante todo, la prudencia pertinente sólo puede pensarse como un arte de la invención: pues el hallazgo de la ley no sería su descubrimiento, sino su invento, es decir, su advenimiento. Es este sentido, cuando se habla de invención no se quiere significar arbitrariedad, sino diferencia. La juiciosidad del juez, como su aptitud de discernimiento, es ciertamente la facultad de la diferencia: entre ley y caso, entre principio y acontecimiento. Lo que define a la prudencia como tal, lo que la discierne (por un acto que es propio de la prudencia misma, el acto de su iniciación) frente a la imprudencia, es el cuidado de esta diferencia, o sea, la indicación del caso, del acontecimiento, como diferencia de la ley. O, si se quiere, como su diferimiento, que es a la vez su huella o su pista, encaminadora de la búsqueda, y su tardanza indefinida. Lo que

*separa a la prudencia de la imprudencia —y sobre todo de ésa que es la forma más enfática de la imprudencia, la exaltación (Schwärmerei)— acaso estribe principalmente en resistir toda hipóstasis de la idea y toda identificación mesiánica de caso y ley. Así, también, el juicio sería, por excelencia, el lugar de la historia: no el lugar de la verdad, sino el de su advenimiento.*

*Si lo dicho es válido, tal vez en ello se retrataría vívidamente la situación del mismo programa crítico de Kant.*

*Más de un reparo merece la situación peculiar que la CFJ tiene en dicho programa. Es, por supuesto, tercera en el orden crónico, según la sucesión de las obras mayores de la década que va de 1781 a 1790. Tercera también en el orden lógico, que en cierto modo dicta esa sucesión, prescribiendo para todas las Críticas, no obstante la diversidad de sus asuntos, la misma forma del análisis y la exposición, del orden y de los paradigmas de resolución. Es, sin embargo, segunda en el orden sistemático, que las dos introducciones de la CFJ quieren poner inequívocamente de relieve, estipulando para esta facultad el papel de eslabón intermediario entre las otras dos (la del conocimiento y la de desear). Y es acaso primera en el orden menos visible de lo crítico, cuyo sentido y cuya tarea descansan esencialmente en la fuerza del discernimiento —y de la invención— que esa facultad articulante alberga.*

*Primera, peculiarmente, en vista del diferimiento del sistema. Como se sabe, en el pensamiento de Kant, el sistema —en cuanto totalidad conexas y fundada del saber— requiere ser precedido por la crítica, en el sentido preciso de que ésta le proporciona el fundamento de su posibilidad y, con él, la delimitación de sus alcances. La crítica, por cierto, es tal fundamento en la medida en que anticipa, en su concepto y en su trazado, el sistema. Pero en el trance de la crítica, el filósofo —el mismo que dispone sus argumentos volviendo a mirar de continuo hacia el horizonte del sistema— es primordialmente un juez, un operador del discernimiento. El discernimiento precede al sistema, lo precede anticipándolo, trazando, por así decir, su inicial en el hueco de su advenimiento. Y éste podría considerarse como el acto crítico por excelencia, puesto que en él se juega el destino del programa. Si éste se cifra, como dijimos, en la autonomía de la razón, el problema y lo que podríamos llamar —en ambos sentidos del término— la solitud de tal autonomía, se plantea ante todo en el acto de juzgar, o sea, en la huella de la ley (aún) ausente.*

#### SOBRE LA TRADUCCIÓN

*A las traducciones se las suele tomar en serio más en vista de la significación de su objeto, y menos en lo que atañe a los problemas de su ejercicio. Eso, por cierto, no significa que se las llegue a sustituir al original, muy por el contrario. Es que se las mide según el rigor de una expectativa a la que la índole de provisoriedad inmutable de la traducción —producto derivado y cuasi parasi-*

tario, pero a su vez inderivable, terminal— no puede, literalmente, responder: presentar su fuente, dar, en carne ajena, de nuevo cuerpo al original. Tomar en serio las traducciones en este sentido equivale, pues, a condenarlas por anticipado. Pero esta condena, que tal vez sea inseparable del traducir, bien puede que desatienda cuestiones hondas que son inherentes a éste mismo.

Las traducciones, en general, están expuestas a la crudeza de una doble exigencia: fidelidad y libertad. Uno de los casos en que estos dos requerimientos más se agudizan ocurre cuando se trata de vertir un texto filosófico. El desideratum de la versión es, entonces, el más cumplido de los equilibrios: entre la fidelidad al cómo —esto es, al uso de la lengua en el autor, a su sintaxis, su estilo, su tono, su espacio real de resonancia—, y la libertad que, valiéndose de torsiones y distorsiones infligidas a lo que consta como escrito y dicho, quiere atenerse al qué: al sentido, a la verdad. Si lo evaluamos como concepto, ese equilibrio es de punta a cabo imposible y, sin embargo, es el único en que puede consistir, en sentido estricto, la labor traductora. Lo cual sugiere que acaso las relaciones entre el «cómo» y el «qué» son algo menos simples de lo que a primera vista pudiera parecernos.

En último término, para el pathos del traductor, todo texto que él tome por objeto de su labor es sagrado: el sentido que quiere retener a toda costa es también de inmediato la verdad que no ha de escapársele entre las manos. Una verdad inicial: lo que no ha de escapársele —aun cuando para ello sólo disponga del frágil socorro de algo (el texto) que es, primariamente, no más que un haz de insinuaciones— es la verdad del sentido, su haberlo (habido) en un texto. Esta índole «sagrada» del texto, sin embargo, le impone a la traducción la necesidad de no ser piadosa: no debe ella recubrir los deslices, asperezas y fallas del discurso, porque todos ellos son (o pueden ser) momentos significativos —y cruciales, quizás— de su proceso. El arte del traductor consiste en hacer de la vacilación una decisión.

Esto pesa particularmente en el caso de Kant, porque allí los deslices pertenecen inseparablemente a la interna inestabilidad de un texto que no excluye contradicciones e inconsecuencias —que está, por así decir, en formación, y de un autor tensado entre las instituciones literarias y filosóficas de su época y la resolución de pensar (y escribir) más allá de ellas.

A este respecto, como se sabe, el de Kant es un caso excepcional entre la serie de los grandes filósofos. El indicio más próximo de ello lo hallamos en una constatación frecuente: Kant —se dice— escribe mal. Este no es un hecho menor; por el contrario, marca el punto arduo de una determinación y de un desajuste esencial que reclamaría un examen detenido. El modo notorio en que divergen y difieren en Kant la exposición y el pensamiento sugiere, en todo caso, que el núcleo activo de su obra está en acentuada oscilación, como fuera de balance: la exposición dice menos —y más— de lo que piensa el pensamiento y éste, al mismo tiempo, piensa más —y menos— de lo que dice la exposición. El texto mismo es la zona compleja de esta in-decisión, como si él mismo

estuviese ya en situación de traducción respecto de aquellas otras dos instancias. Y si ya como regla general vale el precaverse de simular naturalidad en una traducción —como si fuese producto espontáneo de su lengua—, se podría imaginar que ese cuidado tiene que redoblar en el caso de esta peculiar escritura.

Quisiéramos referir nuestra versión al marco que sugieren estas consideraciones. Ellas mismas estuvieron también en la base de la edición de los Textos estéticos de Kant que hicimos antes (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1983), y que incluyó las «Observaciones sobre lo bello y lo sublime», la «Crítica de la facultad de juzgar estética» y «El sentimiento de placer y displacer» (libro II de la Antropología). Algunas señas sobre nuestras fuentes y sobre el aparato de notas e índices son, en fin, pertinentes aquí.

Hemos trabajado con dos ediciones alemanas de la tercera Crítica: la que corresponde a los Werke de Kant, hecha por Wilhelm Weischedel (publicada sucesivamente por Insel Verlag, Suhrkamp Verlag y Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt), y la de Karl Vorländer en la Philosophische Bibliothek (Felix Meiner Verlag). La primera detalla las variantes de las tres primeras ediciones (textos A, B y C) y las de la edición de la Akademie der Wissenschaften de Berlín (vol. V de las obras de Kant, preparado por Wilhelm Windelband, y que también cotejamos). La segunda, que no es exhaustiva a ese respecto, incluye, en cambio, las variantes y lecturas de las ediciones de Rosenkranz, Hartenstein, Kirchmann, Erdmann y el mismo Vorländer, muchas de ellas indispensables. Confrontamos también las versiones españolas (Manuel García Morente, Madrid: Espasa-Calpe, 1945, y José Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada, 1961, 1968 2), las traducciones al francés (Jean Gibelin, París: Vrin, 1946, y Alexis Philonenko, París: Vrin, 1968, sin lugar a dudas la mejor que conocemos) y la inglesa (de James Creed Meredith, Chicago-Londres-Toronto: The Encyclopaedia Britannica, Inc., Great Books (vol. 42), 1952). Para la primera versión de la introducción empleamos el texto de la edición de Weischedel y revisamos la traducción al español de Arturo Altman (Kant, La filosofía como un sistema, Buenos Aires: Juárez Editor, 1969)<sup>1</sup>.

La paginación que se indica al margen corresponde, respectivamente, a la primera edición alemana (A) y a las ediciones segunda y tercera (B y C), que son coincidentes en ello. Fue establecida según la pauta de Weischedel.

Hemos incorporado un número abundante de notas que sirven a varios propósitos; esclarecer nuestras opciones de interpretación para ciertos pasajes problemáticos, así como también nuestras preferencias de traducción de términos litigiosos; indicar vocablos y frases del original con fines de cotejo en lugares que lo aconsejasen, incluyendo a menudo posibles alternativas de traducción; señalar las variantes y lecturas de las diversas ediciones alemanas; y, en fin, aportar información referencial sobre conceptos, temas y autores aludidos por Kant, además de aclaraciones puntuales extraídas de otras obras del mismo<sup>2</sup>.

*El índice analítico sigue fundamentalmente la estructura del que elaboró Vorländer, pero introduce casi 200 términos nuevos, y corrige y reordena otros ya presentes en ése.*

*Una última indicación debe hacerse sobre nuestra decisión de traducir Urteilskraft por «facultad de juzgar», y no, como ha sido usual, por «juicio». Hemos buscado evitar las equivocidades que trae esta última palabra, separando terminológicamente las nociones de facultad de juzgar, enjuiciamiento y juicio, tal como ocurre en el original kantiano. Por lo que atañe a la primera, nos ha parecido indispensable llamar la atención sobre la perspectiva trascendental desde la cual se aborda en esta obra la cuestión del juicio. Debe, pues, consignarse expresamente el concepto de facultad (Vermögen), que en el léxico de Kant corresponde a dicha perspectiva y ha de poner en mira consiguientemente la posibilidad (Möglichkeit) de juzgar, no sólo los juicios como tales. Es cierto que Kant respeta el uso heredado, y dice Urteilskraft, «fuerza de juzgar». Pero por una parte la noción de «fuerza» admite —y aun favorece, según el mismo Kant— una lectura psicológica, parecidamente a lo que pasa por lo común con «juicio». Y por otra, Kant mismo emplea como equivalentes Urteilskraft y Urteilsvermögen —dando también como correspondiente latino facultas diiudicandi—, hace lo propio con Erkenntniskraft y Erkenntnisvermögen, y da asimismo el sentido de facultad al vocablo Einbildungskraft<sup>3</sup>. En cuanto a la diferencia entre enjuiciamiento y juicio, Beurteilung y Urteil, dos notas parecen aquí determinantes. Una es el sentido activo que comporta la primera expresión. Pero como también es posible entender el «juicio» como un acto lógico, lo decisivo es observar que «enjuiciamiento» tiene en Kant un carácter estimativo y que designa específicamente el proceso de la reflexión.*

## NOTAS A LA INTRODUCCION

<sup>1</sup> Tiempo después de haber concluido esta versión pudimos conocer en parte la traducción completa de la tercera Crítica al portugués elaborada por Valério Rohden, de la Universidade Federal de Rio Grande do Sul, y Antônio Marques, de la Universidade de Lisboa (Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1992); los acuerdos entre una y otra nos parecieron muy significativos.

<sup>2</sup> Los motivos de cinco notas (0 y 144 de la «Analítica de lo bello», y 16, 26 y 79 de la «Analítica de lo sublime»), todas ellas concernientes a detalles de la estructura expositiva del texto, de la estructura expositiva del texto, nos fueron gentilmente señalados por el Prof. Reinhardt Brandt, de la Universidad de Marburg.

<sup>3</sup> Un poco inconsecuentemente, y en favor de una lectura menos onerosa, preferimos en este último caso mantener «imaginación», en lugar de «facultad de imaginación» (el latino en Kant es *facultas imaginandi*): aquel término no parece estar expuesto, por lo demás, a los equívocos que de hecho provoca «juicio» en las precedentes versiones españolas.

PRIMERA VERSION  
DE LA INTRODUCCION  
(«La filosofía como un sistema»)



## OBSERVACIONES

1. La marca «|» señala el lugar del texto en que se verifica un cambio de página en el original manuscrito de Kant. El número respectivo que indica cada vez la nueva página que se inicia aparece al margen de la línea correspondiente.
2. Las notas señalizadas con «(\*)» pertenecen al texto original de Kant, y su texto correspondiente se reproduce a pie de página.
3. Las notas señalizadas con números correlativos son notas del traductor y se encontrarán al final de esta «primera versión».



# I INTRODUCCION<sup>1</sup>

---

## I. DE LA FILOSOFIA COMO UN SISTEMA

Si la filosofía es el sistema del conocimiento racional por medio de conceptos, ya con ello se la diferencia de modo suficiente de una crítica de la razón pura, la cual ciertamente contiene una investigación filosófica de la posibilidad de un conocimiento semejante, pero no pertenece como parte a tal sistema, sino que ante todo proyecta y examina la idea de éste.

La división del sistema sólo puede primeramente ser la división en su parte formal y en su parte material, de las cuales la primera (la lógica) comprende meramente la forma de pensar, en un sistema de reglas, y la segunda (la parte real) somete sistemáticamente a consideración los objetos sobre los cuales se piensa, en la medida en que sea posible un conocimiento racional de los mismos a partir de conceptos.

Ahora bien: este mismo sistema real de la filosofía no puede ser dividido de otra manera que de acuerdo a la diferencia originaria de sus objetos y a la diversidad esencial —que sobre aquélla reposa— de los principios de una ciencia que los contiene, en filosofía *teórica* y filosofía *práctica*; de esta suerte, una parte tiene que ser la filosofía de la naturaleza, y la otra, la de las costumbres, de las cuales la primera puede contener también principios a priori, pero la segunda (puesto que la libertad no puede ser de ningún modo objeto de la experiencia) nunca otros que principios a priori puros.

Reina, sin embargo, un malentendido grande y aun muy perjudicial para el tratamiento de la ciencia con respecto a lo que haya de tenerse por *práctico*, en una acepción tal, que en virtud de ella mereciese esto ser traído a una *filosofía práctica*. Se ha creído poder sumar a la filosofía práctica el arte político y la economía política, las reglas de la economía doméstica como asimismo las del trato social, los preceptos para el bienestar y la dietética, tanto del alma como del cuerpo (¿y por qué no también todos los oficios y las artes?), porque todos ellos encierran un conjunto de proposiciones prácticas. Pero si es cierto que las proposiciones prácticas son, en

virtud del modo de representación, diferentes de las teóricas, que contienen la posibilidad de las cosas y sus determinaciones, no por ello en virtud del contenido; en cambio, únicamente lo son aquellas que consideran la *libertad* bajo leyes. Todas las restantes no son más que la teoría de lo que pertenece a la naturaleza de las cosas, sólo que aplicada al modo en que éstas pueden ser producidas por nosotros con arreglo a un principio, es decir, [aplicada] a la posibilidad de las mismas, representada por una acción arbitraria (que pertenece asimismo a las causas naturales). Así, la solución del problema de la mecánica de hallar, para una fuerza dada, que debe estar en equilibrio con un peso dado, la relación de las respectivas palancas, está por cierto expresada como fórmula práctica, pero que no contiene otra cosa sino la proposición teórica de que la longitud de las últimas está en relación de proporción inversa con {la de} las primeras cuando están en equilibrio; sólo que esta relación, en cuanto a su génesis, es representada como posible a través de una causa (nuestro arbitrio), cuyo fundamento de determinación es la *representación* de aquella relación. De igual modo ocurre con todas las proposiciones prácticas que atañen solamente a la producción de objetos. Cuando se dan preceptos para fomentar la felicidad propia y, por ejemplo, sólo se habla de lo que uno ha de obrar en su propia persona a fin de hacerse apto para la felicidad, únicamente son representadas las condiciones internas de su posibilidad, en la frugalidad, en la moderación de las inclinaciones, para que no se vuelvan pasiones, etc., como pertenecientes a la naturaleza del sujeto, y | al mismo tiempo {es representado} el modo de producción de este equilibrio como una causalidad que es posible por nosotros mismos y, por lo tanto, {es representado} todo como consecuencia inmediata de la teoría del objeto en referencia a la teoría de nuestra propia naturaleza (de nosotros mismos como causa); por consiguiente, el precepto práctico ciertamente difiere aquí de un precepto teórico en virtud de la fórmula, mas no en virtud del contenido, debido a lo cual no requiere de una especie particular de filosofía a fin de inteligir esta vinculación de unos fundamentos con sus consecuencias. En una palabra: todas las proposiciones prácticas que derivan del arbitrio, como causa, aquello que la naturaleza puede contener, pertenecen en su conjunto a la filosofía teórica, como conocimiento de la naturaleza, y sólo las que dan la ley a la libertad son específicamente diferentes de aquéllas en virtud del contenido. De las primeras puede decirse que constituyen la parte práctica de una *filosofía de la naturaleza*, las últimas, en cambio, (son las) únicas que fundan una *filosofía práctica* especial.

3

## Observación

Mucho importa determinar exactamente la filosofía según sus partes, y no poner a este fin, entre los miembros de la división de ella en cuanto sistema, aquello que solamente es consecuencia o aplicación de esas partes a casos dados, sin requerir de principios especiales.

Las proposiciones prácticas son diferenciadas de las teóricas, ya en vista de los principios, ya en vista de las consecuencias. En el último caso, no constituyen una parte especial de la ciencia, sino que pertenecen a la parte teórica, como una particular especie de consecuencias {extraídas} de aquélla. Pues bien: la posibilidad de las cosas según leyes naturales es esencialmente diferente, en cuanto a sus principios, de su posibilidad según leyes de la libertad. Pero esta diferencia no consiste en que, a propósito de la última, se ponga la causa en una voluntad, mientras que en la primera lo esté fuera de ella, en las cosas mismas. En efecto, si la voluntad no obedece a otros principios que a aquellos acerca de los cuales el entendimiento entiende que el objeto es posible según ellos a título de nuevas leyes naturales, la proposición que contiene la posibilidad del objeto por la causalidad del arbitrio bien puede llamarse una proposición práctica, pero en nada se distingue, en cuanto al principio, de las proposiciones teóricas que atañen a la naturaleza de las cosas, sino que más bien tiene que tomar prestado a ésta lo suyo para presentar en la realidad efectiva la representación de un objeto.

4

Las proposiciones prácticas, pues, que por su contenido atañen simplemente a la posibilidad (por medio de acción arbitraria) de un objeto representado, sólo son aplicaciones de un conocimiento teórico completo, y no pueden constituir ninguna parte especial de una ciencia. Una geometría práctica como ciencia separada es un absurdo, a pesar de que en esta ciencia pura estén contenidas tantas proposiciones prácticas, las más de las cuales, en cuanto problemas, requieren de una instrucción especial para su solución. El problema de construir un cuadrado con una línea dada y un ángulo recto dado, es una proposición práctica, mas consecuencia pura de la teoría. Tampoco puede el arte de la agrimensura (*agrimensura*) arrogarse en modo alguno el nombre de una *geometría* práctica y llamarse sin más parte especial de la geometría, sino que pertenece a los escolios de esta última, o sea, a la utilización de esta ciencia para ocupaciones {concretas}(\*).

\* (H5) Esta ciencia pura, y por eso mismo sublime, parece perder algo de su dignidad, si confiesa que, como geometría elemental emplea *herramientas* —aunque

Hasta en una ciencia de la naturaleza, en la medida en que repose sobre principios empíricos, es decir, {hasta} en la física propiamente dicha, los preparativos prácticos para descubrir ocultas leyes naturales y que llevan el nombre de física experimental, no pueden autorizar de ningún modo la denominación de una física práctica (que asimismo es un absurdo) como parte de la filosofía natural. En efecto, los principios de acuerdo a los cuales llevamos a cabo ensayos tienen que ser tomados siempre del conocimiento de la naturaleza y, por lo tanto, de la teoría. Lo mismo vale para los preceptos prácticos que atañen a la producción arbitraria de un cierto estado de ánimo en nosotros (por ejemplo, el de la moción o sofrenamiento de la imaginación, la satisfacción o debilitamiento de las inclinaciones). No hay una *psicología* práctica como parte de la filosofía sobre la naturaleza humana. Pues los principios de la posibilidad del propio estado, mediante el arte, tienen que tomarse prestados de los principios de la posibilidad de nuestras determinaciones a partir de la dotación de nuestra naturaleza, y aunque aquéllos consistan en proposiciones prácticas, no constituyen, sin embargo, una parte práctica de la psicología empírica, porque no poseen principios especiales, sino que simplemente pertenecen a sus escolios.

En general, las proposiciones prácticas (sean ellas puramente a priori o bien empíricas), si enuncian de manera inmediata 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 directamente presentan como necesaria la determinación de una acción meramente por la representación de su forma (con arreglo a leyes en general), sin consideración de la materia<sup>2</sup> del objeto que por tal medio ha de ser efectuado, pueden y tienen que poseer sus principios peculiares (en la idea de la libertad) y, aunque funden el concepto de un objeto de la voluntad (el bien supremo) precisamente sobre estos principios, tal objeto pertenece, empero, sólo indirectamente, como consecuencia, al precepto práctico (que en adelante se llama ético). Y tampoco puede entenderse la posibilidad de este objeto a través del conocimiento de la naturaleza (teoría). Únicamente aquellas proposiciones,

sólo dos, a saber, el compás y la reglas— para la construcción de sus conceptos, construcción ésta que ella denomina solamente geométrica, mientras que a la de la geometría superior [la llama] mecánica, porque para la construcción de los conceptos de esta última se requieren máquinas más complejas. Sin embargo, tampoco se entiende, bajo las primeras, a las herramientas reales (*circinus et regula*), que jamás podrán reproducir con precisión matemática aquellas figuras, sino que han de significar los modos de presentación más simples de la imaginación, a la cual ningún instrumento puede igualar.

pues, pertenecen a una parte especial de un sistema de los conocimientos racionales, bajo el nombre de filosofía práctica.

¶ Todas las proposiciones restantes de la ejercitación, cualquiera sea la ciencia a la que se anexasen, pueden ser llamadas, si acaso se tema la ambigüedad, proposiciones *técnicas* en vez de prácticas. Pues pertenecen al *arte* de poner en pie lo que se quiera que deba ser, arte que, en una teoría completa, es siempre una nueva consecuencia y no una parte por sí consistente de alguna especie de instructiva. De este modo, todos los preceptos de la habilidad pertenecen a la *técnica*(\*) y, por lo tanto, al conocimiento teórico de la naturaleza como consecuencias del mismo. Pero en lo futuro nos serviremos también de la expresión allí donde unos objetos de la naturaleza sean a veces *juzgados* sola y simplemente *como* si su posibilidad se fundase en el arte, en cuyos casos los juicios no son ni teóricos ni prácticos (en la última acepción indicada), en cuanto que no *determinan* nada acerca de la índole del objeto ni del modo de producirlo, sino que a través de ellos la naturaleza misma es juzgada, pero meramente por analogía con un arte, y ello en referencia subjetiva a nuestra facultad de conocimiento, no en referencia objetiva a los objetos { mismos }. Aquí desde luego no llamaremos técnicos a los juicios mismos, pero sí a la facultad de juzgar, sobre cuyas leyes se fundan éstos, y de conformidad con ella llamaremos también técnica a la naturaleza, una técnica que, al no contener proposiciones objetivamente determinantes, tampoco constituye una parte de la filosofía doctrinaria, sino solamente de la crítica de nuestras facultades de conocimiento.

6

\* (H6) Este es el lugar para corregir un error que cometí en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En efecto, después de haber dicho de los imperativos de la habilidad que sólo mandan condicionalmente, a saber, bajo la condición de fines meramente posibles, es decir, *problemáticos*, denominé a tales preceptos prácticos imperativos problemáticos, expresión en la cual ciertamente reside una contradicción. Habría debido llamarlos *técnicos*, es decir imperativos del arte. Pues bien: los *pragmáticos*, o reglas de la astucia<sup>1</sup>, que mandan bajo la condición de un fin *efectivo* e incluso subjetivamente necesario, también están entre los técnicos (pues qué otra cosa es la astucia, sino la habilidad para poder emplear a hombres libres —y, en éstos, incluso las disposiciones naturales y las inclinaciones en sí mismas— para los propósitos de uno). Sólo que el fin que nos atribuimos a nosotros [mismos] y a otros [como fundamento], a saber, la felicidad propia, no pertenece a los fines meramente arbitrarios, (y por eso) autoriza a una denominación especial de estos imperativos técnicos, porque la tarea no sólo demanda, como en los técnicos, el modo de la ejecución de un fin, sino también la determinación de aquello que constituye a este mismo fin (la felicidad), lo cual tiene que suponerse conocido en los imperativos técnicos generales.

Cuando se habla, no de la división de una filosofía, sino de nuestra *facultad de conocimiento a priori por conceptos* (la facultad de conocimiento superior), es decir, {cuando se habla} de una crítica de la razón pura, mas considerada {ésta} solamente según su facultad para pensar (donde no se toma en cuenta el modo puro de la intuición), la representación sistemática de la facultad de pensar que {de ahí} resulta es tripartita, a saber: primero, la facultad del conocimiento de lo *universal* (las reglas), el *entendimiento*; segundo, la facultad de la *subsunción de lo particular* bajo lo universal, la *facultad de juzgar*; y tercero, la facultad de la *determinación* de lo particular por lo universal (de la derivación desde principios), es decir, *la razón*.

La crítica de la razón pura *teórica*, que estaba dedicada a las fuentes de todo conocimiento a priori (y, por lo tanto, también de aquello que en éste pertenece a la intuición), suministró las leyes de la *naturaleza*, la crítica de la razón *práctica* /suministró/ la ley de la *libertad*, y así parece que los principios a priori han sido tratados ya completamente para toda la filosofía.

Pero si el entendimiento proporciona a priori leyes de la naturaleza y la razón, en cambio, leyes de la libertad, cabe esperar por analogía que la facultad de juzgar, que media la conexión de ambas facultades, entregue, tal como aquéllas, sus principios a priori peculiares para {tal mediación} y establezca tal vez el fundamento para una parte especial de la filosofía, a pesar de lo cual ésta puede ser, como sistema, solamente bipartita.

Pero la facultad de juzgar es una facultad de conocimiento tan especial, y carente de toda independencia, que no da, como el entendimiento, conceptos, ni da, como la razón, ideas de algún objeto, porque no es más que una facultad para subsumir bajo conceptos {que vienen} dados de otra parte. | Por lo tanto, si tuviese cabida un concepto o una regla que surgiese originariamente de la facultad de juzgar, tendría que ser un concepto de cosas de la *naturaleza*, en *la medida en que ésta se rige según nuestra facultad de juzgar*<sup>3</sup>, y, por consiguiente, de una constitución tal de la naturaleza que de ella no podemos hacernos ningún otro concepto sino el de que su ordenamiento se rija según nuestra facultad para subsumir las leyes particulares dadas bajo leyes más generales, que, sin embargo, no están dadas; en otras palabras, tendría que ser el concepto de una conformidad a fin de la naturaleza en pro<sup>4</sup> de nuestra facultad para

conocer la naturaleza, en la medida en que para ello se requiere que podamos juzgar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal y subsumirlo bajo el concepto de una naturaleza.

Ahora bien: semejante concepto es el de una experiencia como *sistema con arreglo a leyes empíricas*. En efecto, si bien la experiencia constituye un sistema según *leyes trascendentales*, que contienen la condición de posibilidad de la experiencia en general, es posible una *tan infinita diversidad* de leyes empíricas y una *tan grande heterogeneidad de formas* de la naturaleza, que pertenecerían a la experiencia particular, que el concepto de un sistema con arreglo a estas leyes (empíricas) tiene que serle completamente ajeno al entendimiento, y no se puede concebir ni la posibilidad, ni menos aún la necesidad de un todo semejante. Sin embargo, la experiencia particular, cohesionada ininterrumpidamente de acuerdo a principios constantes, requiere también de esa conexión sistemática de leyes empíricas, para que sea posible a la facultad de juzgar subsumir lo particular bajo lo universal, bien que éste sea siempre empírico, y así sucesivamente, hasta las leyes empíricas supremas y las formas naturales que son conformes a ellas, y, por lo tanto, considerar el *agregado* de las experiencias particulares como un *sistema* de las mismas; pues sin esta suposición no puede tener lugar ninguna conexión cabalmente legal(\*), es decir, ninguna unidad empírica de aquéllas.

9

Esta conformidad a ley<sup>5</sup> contingente en sí misma (según todos los conceptos del entendimiento), que la facultad de juzgar (sólo en favor de sí misma) presume de la naturaleza y presupone en ésta, es

\* (H9) La posibilidad de una experiencia en general es la posibilidad de conocimientos empíricos en cuanto juicios sintéticos. Por lo tanto, no se la puede inferir *analíticamente* de simples percepciones comparadas (como se cree comúnmente), puesto que el enlace de dos percepciones diferentes en el concepto de un objeto (con vistas al conocimiento de éste) es una *synthesis*, lo cual no hace de ningún otro modo posible un *conocimiento* empírico, es decir, la experiencia, más que de acuerdo a principios a priori de la unidad sintética de los fenómenos, es decir, según principios por medio de los cuales tales [fenómenos] son traídos bajo las categorías. Pues bien: estos conocimientos empíricos, de acuerdo a eso que necesariamente tienen en común (a saber, aquellas leyes trascendentales de la naturaleza), constituyen una unidad analítica de toda experiencia, mas no aquella unidad sintética de la experiencia como sistema, que enlace bajo un principio las leyes empíricas también en lo que tienen de diferente (y donde la diversidad de las mismas puede llegar a lo infinito). Lo que es la categoría con respecto a cada experiencia particular, eso es la conformidad a fin o conmensurabilidad de la naturaleza (también en vista de sus leyes particulares) para nuestra facultad del juicio<sup>2</sup>, según la cual aquélla [la naturaleza] no es representada simplemente como mecánica, sino también como técnica: concepto [éste] que, por cierto, no determina objetivamente la unidad sintética, como [hace] la categoría, pero que subjetivamente proporciona principios que sirven de hilo conductor a la investigación de la naturaleza.

una conformidad formal a fin de la naturaleza, que nosotros sin más *admitimos* en ella, pero por la cual no se funda ni un conocimiento teórico de la naturaleza, ni un principio práctico de la libertad, no obstante se da un principio para el enjuiciamiento e investigación de la naturaleza, a fin de buscar las leyes universales para experiencias particulares, un principio según el cual las hemos de llevar a cabo<sup>6</sup>, para obtener aquella vinculación sistemática que es necesaria a una experiencia coherente, y que tenemos razón de admitir a priori.

El concepto que surge originariamente de la facultad de juzgar, y que le es peculiar, es, por lo tanto, el concepto de la naturaleza como *arte*, en otras palabras, el de la *técnica de la naturaleza* en vista de sus *leyes particulares*, concepto que no fundamenta ninguna teoría ni contiene, al igual que la lógica, conocimiento de los objetos y de su índole, sino que sólo da un principio para avanzar de acuerdo a leyes de la experiencia, a través de las cuales es posible el conocimiento de la naturaleza. Pero con esto no se enriquece el conocimiento de la naturaleza con ninguna ley objetiva particular, sino que sólo se funda una máxima para la facultad de juzgar a fin de observar según ella la naturaleza y mantener con esto cohesionadas sus formas.

La filosofía, como sistema doctrinario<sup>7</sup> del conocimiento de la naturaleza así como de la libertad, no recibe con esto ninguna parte nueva, pues la representación de la naturaleza como arte es una simple idea que sirve de principio a nuestra indagación de la misma y, por consiguiente, nada más que al sujeto, para introducir en el agregado de leyes empíricas como tales, donde sea posible, una conexión, como {ocurre} en un sistema, al atribuir a la naturaleza una referencia a esta necesidad nuestra. En cambio, nuestro concepto de una técnica de la naturaleza como principio heurístico en el enjuiciamiento de ésta, pertenecerá a la crítica de nuestra facultad de conocimiento, la cual indica qué motivo tenemos para hacernos de ella una tal representación, qué origen tiene esta idea y si ella ha de hallarse en una fuente a priori, como asimismo cuál es el alcance y límite de su uso: en una palabra, una investigación semejante pertenecerá como parte al sistema de la crítica de la razón pura, mas no de la filosofía doctrinaria<sup>8</sup>.

Podemos reducir todas las facultades del ánimo humano, sin excepción, a estas tres: la *facultad de conocimiento*, el *sentimiento de placer y displacer* y la *facultad de desear*. Es cierto que algunos filósofos, que por lo demás merecen todos los elogios por la profundidad de su modo de pensar, han tratado de declarar sólo aparente esta diversidad y reducir todas las facultades a la mera facultad de conocimiento. Pero fácilmente puede mostrarse, y ya desde hace algún tiempo se lo ha comprendido, que este intento de introducir unidad en esta diversidad de facultades, aunque emprendido con genuino espíritu filosófico, es en balde. En efecto, siempre hay una gran diferencia entre {por una parte} las representaciones, en cuanto que, simplemente referidas al objeto y a la unidad de la conciencia de éste, pertenecen al conocimiento, al igual que entre esa referencia objetiva, en la cual aquéllas, consideradas a la vez como causa de la efectividad de este objeto, son sumadas a la facultad de desear. y {por otra parte} su referencia no más que al sujeto, en que ellas son por sí mismas fundamentos para conservar su propia existencia en éste y, en tal medida, son consideradas en relación con el sentimiento de placer y displacer<sup>9</sup>; y éste no es en modo alguno un conocimiento ni lo procura, aunque pueda presuponer un conocimiento como fundamento de determinación.

I La vinculación entre el conocimiento de un objeto y el sentimiento de placer y displacer por la existencia de éste, o la determinación de la facultad de desear para producirlo, es sin duda conocida con suficiencia de manera empírica; pero como esta conexión no está fundada en ningún principio a priori, en dicha medida las fuerzas del ánimo solamente constituyen un *agregado*, y no un sistema. Ahora bien: ciertamente se logra obtener una vinculación a priori entre el sentimiento de placer y las otras dos facultades, y si<sup>10</sup> vinculamos un conocimiento a priori, a saber, el concepto racional de la libertad con la facultad de desear como fundamento de determinación de ésta, {se logra también} encontrar en esta determinación objetiva, a la vez, subjetivamente, un sentimiento de placer contenido en la determinación de la voluntad. Sin embargo, de este modo no está ligada la facultad de conocimiento a la facultad de desear *por medio*<sup>11</sup> del placer o displacer, pues éste no precede a esa {última facultad}, sino que o sigue recién a la determinación de aquélla, o no es quizá otra cosa que la misma sensación de esta determinabilidad de la voluntad por la razón, no siendo así ningún sentimiento particular ni peculiar receptividad que requiriese una

11

división especial entre las propiedades del ánimo. Mas como en el análisis de las facultades del ánimo en general está incontestablemente dado un sentimiento de placer que, independiente de la determinación de la facultad de desear, más bien puede ofrecer un fundamento de determinación de ésta, y como, no obstante, para su vinculación con las otras dos facultades en un sistema, se requiere que este sentimiento de placer, así como las otras dos facultades, no descansen en fundamentos meramente empíricos, sino también en principios a priori, también se requerirá, por lo tanto, para la idea de la filosofía como un sistema, (si bien no una doctrina, sí, en cambio) una *crítica del sentimiento de placer y displacer*, en la medida en que aquélla no está empíricamente fundada.

Ahora bien: la *facultad de conocimiento* según conceptos tiene sus principios a priori en el entendimiento puro (en su concepto de la naturaleza), la *facultad de desear* {los tiene} en la razón pura (en su concepto de la libertad), de suerte que entre las propiedades del ánimo en general, queda una facultad o receptividad intermedia, o sea, el *sentimiento de placer y displacer*, así como entre las facultades superiores de conocimiento queda una intermedia, la facultad de juzgar. ¿Qué más natural sino presumir que la última contenga asimismo principios a priori para el primero?

Sin decidir nada todavía sobre la posibilidad de esta vinculación, no puede desconocerse aquí una cierta adecuación de la facultad de juzgar al sentimiento de placer, a fin de servir a éste de fundamento de determinación o para encontrar tal fundamento en él: es que, si en la *división de 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. De igual modo, si en la general *división de las fuerzas del ánimo* tanto la facultad de conocimiento como la facultad de desear contienen una referencia *objetiva* de las representaciones, el sentimiento de placer y displacer, por el contrario, es solamente la receptividad de una determinación del sujeto, de suerte que, si la facultad de juzgar ha de determinar algo en absoluto por sí sola, ello no podría ser otra cosa que el sentimiento de placer, y, a la inversa, si éste ha de contener un principio a priori en absoluto, éste solamente podrá encontrarse en 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, constituye un sistema según leyes trascendentales, esto es, aquellas que el entendimiento mismo da a priori (a saber, para los fenómenos, en cuanto que ellos, enlazados en una conciencia, deben constituir experiencia). Precisamente por ello la experiencia tiene que constituir también, según leyes tanto universales como particulares, en cuanto es ella, considerada objetivamente, en general posible, un sistema (en la idea) de conocimientos empíricos posibles. Esto, en efecto, lo demanda la unidad de la naturaleza, de acuerdo a un principio de enlazamiento cabal de todo lo que está contenido en este conjunto de todos los fenómenos. Y en este sentido la experiencia ha de ser en general considerada, con arreglo a leyes trascendentales del entendimiento, como sistema y no como simple agregado.

Pero de ello no se sigue que la naturaleza sea, también según leyes empíricas, un sistema *aprehensible*<sup>12</sup> para la facultad de conocimiento humana, y que la cabal conexión sistemática de sus fenómenos en una experiencia, y, por lo tanto, ésta misma como sistema, sea posible para el hombre. Pues la diversidad y heterogeneidad de las leyes empíricas podría ser tan grande, que, siéndonos parcialmente posible vincular percepciones con arreglo a leyes particulares eventualmente descubiertas, nunca {nos lo fuese}, en cambio, traer estas leyes empíricas mismas a la unidad de un parentesco bajo un principio común, toda vez que l {ocurriese}, como en sí desde luego es posible (al menos en la medida en que el entendimiento pueda decidir a priori), que la diversidad y heterogeneidad de estas leyes, e igualmente de las formas naturales que les son adecuadas, fuesen infinitamente grandes, y nos ofreciesen en éstos un agregado caótico en bruto sin la menor huella de un sistema, aunque tuviésemos que suponer un tal según leyes trascendentales.

Pues la *unidad de la naturaleza en espacio y tiempo* y la unidad de la experiencia que nos es posible son idénticas, porque aquélla es un conjunto de meros fenómenos (modos de representación), el cual únicamente puede tener su realidad objetiva en la experiencia, que, como sistema, tiene que ser posible aun según leyes empíricas, si se piensa la experiencia (cual tiene entonces que ocurrir) como un sistema. Es, pues, un *supuesto* trascendental subjetivamente necesario que aquella inquietante diversidad ilimitada de leyes empíricas y esa heterogeneidad de las formas naturales no convenga a la naturaleza, sino más bien que ésta, por la afinidad de

las leyes particulares bajo leyes más generales<sup>13</sup>, se acredite con vistas a una experiencia en cuanto sistema empírico.

15 Pues bien: este supuesto es el principio trascendental de la facultad de juzgar. Esta, en efecto, no es simplemente una facultad para subsumir lo particular bajo lo universal (cuyo concepto está dado), sino también, a la inversa, para hallar lo universal {que corresponde} a lo particular. El entendimiento, empero, hace abstracción, en su *legislación* trascendental de la naturaleza, de toda diversidad de leyes empíricas posibles; sólo trae a consideración en ella las condiciones de posibilidad de una experiencia en general con arreglo a su forma. No se puede encontrar en él, entonces, ese principio de la afinidad de las leyes particulares de la naturaleza. Mas la facultad de juzgar, a la que concierne someter las leyes particulares —aun en lo que tienen de diferente bajo las mismas leyes universales de la naturaleza— a leyes más elevadas, aunque siempre empíricas, tiene que poner un tal principio en el fundamento de su proceder. En efecto, si por ir a tuntas entre formas naturales, la facultad de juzgar considerase la concordancia de unas con otras en vista de leyes empíricas, pero más elevadas, como enteramente contingente, sería más contingente aún el que *percepciones particulares* se mostrasen alguna vez dichosamente aptas, por fortuna, con respecto a una ley empírica; y mucho más todavía, que leyes empíricas diversas conviniesen, con miras a la unidad sistemática del conocimiento de la naturaleza, en una posible experiencia *en su conexión total*, sin suponer tal forma en la naturaleza en virtud de un principio a priori.

16 Todas aquellas fórmulas puestas en boga: la naturaleza toma el camino más corto —*no hace nada en balde*— —*no da saltos en la diversidad de las formas (continuum formarum)*— —*es rica en especies, y sin embargo parsimoniosa en los géneros*, y otras semejantes, no son otra cosa más que esa misma exteriorización trascendental de la facultad de juzgar, de fijarse un principio para la experiencia como sistema y, por eso, para su propio menester. Ni el entendimiento ni la razón pueden fundamentar a priori una ley semejante de la naturaleza. En efecto, bien puede comprenderse que la naturaleza se rija en sus leyes meramente formales (en virtud de las cuales es, en general, objeto de la experiencia) según nuestro entendimiento, pero en vista de las leyes particulares, de su diversidad y heterogeneidad, está libre de todas las restricciones de nuestra facultad legislativa de conocimiento, y es un mero supuesto de la facultad de juzgar, en beneficio de su propio uso, el ascender siempre de lo particular empírico a lo general que es igualmente empírico, en pos de la unificación de las leyes empíricas, que funda

ese principio. Tampoco puede de ningún modo cargarse semejante principio a la cuenta de la experiencia, porque sólo bajo su suposición es posible llevar a cabo experiencias de modo sistemático.

#### V. DE LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE

La facultad de juzgar puede ser considerada ya como una facultad para *reflexionar* según un cierto principio sobre una representación dada, en pro de un concepto que por ese medio es posible, ya como una facultad para *determinar*, por una representación empírica dada, un concepto que hace de fundamento. En el primer caso es ella la *facultad de juzgar reflexionante*, en el segundo, la *facultad de juzgar determinante*. Y *reflexionar* (deliberar) es: comparar y mantener reunidas representaciones dadas, sea con otras, sea con su facultad de conocimiento, en referencia a un concepto posible a través de ello. La facultad de juzgar reflexionante es aquella que también se denomina la facultad de discernimiento<sup>14</sup> (*facultas diiudicandi*).

El *reflexionar* (que incluso ocurre en los animales, aunque sólo de conformidad con el instinto, o sea, no en referencia a un concepto que por él pueda alcanzarse, sino a una inclinación que sería acaso determinada por él) requiere para nosotros de un principio, tanto como el determinar, en el cual el concepto del objeto, puesto como fundamento, le prescribe la regla a la facultad de juzgar, y ocupa así el lugar del principio.

El principio de la reflexión sobre objetos dados de la naturaleza es: que para todas las cosas naturales pueden hallarse *conceptos* empíricamente determinados(\*), lo que equivale a decir que siem-

17

\* (H17) A primera vista, este principio no tiene el aspecto de una proposición sintética y trascendental, sino que más bien parece ser tautológico, y pertenecer a la niera lógica<sup>3</sup>. En efecto, ésta enseña cómo comparar una representación dada con otras, y cómo poder hacerse un concepto extrayendo como nota característica para el uso genérico lo que ésta tiene en común con otras. Pero no enseña nada sobre si la naturaleza ha de mostrar para cada objeto muchos otros, como objetos de comparación, que tengan algo de común con él en la forma; antes bien, esta condición de posibilidad de la aplicación de la lógica a la naturaleza es un principio de representación de la naturaleza como sistema para nuestra facultad de juzgar, en el cual lo diverso, dividido en géneros y especies, hace posible traer a conceptos (de mayor o menor generalidad), por comparación, todas las formas naturales que se presenten. Ahora bien: es cierto que el entendimiento puro enseña (aunque por medio de principios sintéticos) a pensar todas las cosas de la naturaleza en cuanto contenidas en un sistema trascendental según conceptos a priori (las categorías), pero la facultad de juzgar, busca conceptos también para representaciones empíricas como tales (la [facultad de juzgar] reflexionante), tiene además que suponer, a éste propósito, que

pre se puede presuponer en sus productos una forma que es posible con arreglo a leyes generales, conocibles para nosotros. Pues si no nos fuese lícito suponer esto y no pusiéramos este principio en el fundamento de nuestro tratamiento de las representaciones empíricas, todo reflexionar se llevaría a cabo a la ventura y ciegamente, y, por lo tanto, sin una fundada expectativa de su concordancia con la naturaleza.

18

l En vista de los conceptos universales de la naturaleza, bajo los cuales recién viene a ser posible un concepto de experiencia (sin determinación empírica particular), la reflexión tiene ya, en el concepto de una naturaleza en general, es decir, en el entendimiento, su indicación, y la facultad de juzgar no requiere de ningún principio especial de reflexión, sino que a ésta la *esquematiza* a priori y aplica estos esquemas a cada síntesis empírica, sin la cual ningún juicio de experiencia sería posible. Aquí la facultad de juzgar es, en su reflexión, al mismo tiempo determinante, y su esquematismo trascendental le sirve al mismo tiempo de regla, bajo la cual se subsumen intuiciones empíricas dadas.

Sin embargo, con vistas a conceptos tales que primeramente deben ser encontrados para intuiciones empíricas dadas, y que presuponen una ley particular de la naturaleza, de acuerdo a la cual es únicamente posible la experiencia *particular*, la facultad de juzgar requiere un principio peculiar, igualmente trascendental, de su reflexión, y no se la puede remitir, a su vez, a leyes empíricas ya conocidas, y convertir la reflexión en una simple comparación con formas empíricas para las cuales se tiene ya conceptos. En efecto, cabe preguntar cómo se podría tener esperanza de alcanzar, por comparación de las percepciones, a conceptos empíricos de aquello que es común a todas las diferentes formas naturales, si la naturaleza (como es posible pensar) hubiese depositado en éstas, a causa de la gran diversidad de sus leyes empíricas, una heterogeneidad tan grande, que toda comparación, o al menos ésta en su mayor parte, sería vana para obtener entre ellas una unanimidad y un orden jerárquico de especies y géneros. Toda comparación de representaciones empíricas, a fin de conocer, en las cosas naturales, leyes empíricas y formas *específicas* que sean conformes a tales

la naturaleza, en su limitada diversidad, ha encontrado una tal división de ésta en géneros y especies, que hace posible a nuestra facultad de juzgar hallar unánime concierto en la comparación de las formas naturales, y acceder a conceptos empíricos y a la conexión de éstos entre sí, a través del ascenso a conceptos más generales [e] igualmente empíricos: vale decir, que la facultad de juzgar presupone un sistema de la naturaleza también de acuerdo a leyes empíricas, y esto [lo hace] a priori, [y] en consecuencia, por medio de un principio trascendental.

leyes, pero que por esta comparación suya son también *genéricamente concordantes* con otras, presupone que la naturaleza ha observado, también en vista de sus leyes empíricas, una cierta parsimonia adecuada a nuestra facultad de juzgar y una uniformidad que nos es aprehensible, y esta suposición tiene que preceder, como principio de la facultad de juzgar a priori, a toda comparación.

La facultad de juzgar reflexionante procede, pues, con fenómenos dados, para ponerlos bajo conceptos empíricos de cosas naturales determinadas, no de manera esquemática, sino *técnicamente*, {y} no sólo de modo mecánico, por decir así, a manera de instrumento dirigido por el entendimiento y los sentidos, sino *artísticamente*, según el principio, universal, mas al mismo tiempo indeterminado, de una l ordenación conforme a fin de la naturaleza en un sistema, por así decirlo, en favor de nuestra facultad de juzgar, en la adecuación de sus leyes particulares (sobre las que nada dice el entendimiento) a la posibilidad de la experiencia como un sistema, supuesto sin el cual no podemos esperar orientarnos en el laberinto de la diversidad de leyes particulares posibles. Por lo tanto, la facultad de juzgar hace a priori de la *técnica de la naturaleza* el principio de su reflexión; sin poder, empero, explicarla ni determinarla más de cerca, ni tener para ella un fundamento de determinación objetivo de los conceptos generales de la naturaleza (a partir de un conocimiento de las cosas en sí mismas), sino solamente para poder reflexionar con arreglo a su propia ley subjetiva, según su menester, pero al mismo tiempo acorde con leyes de la naturaleza en general.

19

El principio de la facultad de juzgar reflexionante, por el cual es pensada la naturaleza como sistema según leyes empíricas, es no obstante sólo un principio *para el uso lógico de la facultad de juzgar*, un principio ciertamente trascendental en cuanto a su origen, mas solamente para considerar a priori la naturaleza en cuanto cualificada para un *sistema lógico* de su diversidad bajo leyes empíricas.

La forma lógica de un sistema consiste simplemente en la división de conceptos universales dados (como lo es aquí el concepto de una naturaleza en general), por medio de lo cual se piensa, de acuerdo a un cierto principio, lo particular (aquí, lo empírico) con su diversidad en cuanto contenido en lo universal. Y para esto es pertinente, si se procede empíricamente, y se asciende de lo particular a lo general, una *clasificación* de lo diverso, es decir, una comparación de varias clases, cada una de las cuales está bajo un concepto determinado, y, cuando ellas están completas según la característica común, su subsunción bajo clases superiores (géne-

ros) hasta llegar al concepto que contiene en sí al principio de toda la clasificación (y que constituye el género supremo). Si, al contrario, se empieza desde el concepto universal, a fin de descender al concepto particular a través de una división íntegra, esta acción se llama *especificación* de lo diverso bajo un concepto dado, puesto que se avanza desde el género supremo hacia otros inferiores (subgéneros o especies) y de especies a subespecies. Se expresa uno más rectamente si, en lugar de decir (como en el uso común del lenguaje) que se tiene que especificar lo particular que está bajo algo universal, dice, mejor, que *se especifica el concepto universal*, en cuanto que se detalla lo diverso bajo él. Pues el género (considerado lógicamente) es, por así decir, la materia, o el substrato bruto que la naturaleza, mediante numerosa determinación, elabora en especies y subespecies, y así puede decirse que *la naturaleza se especifica a sí misma* según un cierto principio (o según la idea de un sistema), por analogía con el uso de esta palabra entre los juristas, cuando hablan de la especificación de ciertas materias brutas(\*).

Pero es claro que la facultad de juzgar reflexionante no puede, de acuerdo a su naturaleza, emprender la *clasificación* de la naturaleza entera según sus diversidades empíricas, si no presupone que la naturaleza misma *especifica* sus leyes trascendentales con arreglo a algún principio. Y este principio no puede ser otro que el que es adecuado a la facultad del juicio encontrar en la inmensurable diversidad de las cosas, según leyes empíricas posibles, un parentesco suficiente de aquéllas, a fin de traerlas bajo conceptos (clases) empíricos, y a éstos, bajo leyes más generales (géneros superiores), y así poder llegar a un sistema empírico de la naturaleza.— Ahora bien: así como una clasificación semejante no es un conocimiento de experiencia {que fuese} común, sino una clasificación artificial, la naturaleza, en la medida en que sea pensada {como si} se especificara según un tal principio, es considerada también como *arte*, y la facultad de juzgar conlleva, pues, necesariamente a priori un principio de la *técnica* de la naturaleza, que se diferencia de la *nomotética* de ésta según leyes trascendentales del entendimiento en que esta última puede hacer valer su principio como ley mientras aquélla sólo como suposición necesaria<sup>15</sup>.

Por lo tanto, el principio peculiar de la facultad de juzgar es (el siguiente): *la naturaleza especifica sus leyes universales en leyes*

\* (1121) También la escuela aristotélica llamaba materia al género, y forma, en cambio, a la *diferencia específica*.

*empíricas, de conformidad con la forma de un sistema lógico, en provecho de la facultad de juzgar.*

De aquí surge ahora el concepto de una *conformidad a fin* de la naturaleza, y precisamente como un concepto peculiar de la facultad de juzgar reflexionante, no de la razón, toda vez que el fin no es puesto en el objeto, sino únicamente en el sujeto, a saber, en su mera facultad de reflexionar.— En efecto, llamamos conforme a fin a aquello cuya existencia parece presuponer una representación de la misma cosa; pero las leyes de la naturaleza, que están constituidas y referidas unas a otras como si la facultad de juzgar las hubiese proyectado para su propio requerimiento, tienen semejanza con la posibilidad de las cosas que presupone una representación de estas cosas como fundamento suyo. Así, pues, la facultad de juzgar piensa por medio de su principio una conformidad a fin de la naturaleza en la especificación de sus formas por leyes empíricas.

Pero estas formas mismas no son pensadas por este medio {como} conformes a fin, sino sólo la relación de unas a otras y su conveniencia para un sistema lógico de conceptos empíricos a pesar de su gran diversidad.— Y si la naturaleza no nos mostrase nada más que esta conformidad a fin lógica, ya tendríamos ciertamente razón para admirarla por ello, como quiera que no sabemos indicar ningún fundamento de ésa de acuerdo a las leyes universales del entendimiento; pero difícilmente sería capaz de esta admiración algún otro que no fuera acaso un filósofo trascendental, y aun éste no podría nombrar un caso determinado en que esta conformidad a fin diese prueba *in concreto* de sí, sino sólo tendría que pensarla en términos generales.

#### I VI. DE LA CONFORMIDAD A FIN DE LAS FORMAS NATURALES COMO OTROS TANTOS SISTEMAS PARTICULARES

22

Como la naturaleza se especifica a sí misma en sus leyes empíricas tal cual se requiere para una experiencia posible *en cuanto un sistema* de conocimiento empírico, esta forma de la naturaleza contiene una conformidad a fin lógica, a saber, la de su concordancia con las condiciones subjetivas de la facultad de juzgar en vista de la conexión posible de conceptos empíricos en el todo de una experiencia. Mas esto no arroja ninguna consecuencia acerca de su idoneidad para una conformidad a fin real en sus productos, es decir, para producir cosas singulares en la forma de sistemas, pues éstos siempre podrían ser, en cuanto a la intuición, simples agregados y, no obstante, posibles según leyes empíricas que están conectadas con

otras en un sistema de *división lógica*, sin que para su posibilidad particular fuese lícito admitir un concepto propiamente establecido para ello, como condición de aquélla, y, por lo tanto, una conformidad a fin de la naturaleza que estuviese en su fundamento. De semejante modo a las tierras, piedras, minerales, etc., que carecen de toda forma conforme a fin, los vemos como simples agregados, y sin embargo tan emparentados por el carácter interno y los principios de conocimiento de su posibilidad, que bajo leyes empíricas son idóneos para la clasificación de las cosas en un sistema de la naturaleza, sin mostrar *en ellas mismas* una forma de sistema.

23

De ahí que entienda por una *conformidad a fin absoluta* de las formas naturales aquella figura externa, o también su construcción interna, que están de tal suerte constituidas que a su posibilidad tiene que ponérsele por fundamento, en nuestra facultad de juzgar, una idea de esas formas. La conformidad a fin es, en efecto, una conformidad a ley de lo contingente como tal. La naturaleza procede *mecánicamente*, como *mera naturaleza*, en vista de sus productos como agregados; pero con respecto a ellos como sistemas, por ejemplo, las formaciones de cristales, toda la variedad de figuras de las flores, o la estructura interna de las plantas y animales, procede *técnicamente*, es decir, al mismo tiempo como *arte*. La diferencia de estos dos modos de juzgar los seres naturales es hecha solamente por la facultad de juzgar *reflexionante*, que muy bien puede y quizá hasta tiene que admitir que ocurra lo que la facultad de juzgar *determinante* (bajo principios de la razón) no le concedería con respecto a la posibilidad de los objetos mismos, y tal vez querría ver reducido todo al modo de explicación mecánico; pues bien pueden coexistir {ambas cosas}, que la explicación de un fenómeno, que es un negocio de la razón con arreglo a principios objetivos, sea *mecánica*, mientras la regla del *enjuiciamiento* del mismo objeto, según principios subjetivos de la reflexión sobre éste, sea *técnica*.

Ahora, si bien el principio de la facultad de juzgar, de la conformidad a fin de la naturaleza en la especificación de sus leyes universales, de ningún modo se extiende tanto como para inferir de allí la generación de *formas naturales conformes a fin en sí {mismas}* (porque también sin esa generación es posible el sistema de la naturaleza según leyes empíricas, que solamente la facultad de juzgar tenía razón de postular), y {puesto que} éstas únicamente han de ser dadas a través de la experiencia, {y, en fin,} porque una vez que tenemos motivo para poner por fundamento de la naturaleza en sus leyes particulares un principio de conformidad a fin, sigue siendo siempre *posible* y permitido, cuando la experiencia nos muestra

formas conformes a fin en sus productos, adscribirles a ellas precisamente el mismo principio sobre el cual puede descansar la primera.

¡Aun si este mismo principio pudiera hallarse en lo suprasensible y remontarse por sobre el círculo de los conocimientos de la naturaleza que nos son posibles, ya hemos ganado algo al tener, para la conformidad a fin de las formas naturales que se encuentra en la experiencia, a disposición en la facultad de juzgar un principio trascendental de conformidad a fin de la naturaleza, que, si bien no basta para explicar la posibilidad de tales formas, por lo menos permite, no obstante, aplicar un concepto tan especial como lo es el de la conformidad a fin a la naturaleza y su legalidad, aunque no puede ser un concepto objetivo de la naturaleza, sino que meramente ha sido tomado de la relación subjetiva de ésta con una facultad del ánimo.

24

#### VII. DE LA TECNICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR COMO FUNDAMENTO DE LA IDEA DE UNA TECNICA DE LA NATURALEZA

La facultad de juzgar, como se mostró anteriormente, hace primeramente posible, y hasta necesario, pensar, además de la necesidad mecánica de la naturaleza, también una conformidad a fin en ella, sin cuya presuposición la unidad sistemática en la clasificación exhaustiva de formas particulares según leyes empíricas no sería posible. Por lo pronto, se ha mostrado que, siendo ese principio de la conformidad a fin sólo un principio subjetivo de la división y especificación de la naturaleza, no determina nada con respecto a las formas de los productos naturales. De este modo, pues, esa conformidad a fin quedaría meramente en conceptos, y para el uso lógico de la facultad de juzgar en la experiencia se pondrá por fundamento, sin duda, una máxima de la unidad de la naturaleza según sus leyes empíricas, en pro del uso de la razón sobre sus objetos pero de esta especie particular de unidad sistemática, a saber, la que es según la representación de un fin, no se darían objetos de la naturaleza como productos correspondientes a esta forma suya<sup>16</sup>.— Ahora bien: a 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 contrapuesta a la mecánica de la naturaleza, que consiste en su causalidad por medio del enlace de lo múltiple sin un concepto del modo de su unión que esté en el fundamento, más o menos como a ciertos implementos para elevar que pueden tener su efecto apuntado hacia un fin sin que esté en el fundamento de ellos

25

una idea, por ejemplo, a un alzaprima, a un plano oblicuo, los llamamos máquinas, pero no obras de arte, porque si bien pueden ser usados para {ciertos} fines, no son, sin embargo, posibles simplemente en referencia a ellos.

Aquí la primera pregunta es {la siguiente}: ¿cómo se puede *percibir* la técnica de la naturaleza en sus productos? El concepto de la conformidad a fin no es ningún concepto constitutivo de la experiencia, ninguna determinación de un fenómeno, perteneciente a un *concepto* empírico del objeto, pues no es una categoría. En nuestra facultad de juzgar percibimos la conformidad a fin en la medida en que ella meramente reflexiona sobre un objeto dado, ya sea sobre la intuición empírica del mismo, para llevarla a algún concepto ({siendo} indeterminado cuál {sea éste}), ya sea sobre el mismo concepto de la experiencia, para llevar las leyes que él contiene a principios comunes. Por lo tanto, la *facultad de juzgar* es, en sentido propio, técnica; la naturaleza es representada como técnica solamente en la medida en que concuerda con aquel proceder de la facultad de juzgar y lo hace necesario. En seguida mostraremos el modo en que el concepto de la facultad de juzgar reflexionante, que hace posible la percepción interna de una conformidad a fin de las representaciones, puede ser aplicado también a la representación del objeto en cuanto contenida en él<sup>17</sup>.

26 A cada concepto empírico pertenecen tres actos de la facultad espontánea de conocimiento: 1. la *aprehensión* (*apprehensio*) de lo múltiple de la intuición, 2. la *comprehensión*, es decir, la unidad sintética de la conciencia de esto múltiple en el concepto de un objeto (*apperceptio comprehensiva*), 3. la *presentación* (*exhibitio*) del objeto correspondiente a este concepto en la intuición. Para el primer acto se requiere imaginación, para el segundo, entendimiento, para el tercero, la facultad de juzgar, que, cuando se trata de un concepto empírico, sería facultad de juzgar determinante.

Pero como en la mera reflexión sobre una percepción no se trata de un concepto determinado, sino solamente, en general, de la regla para reflexionar sobre una percepción en provecho del entendimiento como facultad de los conceptos, bien se ve que en un juicio meramente reflexionante la imaginación y el entendimiento son considerados {como estando} en la relación en la cual tienen que hallarse, en general, una frente al otro en la facultad de juzgar, por comparación con la relación en que se hallan efectivamente a propósito de una percepción dada.

Si la forma de un objeto dado en la intuición empírica está constituida de tal suerte que la *aprehensión* de lo múltiple de aquél en la imaginación coincide con la presentación de un concepto del en-

tendimiento (indeterminado, cuál {sea ese} concepto), entonces concuerdan en la mera reflexión recíprocamente el entendimiento y la imaginación para fomento de su quehacer, y el objeto es percibido como conforme a fin simplemente para la facultad de juzgar, y, en consecuencia, la misma conformidad a fin es considerada meramente como subjetiva, puesto que para ello no se requiere en absoluto de ningún concepto determinado del objeto, y el juicio mismo no es un juicio de conocimiento.— Un juicio semejante se llama *juicio estético de reflexión*.

Por el contrario, si están dados ya, de conformidad con el mecanismo de la naturaleza, conceptos empíricos y leyes de la misma índole, y la facultad de juzgar compara un tal concepto del entendimiento con la razón y su principio de la posibilidad de un sistema, entonces, si esta forma es encontrada en el objeto, la conformidad a fin se juzga *objetivamente* y la cosa se denomina un *fin natural*, puesto que antes sólo se juzgaron cosas como *formas naturales* {que son} conformes a fin de manera indeterminada. El juicio sobre la conformidad a fin objetiva de la naturaleza se llama *teleológico*. Es un *juicio de conocimiento*, mas sólo pertenece a la facultad de juzgar reflexionante, no a la determinante. Pues en general la técnica de la naturaleza, sea meramente *formal*, sea *real*, es sólo una relación de las cosas con nuestra facultad de juzgar, que es la única en la cual puede encontrarse la idea de una conformidad a fin de la naturaleza, idea que, nada más que en referencia a aquellas cosas, le es atribuida a la naturaleza.

27

#### VIII. DE LA ESTÉTICA DE LA FACULTAD DE ENJUICIAMIENTO

La expresión *modo de representación* estético es enteramente inequívoca si por ella se entiende la referencia de la representación a un objeto, en cuanto fenómeno, con vistas a su conocimiento, pues entonces la expresión *estético* significa que a una semejante representación le está necesariamente adherida la forma de la sensibilidad (cómo es afectado el sujeto) y que ésta es trasladada, por eso, inevitablemente al objeto (mas solamente como fenómeno). De ahí que pudo haber una estética trascendental como ciencia perteneciente a la facultad de conocimiento. No obstante, desde hace largo tiempo se ha vuelto un hábito llamar estético, es decir, sensible, a un modo de representación, también en el sentido de que con ello se menciona la referencia de una representación, no a la facultad de conocimiento, sino al sentimiento de placer y displacer. Aun cuan-

do a este sentimiento (de conformidad con esta denominación) solemos darle también el nombre de sentido (modificación de nuestro estado), porque nos falta otra expresión, no es, sin embargo, un sentido objetivo, cuya determinación se emplease para el *conocimiento* de un objeto l (puesto que mirar algo con placer, o de otro modo conocerlo {con placer}, no es una mera referencia de la representación al objeto, sino una receptividad del sujeto), sino que él no aporta absolutamente nada al conocimiento de los objetos. Precisamente porque todas las determinaciones del sentimiento no son más que de significación subjetiva, no puede haber una estética del sentimiento como ciencia, cual hay, por ejemplo, una estética de la facultad de conocimiento. Queda siempre, pues, una inevitable ambigüedad en la expresión de modo de representación estético, si por ello se entiende, ora aquél que suscita el sentimiento de placer y displacer, ora aquel que concierne meramente a la facultad de conocimiento en la medida que en ella se encuentra una intuición sensible que nos permite conocer los objetos solamente como fenómenos.

Esta ambigüedad puede, entre tanto, ser suprimida si se emplea la expresión estético, no acerca de la intuición ni menos acerca de representaciones del entendimiento, sino solamente de los actos de la *facultad de juzgar*. {La expresión } *juicio estético*, si se la quisiera emplear para la determinación objetiva, sería tan evidentemente contradictoria, que con ella se está bastante seguro contra malinterpretaciones. En efecto, las intuiciones pueden ser desde luego sensibles, pero el *juzgar* le pertenece absolutamente sólo al entendimiento (tomado en amplia acepción), y *juzgar* estética o sensiblemente, en tanto deba ser esto el *conocimiento* de un objeto, es una contradicción si la sensibilidad se inmiscuye en el quehacer del entendimiento y (por medio de un *vitium subreptionis*) le da al entendimiento una falsa dirección; en cambio, el juicio *objetivo* siempre es dictado por el entendimiento, y en tal medida no puede ser llamado estético. De ahí que nuestra estética trascendental de la facultad de conocimiento ha podido perfectamente hablar de intuiciones l sensibles; mas en ninguna parte de juicios estéticos, porque, como sólo tiene que ver con juicios de conocimiento que determinan al objeto, sus juicios tienen que ser todos lógicos. Mediante la denominación de juicio estético sobre un objeto se muestra, pues, de inmediato que una representación dada bien puede ser referida a un objeto, pero en el juicio no se entiende la determinación del objeto, sino del sujeto y de su sentimiento. En efecto, en la facultad de juzgar se considera al entendimiento y a la imaginación en relación mutua, y esto puede tomarse en consideración,

primeramente de manera objetiva, como perteneciente al conocimiento (como ocurrió en el esquematismo trascendental de la facultad de juzgar); pero esta misma relación de dos facultades de conocimiento puede considerarse también de manera simplemente subjetiva, en cuanto que una propicie o estorbe a la otra en una misma representación, y por tal medio afecte al *estado del ánimo*: por consiguiente, {como} una relación que es *susceptible de ser sentida*<sup>18</sup> (caso éste que no tiene lugar en el uso aislado de ninguna otra facultad de conocimiento). Aunque esta sensación no es una representación sensible de un objeto, puede no obstante, por estar ligada subjetivamente a través de la facultad de juzgar con la sensibilización de los conceptos del entendimiento, ser sumada a la sensibilidad, y llamarse estético un juicio, es decir, sensible (con arreglo al efecto subjetivo, no al fundamento de determinación), si bien el juzgar (a saber, objetivamente) es un acto del entendimiento (como facultad superior de conocimiento) y no de la sensibilidad.

Todo juicio *determinante* es *lógico*, porque su predicado es un concepto objetivo dado. Pero un juicio meramente *reflexionante* sobre un objeto singular dado *puede ser estético* si (aun antes de que se mire a la comparación de ese objeto con otros) la facultad de juzgar, que no tiene preparado ningún concepto para la intuición dada, mantiene unida a la imaginación (nada más que en la aprehensión del objeto) con el entendimiento (en la presentación de un concepto en general), y percibe una relación de ambas facultades de conocimiento, que constituye en general la condición subjetiva, meramente susceptible de ser sentida, del uso objetivo de la facultad de juzgar (a saber, la concordancia de aquellas dos facultades de conocimiento entre sí). Pero también es posible un juicio estético de los sentidos, a saber, si el predicado del juicio no *puede ser* ningún concepto de un objeto, toda vez que no pertenece en absoluto a la facultad de conocimiento —por ejemplo: el vino es agradable—, dado que entonces el predicado expresa la referencia inmediata de una representación al sentimiento de placer y no a la facultad de conocimiento.

Un juicio estético en general puede ser definido, pues, como aquel juicio cuyo predicado (bien que pueda contener las condiciones subjetivas para un conocimiento en general) no puede ser jamás conocimiento (concepto de un objeto). En un juicio semejante, el fundamento de determinación es una sensación. Ahora bien: hay solamente una única así llamada sensación que nunca puede llegar a ser concepto de un objeto, y es el sentimiento de placer y displacer. Este es meramente subjetivo, mientras todas las restantes sensaciones pueden ser empleadas para el conocimiento. Es un

juicio estético, pues, aquel cuyo fundamento de determinación reside en una sensación que está inmediatamente ligada al sentimiento de placer y displecer. En el juicio estético de los sentidos, es aquella sensación que es producida inmediatamente por la intuición empírica del objeto; en el juicio estético de reflexión, en cambio, es la que efectúa el juego armónico de ambas facultades de conocimiento de la facultad de juzgar, la imaginación y el entendimiento, en el sujeto, al ser propicias recíprocamente, en la representación dada, la facultad de aprehensión de la primera y la facultad de presentación del segundo, relación que en este caso efectúa, por medio de la simple forma, una sensación, que es el fundamento de determinación de un juicio, el cual por ello se llama estético y l está ligado como conformidad a fin subjetiva (sin concepto) con el sentimiento de placer.

El juicio estético de los sentidos encierra conformidad a fin material, el juicio estético de reflexión, en cambio, conformidad a fin formal. Mas como el primero no se refiere para nada a la facultad de conocimiento, sino, de modo inmediato, por medio del sentido, al sentimiento de placer, sólo el último ha de considerarse fundado en principios peculiares de la facultad de juzgar. En efecto, cuando la reflexión sobre una representación dada precede al sentimiento de placer (como fundamento de determinación del juicio), la conformidad a fin subjetiva es *pensada*, antes de que sea *sentida* en su efecto, y en esa medida, o sea, con arreglo a sus principios, el juicio estético pertenece a la facultad superior de conocimiento y precisamente a la facultad de juzgar, bajo cuyas condiciones subjetivas y, sin embargo, universales, es subsumida la representación del objeto. Pero como una condición meramente subjetiva de un juicio no admite a ningún concepto determinado del fundamento de determinación del mismo, éste sólo puede darse en el sentimiento de placer, mas de tal suerte que el juicio estético es siempre un juicio de reflexión; al contrario, aquel que no presupone ninguna comparación de la representación con las facultades de conocimiento que operan unidas en la facultad de juzgar, es un juicio estético de los sentidos, que también refiere una representación dada al sentimiento de placer (mas no mediante la facultad de juzgar y su principio). El criterio para decidir acerca de esta diferencia recién podrá indicarse en el tratado mismo y consiste en la pretensión del juicio a validez universal y necesidad; pues si el juicio estético la implica, también tiene pretensión de que su fundamento de determinación *no haya simplemente* de residir *en el sentimiento* de placer y displecer por sí solo, sino *al mismo tiempo en una regla* de las facultades superiores de conocimiento, y aquí, especialmente en la facultad

de juzgar, que de consiguiente es legislativa con l respecto a las condiciones de la reflexión a priori y da prueba de *autonomía*; pero esta autonomía no es (como la del entendimiento, en vista de las leyes teóricas de la naturaleza, o de la razón, en leyes prácticas de la libertad) válida objetivamente, es decir, a través de conceptos de cosas o de acciones posibles, sino sólo subjetivamente, para el juicio a partir del sentimiento, el cual, si puede aspirar a validez universal, prueba su origen fundado en principios a priori. A esta legislación habría que llamarla, en sentido propio *heautonomía*, puesto que la facultad de juzgar no da la ley a la naturaleza ni a la libertad, sino únicamente a sí misma, y que no es una facultad para producir conceptos de objetos, sino sólo para comparar casos que se presentan con los conceptos que le son dados de otra {fuente} y para indicar a priori las condiciones subjetivas de posibilidad de este enlace.

Desde esto mismo puede también entenderse por qué la facultad de juzgar, en un acto que ella ejercita por sí misma (sin un concepto del objeto establecido como fundamento), en cuanto mera facultad de juzgar reflexionante, en vez de {cumplir} una referencia de la representación dada a su propia regla con conciencia de ella, refiere la reflexión de modo inmediato solamente a la sensación que, como todas las sensaciones, va acompañada siempre de placer o displacer (y esto {a saber, esta referencia} no ocurre con ninguna otra facultad superior de conocimiento); ello, porque la regla misma es solamente subjetiva y la concordancia con ella sólo puede ser conocida como la característica y el fundamento de determinación del juicio en aquello que igualmente expresa no más que referencia al sujeto, o sea, la sensación; de ahí que {el juicio} también se llame estético y que, por consiguiente, todos nuestros juicios puedan ser divididos, según el orden de las facultades superiores de conocimiento, en *teóricos*, *estéticos* y *prácticos*, entendiéndose aquí por estéticos solamente los juicios de reflexión, que son los únicos que se refieren a un principio de la facultad de juzgar como facultad superior de conocimiento, mientras que los juicios estéticos de los sentidos, por el contrario, sólo tienen que ver de modo inmediato con la relación de las representaciones respecto del sentido interno, en la medida en que éste es sentimiento.

### I Observación

Es aquí eminentemente necesario echar luz sobre la definición del placer como representación sensible de la *perfección* de un objeto. De acuerdo con esta definición, un juicio estético de los sentidos o

de reflexión sería siempre un juicio de conocimiento acerca del objeto; la perfección, en efecto, es una determinación que presupone un concepto del objeto, por el cual, entonces, el juicio que atribuye perfección al objeto no se diferencia en nada de otros juicios lógicos, salvo, acaso, según se presupone, por la confusión que es inherente al concepto (confusión a la que se pretende llamar sensibilidad), pero que no puede constituir en modo alguno una diferencia específica de los juicios. Pues de otro modo habría que llamar también estéticos a una cantidad infinita, no sólo de juicios del entendimiento, sino también de la razón, porque en ellos se determina un objeto por un concepto que es confuso, como, por ejemplo, los juicios sobre la justicia y la injusticia; hay, en efecto, tan pocos hombres (y aun filósofos) que tienen un concepto claro de lo que es justicia(\*). La representación sensible de la perfección es una contradicción expresa, y si la concordancia de lo múltiple con algo uno ha de llamarse perfección, tiene que ser representada por un concepto, pues de otro modo no puede llevar el nombre de perfección. Si se quiere que el placer y el displacer no deban ser más que meros conocimientos de las cosas a través del entendimiento (que tan sólo no estaría consciente de sus conceptos), y que no nos parezcan ser más que simples sensaciones, no habría que llamar entonces estético (sensible) al enjuiciamiento de las cosas a través de aquéllos {placer y displacer}, sino en todo caso intelectual, y los sentidos no serían en el fondo sino un entendimiento que juzga (aunque sin conciencia suficiente de sus actos), el modo de representación estético no sería específicamente diferente del modo lógico, y así esta diferencia de denominación sería enteramente inservible, puesto que es imposible trazar de modo determinado el

\* (H33) En general puede decirse que las cosas nunca deben ser consideradas como *específicamente diferentes* en virtud de una cualidad que transita en otra cualquiera por el simple aumento o disminución de su grado. Ahora bien: cuando [se trata de] la diferencia de distinción y confusión de los conceptos, [la cuestión] estriba únicamente en el grado de conciencia de las notas características, de acuerdo a la medida de la atención dirigida a ellas, y, por lo tanto, en esa medida, un modo de representación no es específicamente diferente del otro. Pero la intuición y el concepto se diferencian entre sí específicamente, puesto que no transitan una en otro: la conciencia de ambos y las notas características de los mismos pueden crecer o disminuir lo que se quiera. En efecto, la máxima carencia de distinción de un modo de representación por conceptos (como, por ejemplo, del derecho) aún sigue dejando la diferencia específica de los últimos, en vista de su origen en el entendimiento, y a la máxima distinción de la intuición no la aproxima en lo más mínimo a los primeros, porque este último modo de representación tiene su sede en la sensibilidad. La distinción lógica es también infinitamente diferente a la estética, y esta última tiene lugar aun cuando no nos hagamos en absoluto representable el objeto mediante conceptos, es decir, aunque la representación, en cuanto intuición, sea sensible.

límite divisorio entre ambos. (Y esto sin mencionar nada sobre ese modo de representación místico de las cosas del mundo, que no admite como sensible ninguna intuición que sea diferente de los conceptos, en cuyo caso, entonces, no quedaría, para el primer modo, nada más que un entendimiento intuitivo).

Todavía podría preguntarse: ¿acaso no significa nuestro concepto de una conformidad a fin de la naturaleza precisamente lo mismo que dice el concepto de *perfección*, y no es, por lo tanto, la conciencia empírica de la conformidad a fin subjetiva, o el sentimiento de placer por ciertos objetos, la intuición sensible de una perfección, como quisieran algunos que se definiese en general el placer?

Respondo: la *perfección*, como mera completud<sup>19</sup> de lo mucho, en la medida en que, junto, constituya algo uno, es un concepto ontológico que es idéntico al concepto de la totalidad (*Allheit*)<sup>20</sup> de un compuesto (por medio de la coordinación de lo múltiple en un agregado, o, al mismo tiempo, en la subordinación de aquélla al modo de principios y consecuencias en una serie), y que no tiene que ver en lo más mínimo con el sentimiento de placer y displacer. La perfección de una cosa en la referencia de su multiplicidad a un concepto l de ella es solamente formal. Pero si hablo de *una* perfección (de las cuales puede haber muchas en una cosa bajo el mismo concepto de ésta), siempre se halla como fundamento el concepto de algo en cuanto fin, al cual es aplicado aquel concepto ontológico de la concordancia de lo múltiple con respecto a algo uno. Este fin, empero, no ha de ser siempre un fin práctico, que suponga o incluya un placer por la existencia de un objeto, sino que también puede pertenecer a la técnica, atañe, por lo tanto, meramente a la posibilidad de las cosas, y es *la conformidad a ley de un enlace en sí contingente de lo múltiple* {que hay} en el objeto. De ejemplo puede servir la conformidad a fin que a propósito de un hexágono regular es necesariamente pensada en cuanto a su posibilidad, cuando es enteramente casual que seis líneas rectas se topen en un plano {formando} precisamente ángulos iguales, pues este enlace legal supone un concepto que, como principio, las hace posible. Una conformidad a fin objetiva de esta índole, observada en las cosas de la naturaleza (principalmente en seres organizados), es pensada como objetiva y material y lleva consigo necesariamente el concepto de un fin de la naturaleza (uno efectivo o uno {que meramente} se le inventa a ésta), en referencia al cual atribuimos también perfección a las cosas; el juicio sobre ello se llama teleológico y no conlleva ningún sentimiento de placer, al igual que no cabe que se lo busque de ningún modo en el juicio sobre el mero enlace causal.

En suma, pues, el concepto de perfección como conformidad a fin objetiva no tiene nada que ver con el sentimiento de placer, ni éste con aquél. Al enjuiciamiento de esa conformidad a fin pertenece necesariamente un *concepto* del objeto, al enjuiciamiento a través del placer, al contrario, no le es necesario ése, y la simple intuición empírica puede procurar tal placer. En cambio, la representación de una conformidad a fin subjetiva de un objeto es incluso idéntica con el sentimiento de placer (sin que para ello fuese requerible el concepto l abstracto de una relación final), y entre esta conformidad a fin subjetiva y aquella {otra} hay un muy grande abismo. Pues {para saber} si lo que es subjetivamente conforme a fin lo es también objetivamente, se requiere una investigación las más de las veces extensa, no sólo de la filosofía práctica, sino también de la técnica, sea de la naturaleza, sea del arte; es decir, que para hallar conformidad a fin en una cosa se requiere razón, para hallar agrado, mero sentido, y para encontrar belleza en ella, nada más que la mera reflexión (sin concepto alguno) sobre una representación dada.

La facultad estética de reflexión juzga, pues, solamente sobre esa conformidad a fin subjetiva (no sobre la perfección) del objeto: y cabe preguntarse entonces si {ello ocurre} sólo *por medio* del placer o displacer que allí se siente, o si {ocurre} incluso *a través* del mismo, de modo que el juicio determine a la vez que con la representación del objeto *tiene* que ir ligado placer o displacer.

Esta pregunta, como ya se mencionó arriba, no puede decidirse aún con suficiencia. De la exposición de esta especie de juicios en el tratado mismo tiene que resultar ante todo si ellos llevan consigo una universalidad y necesidad que los cualifique para su derivación a partir de un fundamento de determinación a priori. En este caso, el juicio determinaría algo a priori con la facultad de conocimiento (particularmente, la facultad de juzgar), desde luego por medio de la sensación de placer o displacer, pero también, al mismo tiempo, a través de la universalidad de la regla para enlazar esa sensación con una representación dada. Si, por el contrario, no hubiese de contener el juicio nada más que la relación de la representación con el sentimiento (sin mediación de un principio de conocimiento), como es el caso en el juicio estético de los sentidos (que no es un juicio de conocimiento ni uno de reflexión), todos los juicios estéticos pertenecerían, entonces, a la rama empírica.

Por de pronto puede observarse también que no hay ningún paso, *por conceptos* de objetos, desde el conocimiento hacia el placer y displacer (en tanto que {los objetos} deban estar referidos {al conocimiento}), y que por lo tanto no cabe esperar que se determine a priori el influjo que una representación dada ejerza sobre el

ánimo, del mismo modo que antes, en la *Crítica de la razón práctica*, observamos que la representación de una legalidad universal del querer tenía que ser al mismo tiempo determinante de la voluntad y, por tal medio, suscitar también el sentimiento de respeto, como una ley que está contenida en nuestros juicios morales, y ello a priori, mas sin que por ello pudiésemos derivar este sentimiento a partir de conceptos<sup>21</sup>. Del mismo modo, el juicio estético de reflexión nos presentará, al ser analizado, el concepto —que está contenido en él y descansa en un principio a priori— de la conformidad a fin formal, mas subjetiva, de los objetos, el cual es en el fondo idéntico al sentimiento de placer, pero no puede ser derivado de ningún concepto, aunque la fuerza representacional se refiere en general a su posibilidad, cuando ella afecta al ánimo en la reflexión sobre un objeto.

Una definición de este sentimiento, considerado de manera general, *sin mirar a la diferencia* {que hay en que} *él acompañe la sensación de los sentidos, o la reflexión, o la determinación de la voluntad*, tiene que ser trascendental(\*). Puede rezar así: el *placer* es un *estado* del ánimo en el cual la representación concuerda consigo misma, como fundamento, ya simplemente para conservar ese

\* (H37) Es provechoso intentar una definición trascendental de conceptos que son empleados como principios empíricos, cuando se tiene fundamento para presumir que están emparentados a priori con la facultad de conocimiento pura. Se procede en tal caso como el matemático, que facilita mucho la solución de su problema dejando indeterminados los datos empíricos de éste y trayendo bajo las expresiones de la aritmética pura la mera síntesis del mismo. Sin embargo, contra una parecida explicación de la facultad de desear «Crítica de la razón práctica», Prefacio, p. (16)<sup>4</sup>, se me ha hecho la objeción de que no se la puede definir como *la facultad de ser, por medio de las representaciones propias [de uno], causa de la realidad de los objetos de esas representaciones*, porque las simples *ganas* serían también deseos, pero acerca de los cuales uno se da por enterado de que no pueden producir sus objetos. No obstante, esto no prueba nada más que [el hecho] de que hay determinaciones de la facultad de desear en que ésta está en contradicción consigo misma; un fenómeno que ciertamente es digno de nota para la psicología empírica (como [lo es], por ejemplo, para la lógica, la observación del influjo que los prejuicios tienen sobre el entendimiento), pero que no debe influir sobre la definición de la facultad de desear, considerando objetivamente [qué sea ella en sí misma, antes de ser desviada de su determinación por cualquier [cosa que fuere]]. De hecho, el hombre puede desear algo de la manera más vívida y constante, acerca de lo cual está, no obstante, convencido de que no puede llevarlo a cabo, e incluso que es absolutamente imposible: por ejemplo, tener ganas de que lo pasado no hubiese pasado, desear ansiosamente el transcurso más rápido de un tiempo que nos es molesto, etc. También para la moral es un artículo importante advertir insistentemente contra tales deseos vanos y fantásticos, que a menudo son alimentados por novelas, y también a veces por místicas representaciones —parecidas a aquellas— de perfecciones sobrehumanas y fantástica bienaventuranza. Pero incluso el efecto que tienen sobre el ánimo tales deseos y anhelos vanos, que ensanchan el corazón y

estado (pues el estado de las fuerzas del ánimo que, en una representación, son recíprocamente propicias, se conserva a sí mismo), ya para producir su objeto. Si es lo primero, entonces el juicio sobre la representación dada es un juicio estético de reflexión. Si es lo último, es entonces un juicio estético-patológico o estético-práctico. Fácilmente se ve que el placer o displacer, por no ser modos de conocimiento, no pueden ser definidos por sí mismos en modo alguno, y exigen ser sentidos, no inteligidos; que, en consecuencia sólo se los puede precariamente definir por el influjo que una representación ejerce por medio de este sentimiento sobre la actividad de las fuerzas del ánimo.

#### IX. DEL ENJUICIAMIENTO TELEOLOGICO

38

Entendí por técnica *formal* de la naturaleza la conformidad a fin de ésta en la intuición, mas por técnica *real* entiendo su conformidad a fin según conceptos. La primera da, para la facultad de juzgar, figuras conformes a fin, es decir, la forma, a propósito de cuya representación la imaginación y el entendimiento concuerdan de suyo recíprocamente con vistas a la posibilidad de un concepto. La segunda significa el concepto de las cosas como fines naturales, es decir, como unos tales cuya posibilidad interna supone un fin y, por consiguiente, un concepto que está en el fundamento, como condición, de la causalidad de su producción.

La misma facultad de juzgar puede indicar y construir a priori formas de la intuición conformes a fin, en caso de que las invente {a propósito} para la aprehensión, de suerte que convengan a la

lo vuelven mustio, [efecto que consiste en] el desfallecer del [ánimo] por agotamiento de sus fuerzas, prueban de manera suficiente que estas [fuerzas] son repetidamente puestas en tensión por representaciones, a fin de hacer efectivo su objeto, pero que otras tantas veces dejan que el ánimo vuelva a sumirse en la conciencia de su impotencia. Tampoco para la antropología es una tarea que carezca de importancia investigar por qué la naturaleza ha creado en nosotros la disposición a semejante dispendio infructuoso o de fuerzas, cual son las ganas y anhelos vanos (que ciertamente juegan un gran papel en la vida humana). A mí me parece que ella ha establecido sus disposiciones sabiamente, aquí como en todas las otras partes. Pues si debiera [ser así, que sólo] hasta habernos asegurado de la suficiencia de nuestra potencia para la producción del objeto, fuésemos determinados por la representación del mismo para la aplicación de la fuerza, seguramente ésta permanecería en su mayor parte sin ser usada. En efecto, comúnmente sólo llegamos a conocer nuestras fuerzas probándolas. La naturaleza ha enlazado, pues, la determinación de la fuerza con la representación del objeto aun antes del conocimiento de nuestra potencia, la cual a menudo sólo viene a ser producida precisamente por este esfuerzo, que al ánimo [pudo] parecerle incluso una gana vacía. Y depende de la sabiduría el poner límites a este instinto, pero jamás logrará extirparlo, o nunca lo exigirá siquiera.

52

presentación de un concepto. Mas los fines, esto es, representaciones que son ellas mismas consideradas como condiciones de la causalidad de sus objetos (en cuanto efectos), tienen que ser, en general, dados desde alguna parte, previamente a que la facultad de juzgar se ocupe con las condiciones de lo múltiple, para concordar con ello, y si han de ser fines naturales, ciertas cosas de la naturaleza tienen que ser consideradas como si fuesen 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 qué varios modos son posibles las cosas por sus causas; para ello se necesitan leyes de la experiencia.

El juicio sobre la conformidad a fin en cosas de la naturaleza, conformidad que es considerada como un fundamento de la posibilidad de aquéllas (como fines naturales), se llama *juicio teleológico*. Y aun cuando los juicios estéticos no sean posibles a priori, en la idea necesaria l de una experiencia como sistema están dados, no obstante, principios a priori que contienen el concepto de una conformidad a fin formal de la naturaleza para nuestra facultad de juzgar, y de donde se evidencia a priori la posibilidad de juicios estéticos de reflexión como unos tales que están fundados en principios a priori. La naturaleza concuerda de manera necesaria no solamente con nuestro *entendimiento* en vista de sus leyes trascendentales, sino también en sus leyes empíricas con la *facultad de juzgar* y su facultad de presentación de esas leyes en una aprehensión empírica de sus formas por medio de la imaginación, y ello, por cierto, simplemente en pro de la experiencia; y en este caso todavía puede darse cuenta de la conformidad formal a fin de la experiencia con respecto a esta última concordancia (con la facultad de juzgar) en calidad de necesaria. Pero ahora ella, como objeto de un enjuiciamiento teleológico, debe ser pensada también en cuanto concordante según su causalidad con la *razón* según el concepto que ésta se hace de un fin; y esto es más de lo que a la facultad de juzgar sola puede pedírsele, la cual, sin duda, puede contener principios a priori propios para la forma de la experiencia, mas no para los conceptos de la generación de las cosas. El concepto de un *fin natural* real se halla, pues, enteramente más allá del campo de la facultad de juzgar, si se la toma a ésta por sí sola; y puesto que ella, como fuerza separada de conocimiento, considera sólo dos facultades, la imaginación y el entendimiento, relacionadas en una representación antes de todo concepto, y, a través de ello, percibe una conformidad a fin subjetiva del objeto para las facultades de conocimiento en la aprehensión de éste (por la imaginación), tendrá ella que poner en relación, en la conformidad a fin teleológica de las cosas

como fines naturales, que sólo puede ser representada por conceptos, al entendimiento con la razón (que no es necesaria en absoluto para la experiencia), a fin de tornar representables las cosas como fines naturales.

40 | El enjuiciamiento estético de las formas naturales, sin poner por fundamento un concepto del objeto, podía encontrar, en la mera aprehensión empírica de la intuición, {que} ciertos objetos de la naturaleza que {en ella} se presentan {son} conformes a fin, a saber, simplemente en referencia a las condiciones subjetivas de la facultad de juzgar. El enjuiciamiento estético no requería, pues, ningún concepto del objeto y tampoco producía ninguno: de ahí que no los declaraba *fines naturales* en un juicio objetivo, sino solamente *conformes a fin* para la fuerza representacional, en referencia subjetiva; conformidad a fin de las formas que puede denominarse *figurativa*, y del mismo modo la técnica de la naturaleza con respecto a ellas (*technica speciosa*).

El juicio teleológico, por el contrario, presupone un concepto del objeto y juzga acerca de la posibilidad de éste según una ley de vinculación de causas y efectos. Esta técnica de la naturaleza podría ser llamada, por eso, *plástica*, si no se hubiese puesto de moda esta palabra en una acepción más general, a saber, tanto para la belleza natural como para los propósitos de la naturaleza, por lo cual, si se quiere, puede llamársela *técnica orgánica*, expresión que designa entonces el concepto de la conformidad a fin no sólo para el modo de representación, sino también para la posibilidad misma de las cosas.

Lo más esencial y más importante en este punto es, sin embargo, la prueba de que el concepto de las *causas finales* en la naturaleza, que separa al enjuiciamiento teleológico de éstas del enjuiciamiento según leyes mecánicas; universales, es un concepto que meramente pertenece a la facultad de juzgar, y no al entendimiento o a la razón, esto es, que, como se podría emplear el concepto de los fines naturales también en acepción objetiva, como *propósito de la naturaleza*, un tal uso, siendo ya racionante, no está en absoluto fundado en la experiencia, que ciertamente puede ofrecer fines, pero | no probar por medio alguno que éstos son al mismo tiempo propósitos y, por lo tanto, que lo que en ellos se encuentre de perteneciente a la teleología, contiene únicamente la referencia de sus objetos a la facultad de juzgar, y precisamente a un principio de ésta por el cual ella es legislativa para sí misma (no para la naturaleza), a saber, como facultad de juzgar reflexionante.

41

El concepto de los fines y de la conformidad a fin es desde luego un concepto de la razón, en la medida que se le atribuye a ésa el

fundamento de la posibilidad de un objeto. Pero la conformidad a fin de la naturaleza, o también el concepto de cosas como fines naturales pone a la razón como causa en relación con tales cosas, {relación} en la cual no las conocemos mediante ninguna experiencia como fundamento de su posibilidad. Pues sólo en *productos de arte* podemos cobrar conciencia de la causalidad de la razón acerca de objetos, que por eso se llaman conformes a fin o fines; y denominar técnica a la razón en vista de ellos, es adecuado a la experiencia de la causalidad de nuestra propia potencia. Pero representarse a la naturaleza, igual que a una razón, como técnica (y así atribuirle a la naturaleza conformidad a fin e incluso fines), es un concepto especial que no podemos encontrar en la experiencia, y que sólo la facultad de juzgar pone en su reflexión sobre objetos, para llevar a cabo, según su instrucción, la experiencia con arreglo a leyes particulares, a saber, las de la posibilidad de un sistema.

Ciertamente puede considerarse toda conformidad a fin de la naturaleza bien como *natural (forma finalis naturae spontanea)*, bien como *intencional (intentionalis)*. La simple experiencia sólo autoriza el primer modo de representación; el segundo es un modo de explicación hipotético que se añade a aquel concepto de las cosas como fines naturales. El primer concepto de cosas como fines naturales pertenece originariamente a la facultad de juzgar *reflexionante* (aunque no estéticamente, sino lógicamente reflexionante), el segundo a la facultad de juzgar *determinante*. Para el primero, sin duda, también se requiere razón, mas sólo en pro de una experiencia que se ha de llevar a efecto según principios (por lo tanto, en su uso *immanente*), para el segundo, en cambio, una razón que se remonta hacia lo trascendente (en el uso trascendente).

Podemos y debemos esforzarnos por investigar la naturaleza, en cuanto esté en nuestro poder, en su enlace causal según leyes suyas meramente mecánicas en la experiencia, pues en éstas se hallan 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 hallamos especies particulares y muy difundidas que contienen en sí mismas un enlace tal de las causas eficientes, al cual tenemos que poner por fundamento el concepto de un fin aunque tan sólo queramos llevar a cabo experiencia, es decir, observación con arreglo a un principio adecuado a su posibilidad interna. Si quisiéramos juzgar su forma y la posibilidad de ésta simplemente según leyes mecánicas, en las que la idea del efecto no tiene que ser tomada por fundamento de la posibilidad de su causa, sino a la inversa, sería entonces imposible obtener de la forma específica de estas cosas naturales siquiera un concepto

de experiencia que nos pudiese en condiciones de llegar, desde la disposición interna de ellas como causa, al efecto, porque las partes de estas maquinas son causa del efecto que en ellas es visible, no en la medida que cada parte contenga por sí sola un fundamento separado de su posibilidad, sino solamente que todas juntas contengan un fundamento común de ésta. Ahora bien: como es enteramente contrario a la naturaleza de las causas físico-mecánicas que el todo sea la causa de la posibilidad de la causalidad de las partes, sino que éstas tienen más bien que estar previamente dadas para concebir desde allí la posibilidad de un todo; y como además la representación particular de un todo que precede a la posibilidad de las partes es una mera idea y ésta, si se la considera como el fundamento de la causalidad, se denomina fin, resulta claro entonces que si hay productos de esa índole en la naturaleza, es imposible indagar su constitución y su causa aunque sólo sea en la experiencia (y aún menos explicarlas mediante la razón), sin representarse de manera determinada su forma y causalidad según un principio de los fines.

Y es claro que en tales casos el concepto de una conformidad a fin objetiva de la naturaleza sirve solamente *en pro de la reflexión* sobre el objeto, no para la *determinación* del objeto por el concepto de un fin, y que el juicio teleológico sobre la posibilidad interna de un producto natural es un juicio meramente reflexionante, no uno determinante. Así, por ejemplo, al decir que el cristalino del ojo tiene el fin de efectuar, por medio de una segunda refracción de los rayos de luz, la unión en un punto de la retina del ojo de los rayos que provienen de otro punto, sólo se dice que se piensa la representación de un fin en la causalidad de la naturaleza con ocasión de la producción del ojo, porque una idea semejante sirve de principio para guiar la investigación del ojo en lo que atañe a la parte citada, como igualmente en virtud de los medios que pudieren ingeniarse para propiciar ese efecto. Con ello no se atribuye todavía a la naturaleza una causa que opere según la representación de fines, es decir, *intencionalmente*, lo cual sería un juicio teleológico determinante y, como tal, trascendente, puesto que activa<sup>22</sup> una causalidad que reside más allá de los límites de la naturaleza.

El concepto de los fines naturales es, pues, únicamente un concepto de la facultad de juzgar reflexionante para su propio provecho, a fin de ir en pos del nexo causal en los objetos de la experiencia. Con un principio teleológico de la explicación de la posibilidad interna de ciertas formas naturales se deja sin determinar si la conformidad de éstas es *intencional* o *inintencional*. El juicio que afirmase una de las dos cosas no sería ya simplemente reflexionante,

sino determinante, y el concepto de un fin natural tampoco sería ya un mero *concepto de la facultad de juzgar* para uso inmanente (de experiencia), sino que estaría ligado a un *concepto de la razón*, de una causa eficiente intencional situada más allá de la naturaleza, cuyo uso es trascendente, sea que en este caso se quiera juzgar afirmativamente, o también negativamente.

#### I X. DE LA BUSQUEDA<sup>23</sup> DE UN PRINCIPIO DE LA FACULTAD DE JUZGAR TECNICA

45

Cuando simplemente se ha de hallar el principio de explicación de lo que ocurre, puede ser éste ya un principio empírico, ya un principio a priori, o bien puede estar compuesto de ambos, como se puede ver en las explicaciones físico-mecánicas de los acontecimientos en el mundo corpóreo que encuentran sus principios, en parte en la ciencia general (racional) de la naturaleza, y también en parte en aquella que contiene las leyes empíricas del movimiento. Cosa parecida tiene lugar cuando se busca principios psicológicos de explicación de aquello que sucede en nuestro ánimo, sólo con la diferencia de que, hasta donde soy consciente, los principios de ellos son en su totalidad empíricos, con excepción de un único principio, a saber, el de la *constancia* de todas las modificaciones (porque el tiempo, que sólo tiene una dimensión, es la condición formal de la intuición interna), el cual está a priori en el fundamento de estas percepciones, de lo cual, sin embargo, no se puede sacar casi nada para provecho de una explicación, porque la teoría general del tiempo no suministra, como la teoría pura del espacio (geometría), material suficiente para una ciencia entera.

Si se tratase, entonces, de explicar cómo ha surgido por vez primera entre los hombres lo que llamamos gusto, de dónde l {viene que} estos objetos lo hayan ocupado mucho más que otros y puesto en marcha el juicio sobre la belleza en éstas o aquellas circunstancias de lugar y sociedad, por qué causa ha podido el gusto crecer hasta el lujo, y otras cosas semejantes, los principios de tal explicación tendrían que buscarse mayoritariamente en la psicología (por la cual, en un caso semejante, se entiende solamente la empírica). Así, los moralistas demandan a los psicólogos que les expliquen el extraño fenómeno de la avaricia, que pone un valor absoluto en la mera posesión de los medios para el buen vivir (o para cualquier otro designio), pero con el propósito de no hacer jamás uso de aquella posesión, o de la avidez de honor, que cree hallar éste en la mera fama sin intención ulterior, para poder ellos dirigir su preceptiva

46

según {tales explicaciones}, no en vista de las leyes éticas<sup>23</sup> bis mismas, sino de la remoción de los obstáculos que se oponen al influjo de ellas; no obstante, a este propósito se tiene que reconocer que con las explicaciones psicológicas, por comparación con las físicas, se está en situación muy indigente, como quiera que son hipotéticas sin término y que, {dados ya} tres principios explicativos diferentes, se puede fácilmente ingeniar un cuarto, igual de pareciente; y {tiene que reconocerse} por lo tanto, que una cantidad de sedicentes psicólogos de esta laya, que saben indicar las causas de cada afección o movimiento del ánimo despertados por los espectáculos, representaciones l poéticas y objetos de la naturaleza, y además llaman a ésta su ingeniosidad filosofa, no permiten atisbar, para la explicación científica del más habitual suceso de la naturaleza en el mundo corpóreo, no sólo ningún conocimiento, sino quizás ni siquiera la capacidad para ello. Observar psicológicamente (como Burke en su escrito *Sobre lo bello y lo sublime*)<sup>24</sup> y, con ello, recolectar material para reglas de experiencia que en lo venidero han de ser sistemáticamente enlazadas, sin, empero, querer entenderlas, es {por fin} la única incumbencia verdadera de la psicología empírica, la que difícilmente podrá pretender alguna vez el rango de una ciencia filosófica.

47

Mas si un juicio {quiere} pasar por universalmente válido y pretende {tener}, por lo tanto, *necesidad* en su afirmación, sea que esta presunta necesidad descansa en conceptos del objeto a priori, o en condiciones subjetivas para conceptos que se hallan a priori en el fundamento, sería absurdo entonces, si se le concede a un juicio semejante una pretensión de esa índole, justificarla declarando psicológico el origen del juicio. Pues con ello se actuaría en contra de la propia intención y, si la explicación ensayada resultase lograda, probaría ella que el juicio no puede en absoluto pretender necesidad, precisamente porque es posible probar su origen empírico.

48

! Ahora bien: los juicios estéticos de reflexión (que en lo futuro analizaremos bajo el nombre de juicios de gusto) son de la especie arriba mencionada. Pretenden {tener} necesidad y no dicen que cada cual juzgue así —con lo que serían ellos un problema {que hubiese de} explicar la psicología empírica—, sino que se *debe* juzgar así, lo que equivale a decir que tienen por sí mismos un principio a priori. Si la referencia a un principio semejante no estuviese contenida en tales juicios, en cuanto que tienen<sup>25</sup> pretensión de necesidad, habría que admitir que se puede afirmar en un juicio que éste debe valer universalmente porque en efecto, según prueba la observación, vale universalmente, y a la inversa, que del hecho de

que cada cual juzgue de cierto modo, se siga que *debe* juzgar así también, lo que es un desatino manifiesto.

Pues bien: en los juicios estéticos de reflexión ciertamente se presenta la dificultad de que no pueden en modo alguno ser fundados en conceptos ni, por lo tanto, ser derivados de un principio determinado, porque de otro modo serían lógicos; la representación subjetiva de la conformidad a fin, sin embargo, no debe ser de ningún modo el concepto de un fin. Pero la *referencia* a un principio a priori puede y ha de tener lugar cada vez que el juicio tenga pretensión de necesidad, pretensión —y posibilidad suya— que es lo único de lo cual aquí se trata, mientras que una crítica de la razón es motivada precisamente por esa misma pretensión para investigar el principio que, si bien indeterminado, está en su fundamento, y hasta puede tener buen éxito en descubrirlo y reconocerlo como uno que subjetivamente y a priori se halla en el fundamento del juicio, aunque jamás pueda producir un concepto determinado del objeto.

49

\* \* \*

Del mismo modo tiene que confesarse que el juicio teleológico está fundado en un principio a priori y que es imposible sin uno semejante, aunque en juicios de esta índole podamos encontrar el fin de la naturaleza únicamente a través de la experiencia y que sin ésta no podríamos saber que cosas de esta especie siquiera son posibles. El juicio teleológico, en efecto, aun cuando ligue un concepto determinado de un fin — que pone por fundamento de la posibilidad de ciertos productos naturales— con la representación del objeto (lo que no ocurre en el juicio estético), siempre es, no obstante, sólo un juicio de reflexión, tal como el anterior. No pretende en absoluto afirmar que en esta conformidad a fin objetiva proceda la naturaleza (u otro ser a través suyo) de hecho *intencionalmente*, es decir, que en ella o en su causa el pensamiento de un fin determine la causalidad; sino que nosotros sólo hemos de utilizar con arreglo a esta analogía (relaciones de las causas y los efectos) las leyes mecánicas de la naturaleza, para conocer la posibilidad de tales objetos y obtener un concepto de ellos que pueda procurarles a esas leyes una conexión en una experiencia que haya de ser llevada a cabo sistemáticamente.

50

Un juicio teleológico compara el concepto de un producto natural según lo que es éste con lo que él {mismo} *debe ser*. Aquí se pone por fundamento de la posibilidad del enjuiciamiento un con-

59

cepto (del fin) que {le} precede a priori. No hay ninguna dificultad en representarse la posibilidad de este modo en productos del arte. Pero pensar de un producto de la naturaleza que ha *debido ser* algo, para juzgar según eso si también es así efectivamente, contiene ya el supuesto de un principio que no ha podido ser extraído de la experiencia (que solamente enseña qué son las cosas).

- 51 | Tenemos experiencia inmediata de que podemos ver a través del ojo, e igualmente de su estructura exterior e interior, que contienen las condiciones de este posible uso suyo, y, por consecuencia, la causalidad según leyes mecánicas. Pero también puedo servirme de una piedra para romper algo sobre ella o para construir sobre ella, etc., y estos efectos también pueden ser referidos como fines a sus causas: pero no puedo decir por ello que ha debido servir para construir. Sólo del ojo juzgo que ha *debido ser* idóneo para ver, y, aunque su figura, la constitución de todas sus partes y su composición, juzgados según leyes meramente mecánicas de la naturaleza, es enteramente contingente para mi facultad de juzgar, pienso, sin embargo, en su forma y en su construcción, una necesidad de estar formado de una cierta manera, a saber, según un concepto que precede a las causas formativas de este órgano, sin las cuales la posibilidad de este producto natural no es concebible para mí según ninguna ley mecánica de la naturaleza (lo que no es el caso en aquella piedra). Pues bien: este deber contiene una necesidad que se diferencia nítidamente de la necesidad físico-mecánica, de acuerdo a la cual | una cosa es posible según simples leyes de las causas eficientes (sin una idea precedente de esa cosa), y, así como la necesidad del juicio estético no puede ser determinada por leyes psicológicas, tampoco puede serlo ésta por leyes meramente físicas (empíricas), sino que requiere un principio a priori en la facultad de juzgar, en cuanto ésta es reflexionante, bajo el cual esté el juicio teleológico y a partir del cual tiene también que ser determinado en su validez y limitación.
- 52 |

Así, pues, todos los juicios sobre la conformidad a fin de la naturaleza, sean ellos estéticos o teleológicos, están bajo principios a priori, siendo éstos unos tales que pertenecen peculiar y exclusivamente a la facultad de juzgar, porque son juicios meramente reflexionantes, y no determinantes. Precisamente por esto pertenecen también a la crítica de la razón pura (tomada en la acepción más general), de la cual más necesitan los últimos que los primeros<sup>26</sup>, puesto que, entregados a sí mismos, invitan a la razón a conclusiones que pueden perderse en lo trascendente, mientras que los primeros demandan una esforzada investigación, tan sólo para evitar que se limiten, aun según su {propio} principio, únicamente a lo

empírico y anulen por tal medio sus pretensiones de validez necesaria.

IXI. INTRODUCCION ENCICLOPÉDICA  
DE LA CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR  
EN EL SISTEMA DE LA CRITICA DE LA RAZON PURA

53

Toda introducción a una exposición es o bien la introducción a una doctrina ya proyectada o la de la doctrina misma en un sistema al que ella pertenece como parte. La primera precede a la doctrina, la segunda, debería constituir razonablemente sólo su conclusión, para indicarle, con arreglo a principios, su sitio en el conjunto de las doctrinas con las que está conectada por medio de principios comunes. Aquélla es una introducción *propedéutica*, ésta puede llamarse introducción *enciclopédica*.

Las introducciones propedéuticas son las habituales, que en cuanto tales preparan para una doctrina que está por exponerse, citando de otras doctrinas o ciencias ya existentes el necesario conocimiento previo para hacer posible el paso. Cuando se las dirige a distinguir escrupulosamente los principios propios (*domestica*) de la nueva doctrina emergente de aquellos que pertenecen a otra (*peregrinis*), sirven a la determinación de los límites de las ciencias; providencia que jamás puede recomendarse demasiado, porque sin ella no se puede esperar ninguna solidez, sobre todo en el conocimiento filosófico.

I Sin embargo, una introducción enciclopédica no presupone, acaso, una doctrina emparentada y que prepare la nueva que se anuncia, sino la idea de un sistema, que recién es completado por aquélla. Y como un tal sistema no es posible por apilamiento y recolección de lo múltiple que se ha encontrado en el camino de la investigación, sino solamente una vez que se esté en condiciones de indicar completamente las fuentes subjetivas u objetivas de una cierta especie de conocimientos por medio del concepto formal de un todo que contiene en sí al mismo tiempo el principio de una completa división a priori, se concibe entonces fácilmente por qué las introducciones enciclopédicas, por útiles que sean, son, no obstante, tan poco habituales.

Como la facultad de la que ha de buscarse y debatirse aquí el principio peculiar (la facultad de juzgar) es de tan particular especie que no produce por sí ningún conocimiento (ni teórico ni práctico) ni proporciona, a pesar de su principio a priori, ninguna parte a la filosofía trascendental como doctrina objetiva, sino sólo cons-

54

61

tituye la ligazón de otras dos facultades superiores de conocimiento (el entendimiento y la razón<sup>27</sup>), podrá permitírseme, en la determinación de los principios de una tal facultad que no es susceptible de ninguna doctrina, sino solamente de una crítica, desviarme del orden que en todo lo demás es necesario, y anticipar una breve l introducción enciclopédica a esa última, y no en el sistema de las ciencias de la razón pura, sino simplemente en la crítica de todas las facultades del ánimo determinables a priori, en la medida en que éstas constituyen entre sí un sistema en el ánimo, y de este modo unificar la introducción propedéutica con la enciclopédica.

La introducción de la facultad de juzgar en el sistema de las facultades puras de conocimiento por conceptos descansa enteramente en su principio trascendental, que le es peculiar: que la naturaleza, en la especificación de las leyes transcendentales del entendimiento (principios de su posibilidad como naturaleza en general), es decir, en la diversidad de sus leyes empíricas, procede de acuerdo con la idea de un sistema de la división de éstas en pro de la posibilidad de la experiencia como sistema empírico.— Esto proporciona ante todo el concepto de una legalidad objetivamente contingente, pero subjetivamente (para nuestra facultad de conocimiento) necesaria, esto es, de una conformidad a fin de la naturaleza, y por cierto a priori. Si bien este principio no determina nada con respecto a las formas naturales particulares, sino que la conformidad a fin de éstas tiene que ser dada siempre empíricamente, el juicio sobre estas formas gana, empero, una pretensión de validez universal y necesidad, como juicio meramente reflexionante, por la referencia de la conformidad a fin subjetiva, que la representación dada tiene para la facultad de juzgar, a ese principio de la facultad de juzgar a priori de la l conformidad a fin de la naturaleza en su legalidad empírica en general; y de este modo podrá considerarse un juicio estético reflexionante como descansando en un principio a priori (aun cuando no sea determinante), y la facultad de juzgar en el [juicio] mismo se hallará justificada para {ocupar} un sitio en la crítica de las facultades superiores puras de conocimiento.

Mas como el concepto de una conformidad a fin de la naturaleza (como conformidad a fin técnica, que es esencialmente diferente de la práctica), si no ha de ser mera subrepción de *lo que hacemos de ella, por lo que ella es*, es un concepto separado de toda filosofía dogmática (tanto de la teoría como de la práctica), que se funda únicamente en aquel principio de la facultad de juzgar, que precede a las leyes empíricas y hace ante todo posible su concordancia con vistas a la unidad de un sistema de éstas, ello muestra que de las dos

especies de uso de la facultad de juzgar reflexionante (el estético y el teleológico), aquel juicio que precede a todo concepto del objeto, o sea, el juicio reflexionante estético, recibe su fundamento de determinación total y únicamente de la facultad de juzgar, sin mezcla con otra facultad de conocimiento, mientras el juicio teleológico sobre el concepto de un fin natural, aun cuando éste sea empleado en el juicio mismo solamente como principio de la facultad de juzgar reflexionante, no de la determinante, no puede ser, empero, emitido de otro modo que por medio del enlace de la razón con conceptos empíricos. Por eso, la posibilidad de un juicio teleológico sobre la naturaleza puede fácilmente mostrarse sin que haya que poner por fundamento suyo un principio especial de la facultad de juzgar, dado que ésta meramente sigue el principio de la razón. Por el contrario, la posibilidad de un juicio estético, y sin embargo fundado en un principio a priori de la mera reflexión, es decir, de un juicio de gusto, si puede probarse que está efectivamente autorizado a pretender validez universal, requiere completamente de una crítica de la facultad de juzgar como facultad de principios trascendentales peculiares (al igual que el entendimiento y la razón), y solamente por ello se cualifica para ser aceptada en el sistema de las facultades puras de conocimiento; la razón de ello es que el juicio estético, sin presuponer un concepto de su objeto, le atribuye, sin embargo, conformidad a fin, y aun de manera universalmente válida, para lo cual tiene que hallarse el principio en la facultad de juzgar misma, mientras el juicio teleológico presupone un concepto del objeto, que la razón somete al principio del enlace de los fines, sólo que este concepto de un fin natural es empleado por la facultad de juzgar solamente en el juicio reflexionante, no en el determinante.

57

Es, pues, en sentido propio, sólo en el gusto, y precisamente en vista de los objetos de la naturaleza, que la facultad de juzgar se manifiesta como una facultad que tiene su principio peculiar y que por medio de él fundadamente aspira a un sitio en la crítica general de las facultades superiores de conocimiento, [pretensión ésta] que tal vez de ella no se hubiera esperado. Pero una vez que se ha dado el poder de la facultad de juzgar de ponerse a sí misma principios a priori, es también necesario determinar su extensión, y para esta integridad de la crítica se requiere que su facultad estética, junto con la teleológica, sea conocida en cuanto contenida en una [misma] facultad y reposando sobre el mismo principio, pues también el juicio teleológico sobre cosas de la naturaleza, del mismo modo que el estético, pertenece a la facultad de juzgar reflexionante (y no a la determinante).

58

No obstante, la crítica del gusto, que en lo demás sólo se emplea para el mejoramiento o la consolidación del gusto mismo, de tratársela con propósito trascendental, abre, al llenar una laguna en el sistema de nuestras facultades de conocimiento, una perspectiva vistosa y, a lo que me parece, muy promisoria de un sistema completo de todas las fuerzas del ánimo en cuanto ellas, en su determinación, no estén referidas solamente a lo sensible, sino también a lo suprasensible, sin remover, no obstante, los hitos limítrofes que una crítica severa ha puesto a este último uso de dichas fuerzas. Quizá pueda servir al lector para abarcar más fácilmente con la mirada la conexión de las investigaciones que siguen, si ya trazo aquí un bosquejo de esta ligazón sistemática, que ciertamente —como todo el párrafo presente— debería tener su sitio, en propiedad, al término del tratado.

59 | Las facultades del ánimo, en su conjunto, pueden, en efecto, ser reducidas a las tres siguientes:

*Facultad de conocimiento*  
*Sentimiento de placer y displacer*  
*Facultad de desear*

Sin embargo, en el fundamento del ejercicio de todas ellas está siempre la facultad de conocimiento, aunque no siempre el conocimiento (pues una representación perteneciente a la facultad de conocimiento puede también ser intuición, pura o empírica, sin concepto). Por lo tanto, en la medida que se hable de facultades de conocimiento según principios, las siguientes facultades superiores han de colocarse al lado de las fuerzas del ánimo en general:

<i>Facultad de conocimiento</i>	<i>Entendimiento</i>
<i>Sentimiento de placer y displacer</i>	<i>Facultad de juzgar</i>
<i>Facultad de desear</i>	<i>Razón</i>

Hállase que el entendimiento contiene principios a priori peculiares para la facultad de conocimiento, la facultad de juzgar sólo para el sentimiento de placer y displacer, y la razón, en cambio, meramente para la facultad de desear. Estos principios formales fundamentan una necesidad que es en parte objetiva y en parte subjetiva, pero en parte también, por ser subjetiva, es al mismo tiempo

de validez objetiva, según lo cual determinan, por medio de las facultades superiores que están colocadas a su lado, las fuerzas del ánimo que corresponden a éstas:

<i>Facultad de conocimiento</i>	<i>Entendimiento</i>	<i>Legalidad</i>
<i>Sentimiento de placer y displacer</i>	<i>Facultad de juzgar</i>	<i>Conformidad a fin</i>
<i>Facultad de desear</i>	<i>Razón</i>	<i>Conformidad a fin que es al mismo tiempo ley (obligatoriedad)</i>

Finalmente, a los citados fundamentos a priori de posibilidad de las formas se asocian también éstos como productos suyos:

60

<i>Facultades del ánimo</i>	<i>Facultades superiores de conocimiento</i>	<i>Principios a priori</i>	<i>Productos</i>
Facultad de conocimiento	Entendimiento	Legalidad	Naturaleza
Sentimiento de placer y displacer	Facultad de juzgar	Conformidad a fin	Arte
Facultad de desear	Razón	Conformidad a fin que es al mismo tiempo ley (obligatoriedad)	Costumbres

La naturaleza funda, pues, su *legalidad en principios a priori del entendimiento* como *facultad de conocimiento*; el arte se rige en su *conformidad a fin a priori* según la *facultad de juzgar* en referencia al *sentimiento de placer y displacer*; por fin, las *costumbres* (como producto de la libertad) están bajo la idea de una forma

de la *conformidad a fin*, que es apta para una ley universal, como fundamento de determinación de la *razón* con respecto a la *facultad de desear*. Los juicios que de este modo se originan en principios a priori que son peculiares de cada facultad fundamental del ánimo son juicios *teóricos, estéticos y prácticos*.

61 Se descubre así un sistema de las fuerzas del ánimo en su relación con la naturaleza y la libertad, cada una de las cuales tiene sus principios a priori *determinantes* peculiares y que en virtud de esto constituyen las dos partes de la filosofía (la parte teórica y la práctica) como un sistema doctrinal; y al mismo tiempo {se descubre} un paso, por medio de la facultad de juzgar, que por un principio peculiar vincula a ambas partes, o sea, {un paso} del substrato *sensible* de la primera filosofía al substrato *inteligible* de la segunda, mediante la crítica de una facultad (la facultad de juzgar), que sólo sirve a la vinculación y no puede, por eso, procurar por sí {sola} ningún conocimiento o aportar contribución alguna a la doctrina, pero cuyos juicios, bajo el nombre de *estéticos* (cuyos principios son meramente subjetivos), al diferenciarse de todos aquellos cuyos principios deben ser objetivos (sean teóricos o prácticos) y se denominan *lógicos*, son de tan particular especie que refieren intuiciones sensibles a una idea de la naturaleza cuya legalidad no puede entenderse sin una relación de ella con un substrato suprasensible; de ello se aducirá la prueba en el tratado mismo.

62 A la crítica de esta facultad, con respecto a la primera especie de juicios, no la denominaremos *estética* (como si se dijera doctrina de los sentidos), sino *crítica de la facultad de juzgar estética*, porque la primera expresión es de acepción demasiado vasta, toda vez que podría significar también la sensibilidad de la *intuición*, que pertenece al conocimiento teórico y entrega el material 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. En cambio, llamar *estética* a una facultad de juzgar porque no refiere la representación de un objeto a conceptos ni, en consecuencia, el juicio al conocimiento (porque no es determinante, sino sólo reflexionante), permite no recelar ninguna malinterpretación; en efecto, {para la facultad de juzgar lógica, las intuiciones, aún siendo sensibles (estéticas), tienen que ser primeramente elevadas a conceptos a fin de que sirvan al conocimiento del objeto, lo que no es el caso en la facultad de juzgar estética.

La división de un volumen de conocimientos de cierta especie, a fin de tomarlo representable como sistema, tiene su importancia nunca suficientemente comprendida, pero también su dificultad desconocida con igual frecuencia. Si ya se considera las partes de un todo posible de esta índole como completamente dadas, la división ocurre *mecánicamente* como consecuencia de una mera comparación y el todo se torna un agregado (más o menos como llegan a ser las ciudades cuando, sin consideración de las ordenanzas, se divide un suelo entre los cultivadores que se presentan de acuerdo con los propósitos de cada cual). Pero si se puede y debe suponer la idea de un todo según un cierto principio antes de la determinación de las partes, la división tiene que ocurrir científicamente, y sólo de este modo el todo llega a ser un sistema. Esta última exigencia tiene lugar cada vez que se trata de un volumen de conocimiento a priori (que con sus principios descansa en una facultad legislativa especial del sujeto), pues entonces la extensión del uso de estas leyes está igualmente determinada a priori por la constitución peculiar de esta facultad, y de ahí también el número y la relación de las partes con un todo de conocimiento. Pero no se puede hacer ninguna división fundada sin *hacer* a la vez el todo mismo y sin antes presentarlo íntegramente en todas sus partes, aunque solamente de acuerdo con la regla de la *crítica*, lo que después, para ser llevado a la forma sistemática de una doctrina (hasta dónde pueda haber algo semejante con respecto a la naturaleza de esta facultad de conocimiento), no exige nada más que la *prolijidad* de la aplicación a lo particular y vincular a ello la elegancia de la *precisión*.

Ahora bien: para dividir una crítica de la facultad de juzgar (facultad, justamente, que si bien está fundada en principios a priori, nunca puede aportar el material para una doctrina), hay que poner por fundamento la distinción de que no es la facultad de juzgar determinante, sino sólo la reflexionante la que tiene principios a priori propios; que la primera procede sólo *esquemáticamente* bajo leyes de otra facultad (el entendimiento), pero que la segunda sólo procede técnicamente (según leyes propias), y que en el fundamento de este último proceder hay un principio de la técnica de la naturaleza, por lo tanto, el concepto de una conformidad a fin que tiene que presuponerse en ella a priori, y que ciertamente, según el principio de la facultad de juzgar reflexionante, es supuesta necesariamente por ella misma sólo en cuanto subjetiva, es decir, en referencia a esta misma facultad, pero que también trae consigo el concepto de una

*posible* conformidad a fin objetiva, esto es, de la conformidad a ley de las cosas de la naturaleza como fines naturales.

64

Una conformidad a fin juzgada sólo subjetivamente, que no se funda, pues, en concepto alguno ni puede fundarse en tanto que se la juzgue de modo meramente subjetivo, es la referencia al sentimiento de placer y displacer, y el juicio sobre ella es *estético* (y éste es al mismo tiempo el único modo de juzgar estéticamente). Pero como, cuando este sentimiento acompaña no más que a la representación del objeto por los sentidos, es decir, a su sensación, el juicio estético es empírico y requiere sin duda una receptividad especial, mas no una facultad de juzgar especial, y como además, si ésta fuese admitida en cuanto determinante, tendría que haber en el fundamento un concepto de fin, y la conformidad a fin, como objetiva, tendría que ser, por consiguiente, juzgada no estéticamente, sino lógicamente, habría que considerar necesariamente como facultad de juzgar estética, en cuanto facultad particular, no otra que la *facultad de juzgar reflexionante*, y al sentimiento de placer (que es idéntico a la representación de la *conformidad a fin subjetiva*) no como inherente a la sensación en una representación empírica del objeto, ni tampoco al concepto de éste, {sino}, en consecuencia, como inherente sólo a la reflexión y su forma (que es acto peculiar de la facultad de juzgar), por medio de la cual tiende ella {a llegar} desde intuiciones empíricas hacia conceptos, y {como} vinculado a ella según un principio a priori. La *estética* de la facultad de juzgar reflexionante ocupará, pues, una parte de la crítica I de esta facultad, así como la *lógica* de esta misma facultad, bajo el nombre de teleología, constituye la otra parte suya. Pero en ambas, la naturaleza misma es considerada como técnica, es decir, como conforme a fin en sus productos: una vez subjetivamente, con respecto al mero modo de representación del sujeto, y, en cambio, en el segundo caso, como objetivamente conforme a fin en referencia a la posibilidad del objeto mismo. Veremos en lo sucesivo que la conformidad a fin de la forma en la manifestación es la *belleza*, y que la facultad de enjuiciamiento de ésta es el *gusto*. Parecería seguirse de esto que la división de la crítica de la facultad de juzgar en estética y teleológica tendría que comprender simplemente la *doctrina del gusto* y la *doctrina física de la finalidad* (del enjuiciamiento de las cosas del mundo como fines naturales).

65

Sin embargo, toda *conformidad a fin*, sea subjetiva u objetiva, puede dividirse en *interna* y *relativa*, la primera de las cuales está fundada en la representación del objeto en sí, y la segunda meramente en el *uso* contingente de la misma. De acuerdo a esto, la forma de un objeto puede *primeramente* ser percibida ya por sí

{misma}, es decir, en la mera intuición sin conceptos, como conforme a fin para la facultad de juzgar, y en tal caso la conformidad a fin subjetiva le es atribuida a la cosa y a la naturaleza misma; *en segundo lugar* el objeto puede no tener en sí para la reflexión, en la percepción, ni la más mínima conformidad a fin para la determinación de su forma, y no obstante su representación, aplicada a una conformidad a fin que se halla a priori en el sujeto para suscitar un sentimiento de ella misma (por ejemplo, de la destinación supra-sensible de las fuerzas del ánimo del sujeto), puede fundar un juicio estético que se refiere a un principio a priori (desde luego solamente subjetivo), mas no, como el primero, a una *conformidad a fin de la naturaleza* en vista del sujeto, sino sólo a un posible *uso* conforme a fin de ciertas intuiciones sensibles según su forma por medio de la facultad de juzgar meramente reflexionante. Si, pues, el primer juicio atribuye *belleza* a los objetos de la naturaleza y, en cambio, *sublimidad* el segundo, y ambos precisamente no más que por juicios estéticos (reflexionantes), sin conceptos del objeto, simplemente en consideración de la conformidad a fin subjetiva, no habría entonces que presuponer para lo último ninguna técnica especial de la naturaleza, porque allí sólo se trata de un uso contingente de la representación, no en provecho del conocimiento del objeto, sino de otro sentimiento, a saber, el de la conformidad a fin interna en la disposición de las fuerzas del ánimo. Sin embargo, no habría que excluir el juicio sobre lo sublime en la naturaleza de la división de la estética de la facultad de juzgar reflexionante, porque también expresa una conformidad a fin subjetiva, que no descansa en un concepto del objeto.

Lo mismo pasa con la conformidad a fin objetiva de la naturaleza, es decir, la posibilidad de las cosas como fines naturales, sobre la cual se emite el juicio solamente según conceptos de aquellas, o sea, no estéticamente (en referencia al sentimiento de placer o displacer), sino lógicamente, {juicio} que se llama teleológico. La conformidad a fin objetiva es puesta por fundamento de la posibilidad interna del objeto o bien de la posibilidad relativa de sus consecuencias. En el primer caso el juicio teleológico considera la *perfección* de una cosa con arreglo a un fin que está en ella misma (puesto que lo múltiple en ella se comporta recíprocamente como fin y medio), en el segundo, el juicio teleológico sobre un objeto natural concierne sólo a su *utilidad*, a saber, la concordancia con un fin que reside en otras cosas.

De acuerdo a esto, la crítica de la facultad de juzgar estética contiene, en primer lugar, la crítica del *gusto* (facultad de enjuiciamiento de lo bello), en segundo lugar, la crítica del *sentimiento*

*espiritual*, pues así nombro provisoriamente a la facultad de representar una sublimidad en los objetos.— Puesto que la facultad de juzgar teleológica refiere al objeto su representación de conformidad a fin no por medio de los sentimientos, sino por conceptos, no se requiere de especiales denominaciones para la distinción de las facultades contenidas en ellas, tanto internas como relativas (mas en ambos casos de conformidad a fin objetiva), porque refiere su reflexión enteramente a la razón (no al sentimiento).

Es de notar, además, que es en vista de la técnica en la naturaleza y no de la técnica de la causalidad de las fuerzas representacionales del hombre, a la cual se denomina *arte* (en la propia acepción de la palabra), que se indaga aquí la conformidad a fin como concepto regulativo de la facultad de juzgar, y que no se pesquisa el principio de la belleza artística o de una perfección artística, aun cuando es lícito llamar a la naturaleza, si se la considera técnica (o plástica), técnica en su proceder, es decir, en cierto modo, artística, en virtud de una analogía según la cual su causalidad tiene que ser representada con la del arte. Pues se trata del principio de la facultad de juzgar meramente reflexionante, no de la determinante (que se halla en el fundamento de todas las obras humanas del arte), a propósito de la cual, entonces, la conformidad a fin debe ser considerada como *no intencional*, y que, por lo tanto, sólo puede convenirle a la naturaleza. El enjuiciamiento de la belleza artística tendrá que ser considerado después como mera consecuencia a partir de los mismos principios que están en el fundamento del juicio sobre la belleza natural.

La crítica de la facultad de juzgar reflexionante con respecto a la naturaleza consistirá, pues, de dos partes, la crítica de la *facultad de enjuiciamiento estético* y la de la *facultad de enjuiciamiento teleológico* de las cosas de la naturaleza.

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

La segunda parte contiene asimismo dos libros, el primero de los cuales pondrá bajo principios el enjuiciamiento de las cosas como fines naturales en vista de su *posibilidad interna*, mientras el otro {lo hará con} el juicio sobre su *conformidad a fin relativa*.

Cada uno de estos libros contendrá, en dos secciones, una *analítica* y una *dialéctica* de la facultad de enjuiciamiento.

La analítica, en otros tantos capítulos, buscará llevar a cabo la exposición, primero, y luego la *deducción* del concepto de una conformidad a fin de la naturaleza.

## NOTAS A LA PRIMERA VERSION DE LA INTRODUCCION

1. Sólo se incluyen aquí observaciones que conciernen directa y específicamente al presente texto y a las particularidades de su traducción. Las aclaraciones sobre términos y giros de Kant que son comunes a esta Primera Versión y al cuerpo total de la *Crítica* han de buscarse en las notas a ésta.
2. El manuscrito contiene «Mittel» («medio»). La rectificación conjetural es de Ak.
3. «so fern diese sich nach unserer Urteilskraft richtet».
4. «zum Behuf».
5. *Gesetzmissigkeit*. También «legalidad», que empleamos en otros sitios.
6. «anzustellen».
7. «doktrinales».
8. La primitiva versión de este párrafo, tachada hasta «en segundo lugar», es la siguiente: «la filosofía, como *sistema real del conocimiento a priori de la naturaleza* por conceptos, no recibirla, entonces, con esto ninguna parte nueva; pues esa consideración pertenece a la parte teórica suya. Pero la crítica de las *facultades puras de conocimiento* ciertamente la recibirla, y una parte muy necesaria, por medio de la cual, en primer término, unos juicios sobre la naturaleza cuyo fundamento de determinación fácilmente podría ser sumado a los [juicios] empíricos, son separados de éstos, y, en segundo lugar, otros, que fácilmente podrían ser tenidos por *reales* y por determinación de los objetos de la naturaleza, son diferenciados de éstos y conocidos como *formales*, es decir, como reglas de la mera reflexión sobre cosas de la naturaleza, no de la determinación de éstas según principios objetivos».
9. El pasaje presenta una sintaxis ostensiblemente intrincada. Lo que hemos intercalado entre corchetes intenta evitar una perfrasis que sólo podría ser muy distinta del original.
10. Adoptamos la corrección de Ak., que interpola «y».
11. *vermittelt*: en el sentido de que el sentimiento de placer y desplacer pueda ser considerado como facultad *mediadora* entre la facultad de conocimiento y la facultad de desear.
12. *fassliches*
- 2bis. «uns... zurechte zu finden». V. sobre esta expresión, nuestra nota 93 a la Introducción.
13. *allgemeinere*.
14. *Beurteilungsvermögen*.
15. Al margen del párrafo el manuscrito registra esta observación: «NB Bien podría haber esperado Linco proyectar un sistema de la naturaleza, si se hubiese cuidado, al encontrar una piedra a la que llamó granito, de que ésta fuese diferenciada por su constitución interna de toda otra que tuviese igual aspecto, y que de este modo sólo le cupiese tener esperanza de hallar cosas singulares, por así decir, aisladas para el entendimiento, mas nunca una clase de éstas que pudiesen ser traídas bajo conceptos de géneros y especies».
16. Seguimos la rectificación de Ak. para esta última cláusula, que en el original resulta confusa, acaso debido a un *lapsus calami*.

17. Anotación marginal del manuscrito para este párrafo: «Ponemos —se dice— causas finales dentro de las cosas, y no las extraemos, por decirlo así, de su percepción».
18. *empfindbar*.
19. *Vollständigkeit*, también «integridad». V., sobre los conceptos que el texto pone en relación y diferencia, en la *Crítica*, ...
20. Hemos incorporado el término alemán en paréntesis como ocurre en el original —«Totalität (Allheit)»— para evitar la reiteración (o eliminación) que de otro modo habría ocurrido.
21. Cf. *Crítica de la razón práctica*, Sección III, «De los móviles de la razón pura práctica». V. esp. A 132 ss.
22. «in Anregung bringt».
23. *Nachsuchung*
- 23bis. No se ve claro a qué referir esta última cláusula: «nicht der sittlichen Gesetze selbst, sondern der Wegräumung der Hindernisse, die sich dem Einflusse derselben entgegensetzen». En atención al sentido, la hemos vertido como si contuviese un «hinsichtlich» («en vista de»), correspondiente al genitivo de «der sittlichen Gesetze» y de «der Wegräumung...».
24. Sobre E. Burke, cf. nuestra nota 110 a la «Analítica de lo sublime».
25. El manuscrito contiene el pronombre «es», obviamente referible a «juicio», no obstante que este término aparece en plural en la cláusula anterior.
26. Es decir, más los juicios teleológicos que los estéticos.
27. El término «constituye» aparece incorporado al paréntesis en el manuscrito. La corrección es de Ak.
28. Cf. *Fundamentación*, A, B40.
29. «uns und andern unterlegen».
30. El pasaje referido, que Kant reproduce inmediatamente, se encuentra en la extensa nota al pie de la página indicada.
31. *Vermögen*.

## NOTAS A LAS NOTAS DE KANT DE LA PRIMERA VERSION DE LA INTRODUCCION

1. *Klugheit*, la prudencia aplicada a la conducción de la vida con vistas a la felicidad.
2. «Vermögen der Urteilskraft».
3. Es decir, a la lógica formal.
4. La definición se encuentra, en la página indicada (ed.A), dentro de una nota destinada a establecer, para uso crítico las definiciones de los conceptos de vida, facultad de desear y placer. La nota comienza en la página anterior (15).



# CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR



## OBSERVACIONES

1. Las marcas «|» y «! » señalizan los lugares del texto en que se verifica un cambio de página en las dos primeras ediciones del original alemán de la *Crítica de la facultad de juzgar*. La marca «|» lo hace para la 2ª edición (ed. B), y la marca «! » lo hace para la 1ª (ed. A). Los números registrados al margen indican cada vez la nueva página que se inicia, atendiendo al orden en que las marcas se presentan en el texto (regularmente, cada vez que coincidan dos números en la misma línea, el primero corresponde a la edición B).
2. Las notas señalizadas con «(\*)» pertenecen al texto original de Kant, y se encontrarán al pie de la página correspondiente.
3. Las notas señalizadas con números correlativos son notas del traductor, y se encontrarán, respectivamente, al final de la Introducción (notas del Prefacio y de la Introducción), al final de la Primera Parte (notas a la «Analítica de lo bello», a la «Analítica de lo sublime», a la «Deducción de los juicios estéticos puros» y a la «Dialéctica de la facultad de juzgar estética») y al final de la Segunda Parte (notas al §61, a la «Analítica de la facultad de juzgar teleológica» y a la «Dialéctica de la facultad de juzgar teleológica»).



---

A la facultad del conocimiento<sup>2</sup> a partir de principios a priori puede llamársela *razón pura*, y a la investigación de la posibilidad y límites de ésta, en general, crítica de la razón pura, si bien se entiende por esta facultad sólo a la razón en su uso teórico, como ocurrió en la primera obra bajo esa denominación, sin que todavía se pudiese someter a investigación su facultad en cuanto razón práctica, según sus especiales principios. Aquélla, entonces, concierne solamente a nuestra facultad para conocer a priori las cosas, y sólo se ocupa, por lo tanto, con la *facultad de conocimiento*, excluyendo al sentimiento de placer y displeacer y a la facultad de desear; y, entre las facultades de conocimiento, con el *entendimiento* según sus principios a priori, excluyendo a la *facultad de juzgar* !! y a la *razón* (en cuanto facultades que asimismo pertenecen al conocimiento teórico), puesto que en lo sucesivo se encuentra que ninguna otra facultad de conocimiento más que el entendimiento puede suministrar principios constitutivos a priori de conocimiento. La crítica, entonces, que a todas las tiene en mira según la participación que cada una de las otras pretendiese tener en la neta posesión de conocimiento a partir de una raíz propia, no deja sino aquello que el *entendimiento* prescribe a priori como ley para la naturaleza en cuanto conjunto de los fenómenos (la forma de los cuales igualmente está dada a priori); y relega a todos los otros conceptos puros bajo las ideas, que<sup>3</sup>, trascendentes para nuestra facultad teórica de conocimiento, no por ello son inútiles o dispensables, sino que sirven como principios regulativos: en parte, para refrenar las recelables arrogaciones del entendimiento, que (al ser capaz de suministrar a priori las condiciones de posibilidad de todas las cosas que puede conocer) [actúa] cual si con ello también hubiese encerrado dentro de estos límites la posibilidad de todas las cosas en general; y en parte, para guiarlo a él mismo, en la observación de la naturaleza, de acuerdo con un principio de completud<sup>4</sup>, si bien jamás puede !! él alcanzarla, y fomentar así el designio final<sup>5</sup> de todo conocimiento.

BIV  
AIV

BV  
AV

Era, pues, propiamente el *entendimiento*, que tiene su dominio<sup>6</sup> propio, a saber, en la *facultad de conocimiento*, en cuanto contiene principios constitutivos a priori de conocimiento, el que debía ser establecido en una segura aunque única<sup>7</sup> posesión frente a todos los demás competidores por la así llamada, en términos generales, crítica de la razón pura. De igual modo, en la Crítica de la razón práctica le fue asignada su posesión a la *razón*, que no contiene en ninguna parte principios constitutivos a priori, sino solamente para la *facultad de desear*.

Pero aquello de lo cual se ocupa la presente Crítica de la facultad de juzgar es de si la *facultad de juzgar*, que constituye, en el orden de nuestras facultades de conocimiento, un miembro intermedio entre el entendimiento y la razón, tiene también por sí misma principios a priori; de si éstos son constitutivos o meramente regulativos (y no dan prueba, por tanto, de un dominio propio), y de si da a priori la regla al sentimiento de placer y displacer, en cuanto miembro intermedio entre la facultad de conocimiento y la facultad de ¡¡ desear (de igual modo como prescriben a priori leyes el entendimiento a la primera, y la razón, en cambio, a la última).

Una crítica de la razón pura, es decir, de nuestra facultad para juzgar según principios a priori<sup>8</sup>, estaría incompleta si la de la facultad de juzgar, que como facultad de conocimiento, también los reclama para sí, no fuese tratada como parte especial de aquélla, a pesar de que no es lícito que sus principios constituyan parte especial en un sistema de la filosofía, entre los teóricos y los prácticos, sino que, en caso de necesidad, se los puede vincular eventualmente a unos o a otros. Pues si alguna vez debe erigirse un sistema semejante bajo el nombre general de metafísica (lo cual es posible de llevar a efecto muy completamente y es de máxima importancia, en todo respecto, para el uso de la razón), la crítica tiene que haber explorado previamente el suelo de este edificio tan hondo como yazga el primer basamento<sup>9</sup> de la facultad de principios independientes de la experiencia, para que no se hunda en alguna parte, lo que inevitablemente traería consigo el derrumbe de todo<sup>10</sup>.

¡ Sin embargo, es fácil colegir de la naturaleza de la facultad de juzgar (cuyo uso correcto es tan necesario y en general exigible, que por ello, bajo el nombre de sano entendimiento, no se significa sino precisamente esta facultad), que el hallazgo de un principio peculiar de aquélla (pues alguno debe contener a priori en ella misma, ya que de otro modo no estaría expuesta<sup>11</sup> ni siquiera a la crítica más vulgar, como facultad particular de conocimiento) debe ir acompañado de grandes dificultades; empero, aquél no debe ser

BVI  
AVI

BVII  
AVII

uno que se derive de conceptos a priori; éstos, en efecto, pertenecen al entendimiento, y à la facultad de juzgar sólo le compete el aplicarlos. Debe ella misma, pues, proporcionar un concepto, a través del cual no sea propiamente conocida ninguna cosa, sino que sólo le sirva a ella de regla, aunque no una objetiva à la cual pudiese ella adecuar su juicio, porque para ello sería requerible, a su turno, otra facultad de juzgar, para poder discernir si es el caso de la regla o no.

Esta perplejidad por causa de un principio (séalo subjetivo o bien objetivo) se halla principalmente en los enjuiciamientos<sup>12</sup> que se denomina estéticos, y que conciernen a lo bello y lo sublime, a la naturaleza o al arte. Y no obstante, la investigación crítica de un principio de la facultad de juzgar en aquéllos es la pieza más importante de una crítica de esta facultad. Pues si bien por sí solos no aportan ellos nada al conocimiento de las cosas, sin embargo pertenecen solamente a la facultad de conocimiento, y dan prueba de una relación inmediata de esta facultad con el sentimiento de placer o displacer de acuerdo con algún principio a priori, sin mezclarse con aquello que es fundamento de determinación<sup>13</sup> de la facultad de desear, porque ésta tiene sus principios en conceptos de la razón. Pero en lo que concierne al enjuiciamiento lógico<sup>14</sup> de la naturaleza, allí donde la experiencia constata una conformidad a ley<sup>15</sup> en las cosas, para comprender o explicar lo cual no basta ya el concepto intelectual<sup>16</sup> universal de lo sensible, y donde la facultad de juzgar puede extraer de sí misma un principio de relación de la cosa natural con lo suprasensible incognoscible, aun si sólo tiene que emplearlo a propósito de sí misma para el conocimiento de la naturaleza, allí un tal principio a priori puede y debe ser aplicado al *conocimiento* de los seres del mundo, y a la vez abre perspectivas que son ventajosas para la razón práctica; pero no tiene una relación inmediata con el sentimiento de placer y displacer, que es precisamente lo enigmático en el principio de la facultad de juzgar, que hace necesaria una sección especial para esta facultad en la crítica, dado que el enjuiciamiento lógico según conceptos (de los cuales jamás se puede extraer una consecuencia inmediata para el sentimiento de placer y displacer) podría haber sido en todo caso anexada a la parte teórica de la filosofía, junto a una limitación crítica del mismo.

Puesto que la investigación de la facultad del gusto, en cuanto facultad de juzgar estética, no es emprendida aquí para la formación y cultura del gusto (pues ésta, así como hasta ahora, va a seguir su curso en adelante sin todas estas indagaciones), sino solamente con propósito trascendental, aliento esperanzas de que va a ser en-

BVIII  
AVIII

BIX  
AIX

BX  
AX

juiciada con indulgencia, en lo que toca a la defectuosidad de ese [primer] fin. Pero en lo que atañe al último propósito, tiene que estar preparada para el examen más estricto. Mas puede que la gran dificultad para resolver un problema que la naturaleza ha embrollado tanto sirva también de disculpa, ¡! como espero, para alguna oscuridad no del todo evitable en su resolución, con que sólo haya quedado suficientemente claro que el principio ha sido correctamente indicado; aunque el modo de derivar de allí el fenómeno<sup>17</sup> de la facultad de juzgar no tiene toda la claridad que puede exigirse con derecho en otro lugar, a saber, en un conocimiento según conceptos, lo que creo haber alcanzado en la segunda parte de esta obra.

Concluyo con esto todo mi negocio crítico. Sin negligencia avanzaré hacia lo doctrinario, a fin de ganarle a mi creciente edad, en lo posible, el tiempo que en alguna medida todavía sea propicio para ello. De suyo se entiende que allí no habrá una parte especial para la facultad de juzgar, porque a su respecto sirve la crítica en vez de la teoría; y, en cambio, tras la división de la filosofía en teórica y práctica, y de la pura en sendas partes iguales, la metafísica de la naturaleza y la de las costumbres integrarán ese negocio.

## I. DE LA DIVISION DE LA FILOSOFIA

Se procede con plena corrección si, como de costumbre, se divide la filosofía, en cuanto contiene principios del conocimiento racional de las cosas por medio de conceptos (y no, meramente, como la lógica, principios de la forma del pensar en general, sin discernimiento de los objetos), en *teórica y práctica*. Pero en tal caso también los conceptos que le asignan su objeto a los principios de este conocimiento racional tienen que ser específicamente distintos, porque de otro modo no otorgarían legitimidad a ninguna división, la cual supone siempre una oposición de los principios del conocimiento racional pertenecientes a las distintas partes de una ciencia.

Hay, empero, sólo dos clases de conceptos que admiten otros tantos principios diferentes de la posibilidad de sus objetos: y son ellos los *conceptos de la naturaleza* y el *concepto de la libertad*. Y como los primeros hacen posible un conocimiento *teórico* según principios<sup>1</sup> a priori, y en cambio el segundo, en vista de éstos, ya en su concepto conlleva no más que un principio negativo (de mera oposición), al tiempo que establece principios fundamentales<sup>2</sup> que amplían la determinación de la voluntad, y se llaman por eso prácticos, con derecho se divide la filosofía en dos partes, completamente distintas según los principios: la *teórica*, como *filosofía de la naturaleza*, y la *práctica*, como *filosofía moral* (puesto que así se denomina la legislación práctica de la razón según el concepto de libertad). Sin embargo, hasta ahora ha reinado un gran abuso de estas expresiones para la división de los distintos principios y, con ellos, también de la filosofía, en la medida en que se tomaba lo práctico según conceptos de la naturaleza y lo práctico según el concepto de libertad como una sola cosa, y, así, bajo las mismas denominaciones de filosofía teórica y práctica, se hacía una división por la cual, en el hecho, no se dividía nada (dado que ambas partes podían tener principios de la misma índole).

La voluntad, como facultad de desear, es por cierto una de las varias causas naturales en el mundo, a saber, la que opera según

BXII  
AXII

conceptos; y todo lo que es representado como posible (o necesario) por medio de una voluntad, se denomina prácticamente posible (o necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad física de un efecto, respecto de la cual la causa no es determinada; en su causalidad por conceptos (sino, como en la materia inerte, por mecanismo, y en los animales, por instinto). Pero aquí se deja sin decidir, a propósito de lo práctico, si el concepto que le da la regla a la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad.

Esta última, diferencia es, sin embargo, esencial. Pues si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, los principios son, entonces, *técnico-prácticos*; si es, en cambio, un concepto de la libertad, éstos son *moral-prácticos*; y porque en la división de una ciencia racional todo depende de esa diferencia de los objetos, cuyo conocimiento requiere principios diferentes, los primeros pertenecerán a la filosofía teórica (como doctrina de la naturaleza), mientras que los otros solos conformarán la segunda parte, o sea (como doctrina de las costumbres), la filosofía práctica.

Todas las reglas técnico-prácticas (esto es, las del arte y la habilidad<sup>3</sup> en general, o también de la astucia, como habilidad para influir en los hombres y su voluntad) tienen que ser contadas, en tanto reposen sus principios sobre conceptos, sólo como corolarios dentro de la filosofía teórica. Pues solamente atañen a la posibilidad de las cosas según conceptos de la naturaleza, a lo cual no sólo pertenecen los medios que para ello se encuentren en la naturaleza, sino también la voluntad misma (como facultad de desear y, por tanto, natural), en la medida en que pueda ser determinada, conforme a aquellas reglas, por móviles<sup>4</sup> de la naturaleza. No obstante, semejantes reglas prácticas no se llaman leyes (como por ejemplo las físicas), sino solamente preceptos; y ello, porque la voluntad no sólo está bajo el concepto de la naturaleza, sino también bajo el concepto de la libertad, en referencia al cual llámense los principios de aquélla leyes, y solos conforman, con sus consecuencias, la segunda parte de la filosofía, o sea, la [parte] práctica.

No más de lo que pertenece la solución de los problemas de la geometría pura a una parte especial de ésta, ni más de lo que merece la agrimensura el nombre de geometría práctica, a diferencia de la pura, como una segunda parte de la geometría en general, así, y aun menos lícito es que se cuenten el arte mecánico o químico de los experimentos o de las observaciones como parte práctica de la doctrina de la naturaleza<sup>5</sup>, y, en fin, tampoco la economía doméstica, agrícola, política, el arte del trato social, los preceptos de la

dietética, ni aun la doctrina general de la felicidad, y tampoco, si- quiera, la dominación de las inclinaciones y el refrenamiento de los afectos en pro de aquélla, han de contarse en la filosofía práctica o constituir esas últimas, incluso, la segunda parte de la filosofía en general; porque en su conjunto sólo contienen reglas de habilidad que, por tanto, son únicamente técnico-prácticas, a fin de suscitar un efecto que es posible según conceptos naturales de causas y de efectos, los cuales, dado que pertenecen a la filosofía teórica, están subordinados a esos preceptos como meros corolarios de aquélla (la ciencia de la naturaleza), y no pueden así<sup>6</sup> reclamar sitio en una filosofía especial que se llamara práctica. Por el contrario, los preceptos moral-prácticos, que se fundan enteramente en el concepto de la libertad, con total exclusión de los fundamentos de determinación de la voluntad hallables en la naturaleza, constituyen una clase completamente especial de preceptos; y éstos también, al igual que las reglas a que obedece la naturaleza, se llaman sin más leyes, aunque no reposan, como éstas, sobre condiciones sensibles, sino sobre un principio suprasensible, y exigen por sí solos, junto a la parte teórica de la filosofía, otra parte, bajo el nombre de filosofía práctica.

BXV  
AXV

Se ve a partir de esto que un conjunto de preceptos prácticos, que da la filosofía, no constituye una parte especial de ésta, yuxtapuesta a la teórica, porque aquéllos sean prácticos; pues podrían serlo aun si sus principios fuesen extraídos completamente del conocimiento teórico de la naturaleza (como reglas técnico-prácticas); sino [que lo es] siempre y cuando su principio no se tome de ningún modo del concepto de la naturaleza, que siempre está condicionado sensiblemente, y, por tanto, repose en lo suprasensible, al cual únicamente el concepto de la libertad hace cognoscible<sup>7</sup> por medio de leyes formales, siendo éstas, entonces, moralmente prácticas, es decir, no meramente preceptos y reglas con tal o cual propósito, sino leyes, sin previa referencia a fines y propósitos.

AXVI  
BXVI

## II. DEL DOMINIO DE LA FILOSOFIA EN GENERAL

Hasta donde tienen aplicación los conceptos a priori, hasta allí alcanza el uso de nuestra facultad de conocimiento según principios y, con ella, la filosofía.

El conjunto de todos los objetos a los cuales son referidos esos conceptos para poner en pie, donde sea posible, un conocimiento de aquéllos, puede, empero, ser dividido según la diversa suficiencia o insuficiencia de nuestras facultades a ese propósito.

Los conceptos, en tanto que sean referidos a objetos, con prescindencia de si es o no posible un conocimiento de éstos, tienen un campo<sup>8</sup> suyo, que se determina meramente según la relación que su objeto tenga con nuestra facultad de conocimiento en general. La parte de este campo en que para nosotros el conocimiento es posible, es un suelo<sup>9</sup> (*territorium*) para estos conceptos y para la facultad de conocimiento a ese fin requerible. La parte de este suelo sobre la cual aquéllos son legislativos es el dominio<sup>10</sup> (*ditio*) de esos conceptos y de las facultades de conocimiento que les corresponden. Así, los conceptos empíricos tienen, ¡! sin duda, su suelo en la naturaleza como conjunto de todos los objetos de los sentidos, pero no un dominio (sino sólo su morada<sup>11</sup>, *domicilium*); puesto que, siendo producidos legalmente<sup>12</sup>, no son, sin embargo, legislativos, sino que las reglas que se fundan en ellos son empíricas y, por tanto, contingentes.

BXVII  
AXVII

Nuestra entera facultad de conocimiento tiene dos dominios, el de los conceptos de la naturaleza y el del concepto de la libertad, pues por medio de ambos es legislativa a priori. Entonces, conforme a éstos, divídese la filosofía en teórica y práctica. Pero el suelo sobre el cual se erige su dominio y es ejercida su legislación es únicamente el conjunto de los objetos de toda experiencia posible, en tanto que ellos no sean tomados más que como meros fenómenos<sup>13</sup>; pues sin esto no podría pensarse ninguna legislación del entendimiento con respecto a ellos.

La legislación por medio de conceptos de la naturaleza ocurre a través del entendimiento, y es teórica. La legislación por medio del concepto de la libertad viene de la razón, y es meramente práctica. Únicamente en lo práctico puede la razón ser legislativa; con vistas al conocimiento teórico (de la naturaleza) sólo puede (como sabedora de la ley<sup>14</sup>, en virtud del entendimiento) inferir de leyes dadas, por medio de deducciones, consecuencias, que no obstante se quedan sólo en la naturaleza. Mas no ocurre que, a la inversa, sea inmediatamente *legislativa* ¡! la razón allí donde las reglas son prácticas, porque también pueden ser técnico-prácticas.

BXVIII  
AXVIII

Entendimiento y razón tienen, pues, dos legislaciones distintas en uno y el mismo suelo de la experiencia, sin que una pueda perjudicar a la otra. Pues tan escaso como es el influjo que tiene el concepto de la naturaleza en la legislación por medio del concepto de la libertad, así tampoco estorba éste a la legislación de la naturaleza. La posibilidad de pensar al menos sin contradicción la coexistencia de ambas legislaciones y de las correspondientes facultades en el mismo sujeto, fue demostrada por la *Crítica de la razón pura*,

af aniquilar las objeciones en su contra a través del descubrimiento de la ilusión dialéctica<sup>15</sup>.

Sin embargo, que estos dos distintos dominios, que no se res-tringen uno al otro en su legislación, pero sí, incesantemente, en sus efectos en el mundo de los sentidos, no constituyan *uno solo*, proviene de que el concepto de la naturaleza toma a sus objetos aptos para la representación<sup>16</sup>, en la intuición, aunque no como cosas en sí mismas, sino como meros fenómenos, y el concepto de la libertad, al contrario, toma en su objeto apta para la representa-ción a una cosa en sí, aunque no en la intuición, y que, por tanto, ninguno de los dos puede proporcionar un conocimiento teórico de su objeto (ni aun del sujeto pensante) como cosa en sí, que sería lo suprasensible, cuya idea sin duda, debe ponerse como fundamento de la posibilidad<sup>17</sup>; de todos los objetos de la experiencia, pero sin que ella misma pueda jamás ser elevada y ampliada a conocimien-to.

BXX  
AXX

Hay, pues, un ilimitado, aunque también inaccesible campo para nuestra entera facultad de conocimiento, a saber, el campo de lo suprasensible, dentro del cual no hallamos suelo alguno para nosotros y en donde no podemos tener, por tanto, ni para los con-ceptos del entendimiento ni de la razón, un dominio del conoci-miento teórico; un campo que ciertamente debemos ocupar con ideas para provecho del uso teórico como asimismo práctico de la razón, pero<sup>18</sup> a las cuales no podemos suministrarles más que rea-lidad práctica en referencia a las leyes derivadas del concepto de la libertad, por medio de lo cual nuestro conocimiento teórico, empe-ro, no es ampliado ni en lo más mínimo hacia lo suprasensible.

Por mucho que se consolide un abismo inabarcable entre el do-minio del concepto de la naturaleza, como<sup>19</sup> lo sensible, y el domi-nio del concepto de la libertad, como lo suprasensible, de modo tal que no sea posible ningún tránsito desde el primero hacia el segun-do (o sea, por medio del uso teórico de la razón), igual a como si hubiese sendos mundos diferentes, de los cuales el primero no pue-de tener influjo alguno sobre el segundo, éste, sin embargo, *debe* tener sobre aquél un influjo, a saber, debe el concepto de la libertad hacer efectivo en el mundo de los sentidos el fin encomendado<sup>20</sup> por sus leyes; y, en consecuencia, la naturaleza tiene que poder ser pensada también de tal modo que la conformidad a fin de su forma l al menos concuerde con la posibilidad de los fines que en ella han de ser efectuados con arreglo a leyes de la libertad. Tiene que haber, entonces, un fundamento de la *unidad* de lo suprasensible que está en la base de la naturaleza con aquél que el concepto de la libertad contiene prácticamente, cuyo concepto [de ese fundamento], aun-

BXX  
AXX

que no alcance ni teórica ni prácticamente para un conocimiento suyo, y no tenga, por tanto, ningún dominio propio, haga posible, sin embargo, el tránsito desde el modo de pensar<sup>21</sup> según los principios de uno al [modo de pensar] según los principios del otro.

### III. DE LA CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR COMO UN MEDIO DE ENLACE DE LAS DOS PARTES DE LA FILOSOFIA EN UN TODO

La crítica de las facultades de conocimiento en vista de lo que pueden ellas cumplir<sup>22</sup> a priori no tiene propiamente ningún dominio respecto de los objetos, porque no es una doctrina, sino que sólo tiene que investigar, según sea la situación de nuestras facultades, si y cómo es posible una doctrina por medio de ellas. Su campo se extiende a todas las pretensiones de éstas, para ponerlas dentro de los límites de su legitimidad<sup>23</sup>. Aquello que no puede entrar en la división de la filosofía, ¡no obstante, puede entrar como parte principal en la crítica de la facultad pura de conocimiento en general, en el caso de que contenga ¡ principios que por sí mismos no sean idóneos<sup>24</sup> para el uso teórico ni para el práctico.

Los conceptos de la naturaleza, que contienen el fundamento para todo conocimiento teórico a priori, reposaban sobre la legislación del entendimiento. El concepto de la libertad, que contenía el fundamento para todos los preceptos prácticos a priori incondicionados sensiblemente, reposaba sobre la legislación de la razón. Ambas facultades, pues, además de poder ser aplicadas según la forma lógica a principios, cualquiera sea su origen, tienen cada una su propia legislación con arreglo al contenido, por sobre la cual no hay otra (a priori), y que justifica por ello la división de la filosofía en teórica y práctica.

Sólo que en la familia de las facultades superiores del conocimiento hay todavía un miembro intermedio entre el entendimiento y la razón. Es ésta la *facultad de juzgar*, acerca de la cual cabe razonablemente suponer, por analogía, que ella pudiese contener similarmente, aunque no su propia legislación, sí un principio propio para buscar leyes<sup>25</sup>, que en todo caso sería uno solamente subjetivo a priori; el cual, aunque no le correspondiese ningún campo de objetos como su dominio, pudiese, no obstante, tener algún suelo y una cierta índole<sup>26</sup> de éste, para el cual justamente sólo este principio pudiera ser válido.

¡ A esto se agrega aún otra razón (juzgando por analogía) para poner en vínculo a la facultad de juzgar con otro orden de nuestras

BXXI

AXXI

BXXII

AXXII

fuerzas representacionales<sup>27</sup>, que parece ser de importancia todavía mayor que el parentesco con la familia de las facultades de conocimiento. Pues todas las facultades del alma<sup>28</sup>, o capacidades<sup>29</sup>, pueden ser reducidas a tres que ya no son derivables de un fundamento común: la *facultad de conocimiento*, el *sentimiento de placer y displacer*<sup>30</sup> y la *facultad de desear*(\*). Para la facultad del conocimiento sólo el entendimiento es legislativo, cuando aquél (como por lo demás debe ocurrir, si se lo considera por sí mismo, sin mezcla con la facultad de desear) es referido, como facultad de

BXXIII

BXXIV

\* Cuando se tiene razón para suponer que conceptos que se emplean como principios empíricos están emparentados con la facultad pura a priori del conocimiento, es útil, a causa de esta relación, intentar una definición trascendental de los mismos: y ello por medio de categorías puras, en cuanto que ellas solas bastan para indicar la diferencia del concepto en cuestión con respecto a otros. Se sigue aquí el ejemplo del matemático, que deja indeterminados los datos empíricos de su tarea, y sólo pone su mutua relación en la síntesis pura bajo los conceptos de la pura aritmética, por medio de lo cual se generaliza su solución.— Por un procedimiento parecido (*Crítica de la razón práctica*, p. 16 del Prefacio) se me ha hecho objeción y censurado la definición de la facultad de desear como *facultad que, por medio de sus representaciones, es causa de la efectividad de los objetos de esas representaciones*, porque ¡serían deseos también los *anhelos*<sup>2</sup>, a cuyo respecto cada cual admite que por ellos solos no puede producir su objeto.— Pero esto no prueba otra cosa sino que en el hombre también hay deseos a través de los cuales él está en contradicción consigo mismo, al operar por medio de su *sola* representación para producir el objeto, de lo cual, sin embargo, no puede esperar éxito alguno, porque está consciente de que sus fuerzas mecánicas (si cabe que yo llame así a las que no son psicológicas), que tendrían que ser determinadas por esa representación a fin de llevar a efecto al objeto (mediatamente, por tanto), ora no son suficientes, ora apuntan, incluso, a algo imposible, como, por ejemplo, tornar inocurrido lo ocurrido (*O mihi praeteritos*, etc.<sup>3</sup>), o, en la espera impaciente, poder abolir el tiempo que media hasta el momento deseado. Si bien en tales deseos fantásticos somos conscientes de la insuficiencia de nuestras representaciones (o aun de su ineptitud) para ser *causa* de sus objetos, la referencia de ellos como causa, y, por tanto, la representación de su *causalidad*, está, sin embargo, contenida en todo *anhelo*, y es eminentemente visible cuando éste es un afecto, a saber, un *ansia*<sup>4</sup>. Pues éstas, al ensanchar el corazón y tomarlo mustio y agotar así las fuerzas, prueban que las fuerzas son puestas una y otra vez en tensión por las representaciones, pero que de continuo, a su vez, dejan que el ánimo vuelva a sumirse en lasitud al considerar la imposibilidad. Aun las oraciones para evitar grandes, y hasta donde se ve, ineludibles males, y algunos medios supersticiosos para la obtención de fines naturalmente imposibles, prueban la referencia causal de las representaciones a sus objetos, y ni siquiera el ser conscientes de la insuficiencia con vistas al efecto puede apartarnos del esfuerzo por aquélla.— Pero por qué ha sido puesta en nuestra naturaleza la propensión a deseos que a conciencia son vacíos, es una cuestión antropológico-teleológica. Parece que si no pudiésemos estar determinados al empleo de las fuerzas antes de habernos asegurado de la suficiencia de nuestra facultad para la producción de un objeto, aquéllas quedarían en su mayor parte sin uso. En efecto, comúnmente empezamos a conocer nuestras fuerzas sólo cuando las ensayamos. Este engaño con vanos anhelos sólo es, pues, la secuela de una bienhechora disposición de nuestra naturaleza.

BXXIII

BXXIV

un *conocimiento teórico*, a la naturaleza, sólo en vista de la cual (como fenómeno) nos es posible establecer leyes por medio de conceptos a priori de la naturaleza, que son propiamente conceptos puros del entendimiento. Para la facultad de desear, como facultad superior según el concepto de la libertad, es solamente la razón (única en la cual tiene su sede este concepto) legislativa a priori.— Pues bien; entre la facultad de conocimiento y la de desear está contenido el sentimiento de placer, así como entre el entendimiento y la razón la facultad de juzgar. Se puede al menos provisoriamente conjeturar que la facultad de juzgar contiene, del mismo modo, un principio a priori para sí misma, y que [ella], l puesto que con la facultad de desear está necesariamente enlazado el placer o displeacer (ya sea que éstos, l como en la [facultad de desear] inferior, precedan al principio de ésa, ya, como en la superior, se sigan sólo de la determinación de ésta por la ley moral), lleva asimismo a efecto un tránsito desde la facultad pura del conocimiento, es decir, desde el dominio de los conceptos de la naturaleza, hacia el dominio del concepto de la libertad, tal como en el uso lógico hace posible el tránsito del entendimiento a la razón.

AXXIII

BXXV

Así, aunque la filosofía sólo pueda ser dividida en dos partes principales, la teórica y la práctica, y aunque todo lo que tuviésemos que decir acerca de los principios propios de la facultad de juzgar debiese ser sumado en ella a la parte teórica, es decir, al conocimiento racional por conceptos de la naturaleza, consta la crítica de razón pura, que debe resolver todo esto antes de acometer aquel sistema y en pro de su posibilidad, sin embargo, de tres partes: la crítica del entendimiento puro; de la facultad pura de juzgar y de la razón pura, facultades que se denominan puras, porque son legislativas a priori.

#### IV. DE LA FACULTAD DE JUZGAR COMO UNA FACULTAD LEGISLATIVA A PRIORI

La facultad de juzgar, en general, es la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo<sup>31</sup> lo universal. !! Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo él lo particular (también cuando, como facultad de juzgar trascendental da a priori las condiciones sólo conforme a las cuales se puede subsumir bajo aquel universal), es *determinante*. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar ella lo universal, la facultad de juzgar es sólo *reflexionante*.

BXXVI  
AXXIV

La facultad de juzgar determinante bajo leyes universales tras-

cendentales que establece el entendimiento, es sólo subsuntiva<sup>32</sup>; la ley le está prescrita<sup>33</sup> a priori y, por tanto, ella no tiene necesidad de pensar por sí misma una ley para poder subordinar lo particular de la naturaleza a lo universal.— Pero hay formas de la naturaleza tan múltiples, tantas modificaciones, por así decirlo, de los conceptos trascendentales universales de la naturaleza, a las que esas leyes que establece a priori el entendimiento puro dejan indeterminadas, porque ellas sólo conciernen a la posibilidad de una naturaleza (como objeto de los sentidos) en general, que para ello tendría que haber también leyes, las cuales, en cuanto empíricas, podrían ser contingentes según el ver de *nuestro* entendimiento<sup>34</sup>, pero que, si han de llamarse leyes (como lo exige también el concepto de la naturaleza), tendrían que ser consideradas como necesarias a partir de un principio, si bien desconocido para nosotros, de la unidad de lo múltiple.— La facultad de juzgar reflexionante, que tiene la obligación de ascender ¡ desde lo particular en la naturaleza hacia lo universal, requiere, entonces, de un principio que no puede tomar a préstamo de la experiencia, porque precisamente debe fundamentar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos, aunque más altos, y, así, la posibilidad de la subordinación sistemática de unos a otros. Sólo la misma facultad de juzgar reflexionante puede darse como ley un principio trascendental semejante, y no tomarlo de otra parte (porque de otro modo sería facultad de juzgar determinante), ni prescribirse a la naturaleza; porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y no ésta según las condiciones de acuerdo con las cuales nos esforzamos por adquirir un concepto de ella que es, en vista suya, del todo contingente.

BXXVII  
 AXXV

Ahora bien: este principio no puede ser otro sino el siguiente: como las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que se las prescribe a la naturaleza (aunque sólo de acuerdo al concepto general de ésta en cuanto naturaleza), las leyes empíricas particulares tienen que ser consideradas, en lo que respecta a lo que en ellas queda sin determinar por aquellas [leyes universales], de acuerdo a una unidad tal como si, al igual que allá, nos la hubiese dado un entendimiento (aunque no el nuestro) para provecho de nuestras facultades de conocimiento, a fin de hacer posible un sistema de la experiencia según leyes naturales particulares. No como si de este modo hubiese que admitir efectivamente un entendimiento semejante (pues esta idea sirve sólo a la facultad de juzgar ¡ reflexionante para reflexionar, no para determinar), sino que esta facultad se da, por dicho medio, una ley sólo a sí misma, y no a la naturaleza.

BXXVIII  
 AXXVI

Ahora bien: puesto que el concepto de un objeto, en cuanto contiene a la vez el fundamento de la efectividad<sup>35</sup> de este objeto, se denomina fin<sup>36</sup>, y la concordancia de una cosa con esa índole de las cosas que sólo es posible según fines, [se llama *conformidad a fin*<sup>37</sup> de la forma de las mismas<sup>38</sup>, el principio de la facultad de juzgar, en vista de la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es, entonces, la *conformidad a fin de la naturaleza* en su diversidad<sup>39</sup>. Es decir, que por medio de este concepto la naturaleza es representada como si un entendimiento contuviese el fundamento de la unidad de lo múltiple de sus leyes empíricas.

La conformidad a fin de la naturaleza es, por lo tanto, un concepto a priori especial, que tiene su origen exclusivamente en la facultad de juzgar reflexionante. Pues a los productos naturales no se les puede atribuir algo así como la referencia de la naturaleza, en ellos, a fines, sino solamente emplear este concepto para reflexionar sobre ellos en vista del enlace de los fenómenos en ella, que está dado según leyes empíricas. Y este concepto es también completamente diferente de la conformidad a fin práctica (del arte humano o aun de las costumbres), si bien ciertamente se la piensa por analogía con ésta.

BXXIX  
AXXVII

|| V. EL PRINCIPIO DE LA CONFORMIDAD A FIN FORMAL  
DE LA NATURALEZA ES UN PRINCIPIO TRASCENDENTAL  
DE LA FACULTAD DE JUZGAR

Principio trascendental es aquél por medio del cual es representada a priori la condición universal, que es la única bajo la cual las cosas pueden llegar a ser, en general, objetos de nuestro conocimiento. Por el contrario, llámase metafísico un principio cuando representa a priori la condición, única bajo la cual objetos cuyo concepto debe estar empíricamente dado pueden [luego] ser mayormente determinados a priori. Así, el principio del conocimiento de los cuerpos como substancias y como substancias alterables, es trascendental, cuando por su intermedio se dice que su alteración debe tener una causa; es metafísico, en cambio, cuando por medio de él se dice que su alteración debe tener una causa *externa*: porque en el primer caso cabe pensar al cuerpo sólo mediante predicados ontológicos (conceptos puros del entendimiento), por ejemplo, como substancia, para conocer a priori la proposición; en el segundo, en cambio, hay que poner por fundamento de esta proposición el concepto empírico de un cuerpo (como cosa que se mueve en el espacio), de manera que sólo entonces pueda verse totalmente a priori que el

último predicado (del movimiento por causas externas solamente) le conviene al cuerpo.— Así, como voy a mostrar de inmediato, el principio de la conformidad a fin de la naturaleza (en la multiplicidad de sus leyes empíricas) es un principio trascendental. Pues el concepto de los objetos, en tanto se los piense como unos que están bajo este principio, es sólo el concepto puro de objetos del conocimiento empírico posible en general, y no contiene nada empírico. Por el contrario, el principio de la conformidad a fin práctica, que debe ser pensada en la idea de la *determinación* de una *voluntad* libre, es un principio metafísico, porque el concepto de una facultad de desear en cuanto voluntad tiene que ser dado empíricamente (no pertenece a los predicados trascendentales). No obstante, ambos principios no son empíricos, sino principios a priori, porque no se requiere ulterior experiencia para el enlace del predicado con el concepto empírico del sujeto de sus juicios, sino que puede inteli-gírselo<sup>40</sup> totalmente a priori.

BXXX  
AXXVIII

Con suficiencia puede verse, a partir de las máximas de la facultad de juzgar que a priori son puestas en el fundamento de la investigación de la naturaleza, y que, sin embargo no conciernen a nada más que a la posibilidad de la experiencia y, por tanto, del conocimiento de la naturaleza, mas no meramente como naturaleza en general, sino como naturaleza determinada por una multiplicidad de leyes particulares, que el concepto de una conformidad a fin de la naturaleza pertenece a los principios trascendentales.— Muy a menudo, aunque sólo dispersas, se presentan en el curso de esa ciencia como sentencias de la sabiduría metafísica con ocasión de algunas reglas cuya necesidad no se puede demostrar a partir de conceptos. «La naturaleza toma el camino más corto (*lex parsimoniae*); sin embargo, no da saltos, ni en la secuencia de sus cambios, ni en el agrupamiento de formas específicamente distintas (*lex continui in natura*); su gran diversidad de leyes empíricas es, no obstante, unidad bajo unos pocos principios (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)», y otras semejantes.

BXXXI  
AXXIX

Pero cuando se piensa indicar el origen de estos principios y se lo intenta por la vía psicológica, se procede de modo completamente contrario al sentido de ellos. Pues no dicen qué sucede, es decir, según qué regla ejercitan efectivamente su juego nuestras fuerzas de conocimiento, y cómo es que se juzga, sino cómo debe juzgarse; y esta necesidad lógica objetiva no puede resultar cuando los principios son meramente empíricos. Así, la conformidad a fin de la naturaleza es, para nuestras facultades del conocimiento y su uso, a partir de los cuales ella se destaca manifiestamente, un principio trascendental de los juicios, y requiere, pues, también de una

deducción trascendental, mediante la cual tiene que buscarse en la fuente a priori del conocimiento el fundamento para juzgar de este modo.

ВХХХII  
АХХХ

Cierto es que en los fundamentos de la posibilidad de una experiencia hallamos primeramente algo necesario. ¡! a saber, leyes universales, sin las cuales la naturaleza en general (como objeto de los sentidos) no puede ser pensada; y ellas reposan sobre las categorías, aplicadas a las condiciones formales de toda intuición que nos sea posible, en tanto que ésta igualmente esté dada a priori. Pues bien: bajo estas leyes la facultad de juzgar es determinante, pues nada más tiene que hacer sino subsumir bajo leyes dadas. Dice el entendimiento, por ejemplo: todo cambio tiene su causa (ley universal de la naturaleza); la facultad de juzgar trascendental no tiene ahora más que indicar la condición de subsunción bajo el concepto del entendimiento que tiene delante<sup>41</sup>; y eso es la sucesión de las determinaciones de una y la misma cosa. Y para la naturaleza en general (como objeto de experiencia posible) esa ley es conocida como necesaria sin más<sup>42</sup>.— Pero los objetos del conocimiento empírico, además de esa condición temporal formal, están determinados también de varios modos, o, hasta donde puede juzgarse a priori, son así determinables, de tal suerte que naturalezas específicamente distintas, aparte de lo que tienen en común por ser pertenecientes, en general, a la naturaleza, pueden ser causas de modos infinitamente diversos; y cada uno de estos modos debe (según el concepto de una causa en general) tener su regla, que es ley, y, por tanto, conlleva necesidad, si bien ni siquiera inteligimos<sup>43</sup> esa necesidad, debido a la índole y los límites de nuestras ¡! facultades de conocimiento. Así, pues, en la naturaleza, en vista de sus leyes meramente empíricas, tenemos que pensar la posibilidad de leyes empíricas infinitamente diversas que, sin embargo, son contingentes para nuestra inteligencia<sup>44</sup> (no pueden ser conocidas a priori); y en vista de ellas juzgamos contingente la unidad de la naturaleza según leyes empíricas y la posibilidad de la unidad de la experiencia (como sistema según leyes empíricas). Pero una tal unidad tiene que ser presupuesta y asumida necesariamente, dado que de otro modo no tendría lugar ninguna inexceptuada conexión de conocimientos empíricos en un todo de la experiencia, en la medida en que las leyes universales de la naturaleza suministran, ciertamente, una semejante conexión entre las cosas genéricamente, como cosas naturales sin más, mas no específicamente, como tales entes naturales particulares; siendo así, la facultad de juzgar tiene que suponer a priori, como principio para su propio uso, que lo que a [nuestro] humano ver<sup>45</sup> es contingente en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza, contie-

ВХХХIII  
АХХХI

ne, no obstante, una unidad legal<sup>46</sup> para nosotros insondable, pero pensable<sup>47</sup>, en el enlace de su multiplicidad en una experiencia en sí posible. En consecuencia, puesto que la unidad legal en un enlace que, ciertamente conocemos en conformidad con un propósito imperioso (una necesidad)<sup>48</sup> del entendimiento, pero a la vez como en sí misma contingente, es representada como conformidad a fin de los objetos (aquí, de la naturaleza), la facultad de juzgar que es meramente reflexionante en vista de las cosas (que están) bajo leyes empíricas posibles ¡! (aún por descubrir), tiene que pensar la naturaleza, en vista de estas últimas, de acuerdo con un *principio de conformidad a fin* para nuestra facultad de conocimiento, lo cual es expresado entonces en las antedichas máximas de la facultad de juzgar. Pero este concepto trascendental de una conformidad a fin de la naturaleza no es un concepto de la naturaleza, ni tampoco un concepto de la libertad, porque no atribuye nada al objeto (a la naturaleza), sino que solamente representa el único modo en que debemos proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza con vistas a una experiencia cabalmente interconectada, y, por consiguiente, [es] un principio subjetivo (máxima) de la facultad de juzgar; y es por eso que nos alegramos (propriadamente eximidos de una necesidad<sup>49</sup>), tal como si fuese una feliz casualidad que favoreciese nuestro propósito, cuando nos topamos<sup>50</sup> con una semejante unidad sistemática bajo leyes meramente empíricas: si bien tendríamos necesariamente que admitir que una tal unidad existe, sin que, empero, pudiésemos inteligirla y probarla<sup>51</sup>.

A fin de convencerse de lo correcto de esta deducción del concepto y de la necesidad de aceptarlo como principio trascendental de conocimiento, piénsese sólo en la magnitud de la tarea: hacer, de las percepciones dadas de una naturaleza que contiene una multiplicidad en todo caso infinita de leyes ¡! empíricas, una experiencia coherente<sup>52</sup>, tarea que reside a priori en nuestro entendimiento. Cierta es que el entendimiento está en posesión de leyes universales de la naturaleza, sin las cuales no podría ser ésta objeto de una experiencia, pero además requiere de un cierto orden de la naturaleza en sus leyes particulares, que sólo pueden serle conocidas de modo empírico, y son, en lo que a él respecta, contingentes. Estas reglas, sin las cuales no tendría lugar progreso alguno desde la analogía universal de una experiencia posible en general hacia la [analogía] particular, tiene que pensarlas él como leyes (es decir, como necesarias), porque de otro modo no constituirían ningún orden de la naturaleza, aunque no conozca la necesidad [de aquéllas] ni pudiese jamás inteligirla. Aunque él nada pueda determinar a priori en vista de aquéllos (de los objetos), para ir tras estas así llamadas

BXXXIV  
AXXXII

BXXXV  
AXXXIII

leyes empíricas debe, no obstante, poner en el fundamento de toda reflexión sobre la naturaleza un principio a priori, a saber, que es posible un orden cognoscible de la naturaleza de acuerdo con ellas, principio que las siguientes proposiciones expresan: que hay en aquélla una subordinación de géneros y especies por nosotros aprehensible<sup>53</sup>; que éstos, a su vez, se aproximan unos a otros según un principio común<sup>54</sup> a fin de que sea posible el tránsito de uno a otro y, por dicho medio, a un género más alto; que, si bien al entendimiento parece serle inicialmente inevitable tener que asumir, para la diversidad específica de los efectos naturales, ¡¡ otras tantas especies diversas de causalidad, han de estar ellas, no obstante, bajo un escaso número de principios de cuya búsqueda hemos de ocuparnos, etc. Esta concordancia<sup>55</sup> de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento es presupuesta a priori por la facultad de juzgar para beneficio de su reflexión sobre ella, de acuerdo con sus leyes empíricas; en tanto que el entendimiento reconoce [esa concordancia] a la vez objetivamente como contingente y es sólo la facultad de juzgar la que se la atribuye a la naturaleza como conformidad a fin trascendental (en referencia a la facultad de conocimiento del sujeto); porque de no presuponerla, no tendríamos ningún orden de la naturaleza según leyes empíricas y, por tanto, ningún hilo conductor para una experiencia y una investigación de ella en toda su multiplicidad, que con ésas pudiese emprenderse.

BXXXVI  
A XXXIV

Es, en efecto, perfectamente posible pensar que, no obstante toda la uniformidad de las cosas de la naturaleza según leyes universales, sin las cuales no tendría lugar en absoluto la forma de un conocimiento empírico en general, la diferencia específica de las leyes empíricas de la naturaleza, junto a sus efectos, podría ser tan grande, que para nuestro entendimiento fuese imposible descubrir en ella un orden aprehensible para dividir sus productos en géneros y especies, a fin de emplear los principios de definición y comprensión de uno también para la definición y conceptualización ¡¡<sup>56</sup> del otro, y hacernos, de un material tan embrollado para nosotros (en sentido propio, sólo infinitamente diverso y no adecuado a nuestra fuerza de aprehensión<sup>57</sup>), una experiencia coherente.

BXXXVII  
A XXXV

Tiene, pues, la facultad de juzgar en ella misma también un principio a priori para la posibilidad de la naturaleza pero sólo en respecto subjetivo, por medio del cual prescribe una ley, no a la naturaleza (como autonomía), sino a sí misma (como heautonomía) para la reflexión sobre aquélla, que podría llamarse la *ley de especificación de la naturaleza* en vista de sus leyes empíricas, y que ella no conoce a priori en ésta, sino que asume en beneficio de un orden de ésta, cognoscible para nuestro entendimiento, en la divi-

sión que hace de sus leyes universales cuando quiere subordinar a éstas una multiplicidad de [leyes] particulares. Cuando se dice, pues, que la naturaleza especifica sus leyes universales de acuerdo al principio de la conformidad a fin para nuestra facultad de conocimiento, es decir, con vistas a la conmensurabilidad<sup>58</sup> con el entendimiento humano en su negocio necesario de hallar lo universal para lo particular que le ofrece la percepción, y, a su vez, para lo diferente (que en cada especie es, por cierto, lo universal), el enlace en la unidad del principio, no se prescribe con ello una ley a la naturaleza ni se la aprende de ella por observación (si bien este principio puede ser confirmado por ésta). Pues no es un principio de la facultad de juzgar determinante, sino sólo de la reflexionante; únicamente se dice que, como quiera que esté dispuesta la naturaleza según sus leyes universales, debe indagarse sus leyes empíricas exclusivamente de acuerdo con ese [principio] y con las máximas que sobre él se fundan, puesto que sólo en la medida que ese principio tenga lugar podemos nosotros abrirnos paso en la experiencia con el uso de nuestro entendimiento y adquirir conocimiento.

BXXXVIII  
AXXXVI

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

La pensada concordancia de la naturaleza en la diversidad de sus leyes particulares con nuestra precisión<sup>59</sup> de descubrir para ella [una] universalidad de [los] principios<sup>60</sup>, tiene que ser juzgada, hasta donde alcanza nuestra inteligencia<sup>61</sup>, como contingente, y sin embargo indispensable para las necesidades de nuestro entendimiento, y, así, como una conformidad a fin por medio de la cual concuerda la naturaleza con nuestro propósito, aunque éste sólo [en cuanto] dirigido al conocimiento.— Las leyes universales del entendimiento, que son al mismo tiempo leyes de la naturaleza, son tan necesarias para ésta (aunque originadas en la espontaneidad) como las leyes del movimiento de la materia; y su generación<sup>62</sup> no presupone ningún propósito con respecto a nuestras facultades de conocimiento, porque sólo por su intermedio obtenemos primeramente un concepto de lo que sea el conocimiento de las cosas (de la naturaleza), y ellas convienen necesariamente a la naturaleza como objeto de nuestro conocimiento en general. Pero hasta donde podemos ver, es contingente que el orden de la naturaleza según sus leyes particulares sea a pesar de toda su multiplicidad y heteroge-

BXXXIX  
AXXXVII

neidad —al menos posibles— que exceden a nuestra fuerza de aprehensión<sup>63</sup>, efectivamente conmensurable<sup>64</sup> con ésta; y hallar<sup>65</sup> aquel [orden] es negocio del entendimiento el cual es llevado, de propósito, a un fin necesario del mismo, a saber, introducir en [la naturaleza] la unidad de los principios: fin que la facultad de juzgar tiene entonces, que atribuirle a la naturaleza, porque el entendimiento no puede prescribirle ninguna ley al respecto.

El logro de todo<sup>66</sup> propósito está vinculado con el sentimiento de placer; y si la condición de aquél es una representación a priori, como aquí un principio para la facultad de juzgar reflexionante en general, el sentimiento de placer está determinado también por un fundamento a priori y es válido para cada cual; y ello simplemente por medio de la referencia del objeto a la facultad de conocimiento, sin que el concepto de conformidad a fin tome en consideración siquiera mínimamente la facultad de desear, por lo cual se diferencia por completo de toda conformidad a fin práctica de la naturaleza.

De hecho, en tanto que no hallamos en nosotros ni el más ni el mínimo efecto de la coincidencia<sup>67</sup> de las percepciones con las leyes según conceptos universales de la naturaleza (las categorías) sobre el sentimiento de placer, y tampoco podemos hallarlos, porque el entendimiento, sin propósito ulterior, procede con ellos de modo necesario siguiendo su naturaleza, por otra parte la unificabilidad descubierta de dos o más leyes empíricas heterogéneas bajo un principio que las abarca a ambas es el fundamento de un placer muy notorio, y aún a menudo de admiración<sup>68</sup>, e incluso de una tal que no cesa, por hartó familiarizados que estemos con su objeto. Es verdad que ya no sentimos placer notorio alguno a propósito de la aprehensibilidad<sup>69</sup> de la naturaleza y de la unidad de su división<sup>70</sup> en géneros y especies, por medio de la cual la conocemos según sus leyes particulares; pero de seguro que lo hubo en su momento, y sólo porque hasta la experiencia más vulgar sería imposible sin ella, se ha mezclado paulatinamente con el mero conocimiento y ya no se lo nota particularmente.— Hace falta, pues, algo que en el enjuiciamiento de la naturaleza nos haga atender a la conformidad a fin de ésta respecto de nuestro entendimiento, una studiosidad<sup>71</sup> por traer sus leyes heterogéneas, donde sea posible, bajo otras más altas, aunque todavía empíricas, para sentir, cuando ello resulta, placer por ésta su concordancia con nuestra facultad de conocimiento, que consideramos como simplemente contingente. Por el contrario, nos displacería enteramente una representación de la naturaleza por medio de la cual nos fuese predicho que, a la menor indagación por sobre la experiencia más vulgar, nos topáramos con una heterogeneidad<sup>72</sup> de sus leyes, que haría imposible para nuestro

BXL  
A XXXVIII

BXLI  
A XXXIX

entendimiento la unificación de sus leyes particulares bajo leyes empíricas universales: porque esto contraría al principio de la especificación subjetiva y conforme a fin de la naturaleza en sus géneros, y a nuestra facultad de juzgar reflexionante en tal propósito.

Esta presuposición de la facultad de juzgar es, no obstante, tan indeterminada en cuanto al alcance en que deba extenderse esa conformidad a fin ideal de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento, que si se nos dice que un conocimiento más profundo o más amplio de la naturaleza por medio de observación tendría que toparse finalmente con una multiplicidad de leyes que ningún entendimiento humano puede reducir a un principio, ya nos quedamos contentos, aunque de mejor gana escucharíamos a otros que nos dieran esperanza de que mientras más conociéramos la naturaleza en su interioridad o podamos compararla con miembros externos por ahora desconocidos para nosotros, la hallaríamos tanto más simple en sus principios y, a pesar de la aparente heterogeneidad de sus leyes empíricas, tanto más unánime, mientras más lejos progrese nuestra experiencia. Porque es un mandato<sup>73</sup> de nuestra facultad de juzgar proceder según el principio de la conmensurabilidad de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento hasta donde él alcance, sin decidir (puesto que no es una facultad de juzgar determinante la que nos da esta regla) si en alguna parte tiene su límite, o no; porque en vista del uso racional de nuestras facultades de conocimiento podemos ciertamente determinar límites, pero en el campo empírico ninguna determinación de límites es posible.

BXI II  
AXI.

#### VII. DE LA REPRESENTACION ESTETICA DE LA CONFORMIDAD A FIN DE LA NATURALEZA

Aquello que es meramente subjetivo en la representación de un objeto, es decir, lo que constituye su referencia al sujeto, no al objeto, es su índole estética; en cambio, lo que en ella sirve a la determinación del objeto (para conocerlo), o que puede ser así empleado, es su validez lógica. En el conocimiento de un objeto de los sentidos comparecen juntas ambas referencias. En la representación sensorial<sup>74</sup> de las cosas fuera de mí es la cualidad del espacio, dentro del cual las intuimos, lo meramente subjetivo de mi representación de ellas (por lo cual queda sin decidir qué puedan ser ellas como objetos en sí), referencia en virtud de la cual el objeto es también pensado, por ese medio, solamente como fenómeno; sin embargo, a pesar de su cualidad meramente subjetiva, el espacio es una pieza del conocimiento de las cosas como fenómenos. Así

como la *sensación* (aquí, la externa) expresa lo meramente subjetivo de nuestras representaciones de las cosas fuera de nosotros, aunque propiamente lo material (real)<sup>75</sup> de éstas (por el cual es dado algo existente), así es el espacio la mera forma a priori de la posibilidad de su intuición; y, con todo, aquélla también es empleada para el conocimiento de los objetos fuera de nosotros.

Pero aquello que, siendo subjetivo en una representación, *no puede llegar a ser pieza de conocimiento*, es el *placer* o *displacer* vinculado a ella; pues por su medio no conozco nada en el objeto de la representación, aunque bien puede ser el efecto de algún conocimiento. Ahora bien: la conformidad a fin de una cosa, en tanto que sea representada en la percepción, no es tampoco una cualidad<sup>76</sup> del objeto mismo (pues una semejante no puede ser percibida), aunque pueda ser inferida de un conocimiento de las cosas. Entonces, la conformidad a fin que antecede al conocimiento de un objeto, que incluso está, sin que se quiera emplear la representación de éste para un conocimiento, vinculada, no obstante, de modo inmediato con ella, es lo subjetivo en ella que no puede llegar a ser pieza de conocimiento. Así, el objeto es llamado entonces conforme a fin sólo porque su representación está inmediatamente vinculada con el sentimiento de placer; y esta misma representación es una representación estética de la conformidad a fin.— Mas queda por saber si en absoluto hay una semejante representación de la conformidad a fin.

Cuando un placer está ligado con la mera aprehensión (*apprehensio*) de la forma de un objeto de la intuición, sin que se la refiera a un concepto con vistas a un conocimiento determinado, la representación no es referida al objeto por ese medio, sino únicamente al sujeto; y el placer no puede expresar otra cosa que la conmensurabilidad de aquél respecto de las facultades de conocimiento que están en juego<sup>77</sup> en la facultad de juzgar reflexionante, y en tanto que lo están, en consecuencia, meramente una conformidad a fin formal subjetiva del objeto. Pues aquella aprehensión de las formas en la imaginación jamás puede acontecer sin que la facultad de juzgar reflexionante, aún no intencionalmente<sup>78</sup>, las compare al menos con su facultad para relacionar intuiciones con conceptos. Pues bien: cuando en esta comparación la imaginación (como facultad de las intuiciones a priori) es puesta, por una representación dada, inintencionalmente en acuerdo<sup>79</sup> con el entendimiento, como facultad de los conceptos, y con ello se despierta un sentimiento de placer, el objeto tiene que ser considerado, entonces, como conforme a fin para la facultad de juzgar reflexionante. Semejante juicio es un juicio estético sobre la conformidad a fin del objeto, que no se

funda en ningún concepto disponible del objeto, ni proporciona ninguno de éste. La forma de este objeto (no lo material de su representación, en cuanto sensación) es juzgada, en la mera reflexión sobre ella misma (sin intención de adquirir un concepto de aquél), como el fundamento de un placer en la representación de un objeto tal: y también se juzga a este placer como necesariamente ligado a la representación de aquél, y, en consecuencia, no sólo para el sujeto<sup>80</sup> que aprehende esta forma, sino para todo [sujeto] que juzgue en general. El objeto se denomina, entonces, bello, y la facultad de juzgar a través de un tal placer (y, por consiguiente, también de modo universalmente válido), gusto. En efecto, como el fundamento del placer es puesto solamente en la forma del objeto para la reflexión en general y, por tanto, no en una sensación del objeto y también sin referencia a un concepto que contuviese alguna intención, es únicamente con la legalidad<sup>81</sup> en el uso empírico de la facultad de juzgar en general (unidad de la imaginación con el entendimiento) en el sujeto, que concuerda la representación del objeto en la reflexión, cuyas condiciones valen universalmente a priori; y puesto que esta concordancia del objeto con las facultades del sujeto es contingente, ella provoca<sup>82</sup> la representación de una conformidad a fin de aquél con respecto a las facultades de conocimiento del sujeto.

He aquí, pues, un placer que, como todo placer o displeacer que no sea ocasionado por el concepto de libertad (es decir, por la previa determinación de la facultad de desear superior por medio de la razón pura), jamás puede ser inteligido a partir de conceptos como necesariamente ligado a la representación de un objeto, sino que siempre debe ser conocido sólo por medio de una percepción reflexionada como ligado a ella, y, por consiguiente, al igual que todos los juicios empíricos, no puede proclamar ninguna necesidad objetiva ni pretender validez a priori. Pero el juicio de gusto sólo pretende, como todo juicio empírico, valer para cada cual, lo que siempre es posible a pesar de su interna contingencia. Lo extraño y anómalo<sup>83</sup> reside sólo en que no es un concepto empírico, sino un sentimiento de placer (y, por consiguiente, ningún concepto en absoluto), lo que por medio del juicio de gusto, tal como si fuese un predicado enlazado con el conocimiento del objeto, le es atribuido a cada cual y que debe ser enlazado con la representación de aquél.

Un juicio de experiencia singular, por ejemplo, de alguien que percibe en un cristal de roca una gota de agua móvil, exige con derecho que a cada uno de los demás le parezca de igual modo, porque ha emitido este juicio según las condiciones universales de la facultad de juzgar determinante bajo las leyes de una experien-

BXLVII  
AXLV

cia posible en general. Igualmente tiene derecho a pretender el asentimiento de todos aquél que siente placer en la mera reflexión sobre la forma de un objeto, sin atención a concepto alguno, aunque ¡ este juicio sea un juicio empírico y singular; porque el fundamento para este placer se encuentra en la condición universal, aunque subjetiva, de los juicios reflexionantes, a saber, la concordancia conforme a fin de un objeto (sea éste un producto de la naturaleza o del arte) con la relación recíproca de las facultades de conocimiento que se requiere para todo conocimiento empírico (la imaginación y el entendimiento). En el juicio de gusto, pues, el placer depende ciertamente de una representación empírica y no puede ser enlazado a priori con ningún concepto (no se puede determinar a priori cuál objeto será o no adecuado al gusto, se tiene que hacer la prueba<sup>84</sup>); pero es el fundamento de determinación de este juicio solamente porque se es consciente de que reposa meramente en la reflexión y en las condiciones universales, aunque sólo subjetivas, de la concordancia<sup>85</sup> de ésta con el conocimiento de los objetos en general, para los cuales es conforme a fin la forma del objeto.

Esta es la causa de que los juicios del gusto estén, en cuanto a su posibilidad, ya que ésta presupone un principio a priori, sometidos también a una crítica, si bien este principio no es un principio de conocimiento para el entendimiento, ni uno práctico para la voluntad, y de ningún modo es, por tanto, determinante a priori,

BXLVIII  
AXLVI

¡ Pero la receptividad<sup>86</sup> de un placer [derivado] de la<sup>87</sup> reflexión sobre las formas de las cosas (tanto de la naturaleza como del arte) no designa únicamente una conformidad a fin de los objetos en relación con la facultad de juzgar reflexionante en el sujeto, conforme al concepto de la naturaleza, sino también, a la inversa, del sujeto en vista de los objetos, según su forma, e incluso su informalidad<sup>88</sup>, con arreglo al concepto de libertad; y por este medio ocurre que el juicio estético no sólo es referido, como juicio de gusto, a lo bello, sino también, en cuanto originado en un sentimiento del espíritu<sup>89</sup>, a lo *sublime*, y así debe dividirse esa crítica de la facultad de juzgar estética en dos partes principales que les sean conformes.

#### VIII. DE LA REPRESENTACION LOGICA DE LA CONFORMIDAD A FIN DE LA NATURALEZA

En un objeto dado en la experiencia, la conformidad a fin puede ser representada bien a partir de un fundamento solamente subjetivo, como concordancia de la forma [del objeto], en la *aprehensión*<sup>90</sup> (*apprehensio*) de éste antes de todo concepto, con las facultades de

conocimiento, a fin de unificar la intuición con conceptos con vistas a un conocimiento en general; o bien a partir de un {fundamento} objetivo, como concordancia de su forma con la posibilidad de la cosa misma, de acuerdo con un concepto de ésta que es ¡l precedente y contiene el fundamento de esa forma. Hemos visto que la representación de una conformidad a fin de la primera especie reposa en el placer inmediato por la forma del objeto en la mera reflexión sobre ésta; la de una conformidad a fin de la segunda especie, entonces, como no refiere la forma del objeto a las facultades de conocimiento del sujeto en la aprehensión de ésta, sino a un conocimiento determinado del objeto bajo un concepto dado, no tiene nada que ver con un sentimiento de placer por las cosas, sino con el entendimiento en el enjuiciamiento [que] de ellas [hace]. Cuando está dado el concepto de un objeto, el negocio de la facultad de juzgar, en el uso de aquél con vistas al conocimiento, consiste en la *presentación*<sup>91</sup> (*exhibitio*), es decir, en poner al lado del concepto una intuición correspondiente, ya sea que esto ocurra por medio de nuestra propia imaginación, como en el arte, cuando tornamos real el concepto previamente formado de un objeto que para nosotros es fin, ya por medio de la naturaleza, en su técnica (como en los cuerpos organizados), cuando le imponemos nuestro concepto de fin para el enjuiciamiento de su producto, en cuyo caso no sólo es representada la *conformidad a fin* de la naturaleza en la forma de la cosa, sino éste su producto como *fin natural*.— A pesar de que nuestro concepto de una conformidad a fin subjetiva de la naturaleza en sus formas, según leyes empíricas, no es de ningún modo un concepto del objeto, ¡l sino un principio de la facultad de juzgar para procurarse conceptos en esta excesiva diversidad (para poder orientarse en ella), con ello le atribuimos, no obstante, [a la naturaleza] una consideración<sup>92</sup>, por así decir, hacia nuestra facultad de conocimiento por analogía con un fin; y así podemos considerar la *belleza natural como presentación* del concepto de una conformidad a fin formal (meramente subjetiva), y los *fines naturales* como presentación del concepto de una conformidad fin real (objetiva), la primera de las cuales juzgamos por medio del gusto (estéticamente, mediante el sentimiento de placer), y la otra, por medio de entendimiento y razón (lógicamente, según conceptos).

Sobre esto se funda la división de la crítica de la facultad de juzgar en [crítica] de la [facultad de juzgar] *estética* y *teleológica*, entendiendo por la primera la facultad para juzgar la conformidad a fin formal (también llamada subjetiva) por medio del sentimiento de placer y displecer, y por la segunda, la facultad para juzgar la

conformidad a fin real (objetiva) de la naturaleza por medio de entendimiento y razón.

A una crítica de la facultad de juzgar le pertenece esencialmente la parte que comprende la facultad de juzgar estética, porque únicamente ella contiene un principio que la facultad de juzgar pone totalmente a priori en la base de su reflexión sobre la naturaleza, a saber, el de una conformidad a fin formal de la naturaleza según sus leyes particulares (empíricas) respecto de nuestra facultad de conocimiento, sin ¡ ¡ la cual no podría el entendimiento hallarse en ella<sup>93</sup>; mientras que si no se puede indicar ningún fundamento a priori, y ni aun la posibilidad de un [tal] a partir del concepto de una naturaleza como objeto de la experiencia tanto en lo general<sup>94</sup> como en lo particular, resulta claro que debe haber fines objetivos de la naturaleza, es decir, cosas que sólo sean posibles como fines naturales; pero solamente la facultad de juzgar, sin contener en sí a priori un principio para ello, contiene, ante casos que acaezcan (de ciertos productos), la regla para hacer uso del concepto de fin en beneficio de la razón, una vez que aquel principio trascendental haya preparado ya al entendimiento para aplicar el concepto de un fin (al menos según la forma) a la naturaleza.

Pero el principio trascendental de representarse una conformidad a fin de la naturaleza por referencia subjetiva a nuestra facultad de conocimiento en la forma de una cosa como principio de enjuiciamiento de ésta, deja completamente indeterminado dónde y en qué casos tengo yo que realizar el enjuiciamiento [de la cosa] como el de un producto según un principio de conformidad a fin, y no más bien, simplemente, según leyes universales de la naturaleza, y le entrega a la facultad de juzgar *estética* la decisión, en el gusto, acerca de la conformidad de aquel [producto] (de su forma) con nuestras facultades de conocimiento (en tanto que ésta decide, no por concordancia con conceptos, sino por el sentimiento). Por el contrario, la facultad de juzgar ¡ ¡ teleológicamente empleada señala determinadamente<sup>95</sup> las condiciones bajo las cuales haya que juzgar algo (por ejemplo, un cuerpo organizado) de acuerdo con la idea de un fin de la naturaleza; pero a partir del concepto de la naturaleza como objeto de la experiencia no puede aducir ningún principio que autorizase a atribuirle a priori una referencia a fines, y tampoco asumir una tal aun de manera indeterminada a partir de la experiencia efectiva de semejantes productos; la razón de ello es que debe emprenderse muchas experiencias particulares y ser consideradas [éstas] bajo la unidad de su principio para poder conocer, sólo empíricamente, una conformidad a fin objetiva en un cierto objeto.— La facultad de juzgar estética es, pues, una facultad espe-

BLI  
AXLIX

BLII  
AL

cial para juzgar las cosas según una regla, mas no según conceptos. La teleológica no es una facultad especial, sino sólo la facultad de juzgar reflexionante sin más, en tanto que procede, como por doquier en el conocimiento teórico, de acuerdo con conceptos, pero en vista de ciertos objetos de la naturaleza según principios particulares, a saber, [los] de una facultad de juzgar meramente reflexionante que no determina objetos; así, con arreglo a su aplicación, pertenece a la parte teórica de la filosofía, y en virtud de sus principios particulares que no son determinantes, como tienen que serlo en una doctrina, debe constituir también una parte especial de la crítica; en lugar [de lo cual] la facultad de juzgar estética no aporta nada al conocimiento de sus objetos y debe contársela *solamente* en la crítica del sujeto que juzga y de sus facultades de conocimiento, en la medida en que ellas sean susceptibles<sup>96</sup> de principios a priori, cualquiera fuese, en lo restante, su uso (teórico o práctico), [crítica] que es la propedéutica de toda filosofía.

BL.III  
AL.I

#### IX. DE LA VINCULACION DE LAS LEGISLACIONES DEL ENTENDIMIENTO Y DE LA RAZON POR MEDIO DE LA FACULTAD DE JUZGAR

El entendimiento es legislador a priori para la naturaleza como objeto de los sentidos, con vistas a un conocimiento teórico de ésta en una experiencia posible. La razón es legisladora a priori para la libertad y su propia causalidad, como lo suprasensible en el sujeto, con vistas a un conocimiento práctico incondicionado. El dominio del concepto de la naturaleza bajo [la primera] legislación, y el del concepto de libertad bajo la otra, están completamente segregados<sup>97</sup> a pesar de toda la influencia recíproca que por sí mismos (cada uno según sus leyes fundamentales) pudiesen tener, por el gran abismo que separa lo suprasensible de los fenómenos. El concepto de la libertad no determina nada con respecto al conocimiento teórico de la naturaleza; nada, igualmente, el concepto de la naturaleza en vista de las leyes prácticas de la libertad, y en tal alcance no es posible tender un puente de un dominio al otro.— Pero si los fundamentos de determinación de la causalidad según el concepto de libertad (y la regla práctica que éste contiene) no son de constatar en la naturaleza y lo sensible no puede determinar lo suprasensible en el sujeto, esto sin embargo es posible a la inversa (no, por cierto, en vista del conocimiento de la naturaleza, más sí de las consecuencias que del primero se siguen para la segunda), y está contenido ya en el concepto de una causalidad por medio de liber-

BL.IV  
AL.II

tad, cuyo *efecto* debe ocurrir en el mundo de acuerdo con éstas sus leyes formales, si bien la palabra *causa*, empleada a propósito de lo suprasensible, significa sólo el *fundamento* para determinar la causalidad de las cosas naturales de acuerdo con sus propias leyes naturales, con vistas a un efecto,<sup>98</sup> pero también al mismo tiempo acorde<sup>99</sup> con el principio formal de las leyes racionales; la posibilidad de esto ciertamente no puede ser inteligida, pero [se puede] refutar suficientemente la objeción de una presunta contradicción que se hallaría en ello.— (\* ); El efecto según el concepto de la libertad es el fin final<sup>100</sup> que debe existir ([él] o su fenómeno en el mundo de los sentidos), para lo cual se presupone su condición de posibilidad en la naturaleza (del sujeto como ser sensible, o sea, como hombre). Aquello que la presupone a priori y sin consideración de lo práctico, la facultad de juzgar, suministra el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de libertad, que hace posible el tránsito de la [legislación] teórica pura a la práctica pura<sup>101</sup>, de la conformidad a ley según la primera, al fin final según la segunda, en el concepto de una *conformidad a fin* de la naturaleza; pues por este medio es conocida la posibilidad de ese fin final, que es el único que puede llegar a ser efectivo en la naturaleza y con el acuerdo de sus leyes.

El entendimiento, a través de la posibilidad de sus leyes a priori para la naturaleza, da prueba de que ésta es conocida por nosotros sólo como fenómeno, y da con ello, a un tiempo, indicios de un substrato suprasensible suyo, pero deja a éste completamente *indeterminado*. Por su principio a priori del enjuiciamiento de la naturaleza según leyes particulares posibles de ésta, la facultad de juzgar procura a su substrato suprasensible (tanto en nosotros como fuera de nosotros), *determinabilidad*<sup>102</sup> por medio de la *facultad intelectual*<sup>103</sup>. Pero la razón le da a ése mismo la *determinación*

\* Una de las varias contradicciones que se le imputa a esta cabal diferenciación de la causalidad natural respecto de aquélla mediante libertad, es la que [se expresa] en el reproche de que, cuando hablo de *obstáculos*<sup>5</sup> que la naturaleza le pone a la causalidad según leyes de la libertad (las morales), o de su *fomento*<sup>6</sup> por aquélla, le concedo, no obstante, a la primera una *influencia* sobre la segunda. Mas cuando simplemente se quiere comprender lo dicho, es muy fácil: prevenir el malentendido. La resistencia o el fomento no se da entre la naturaleza y la libertad, sino entre la primera como fenómeno y los *efectos* de la última como fenómenos en el mundo de los sentidos; y aun la causalidad de la libertad (de la razón pura y práctica) es la causalidad de una cosa natural subordinada a ella [la] del sujeto considerado como hombre, y, por consiguiente, como fenómeno), de cuya determinación lo inteligible, que es pensado bajo la libertad, contiene el fundamento de un modo por lo demás inexplicable (como igualmente lo es aquello mismo que constituye el substrato suprasensible de la naturaleza).

BLV  
ALIII

BLVI  
ALIV

BLV  
ALIII

por medio de su ley práctica a priori; y así la facultad de juzgar hace posible el tránsito del dominio del concepto de la naturaleza al del concepto de libertad.

Con respecto a las facultades del alma en general, en cuanto se las considera como superiores, es decir, como unas tales que contienen una autonomía, es el entendimiento el que contiene los principios *constitutivos* a priori para la *facultad de conocimiento* (el [conocimiento].teórico de la naturaleza); para el *sentimiento de placer y displacer* lo es la facultad de juzgar, independiente de conceptos y sensaciones que se refieran a la determinación de la facultad de desear y pudiesen, por ello, ser inmediatamente prácticos; para la *facultad de desear*, la razón que es práctica sin la mediación de algún placer, no importa de donde venga, y le determina a aquella, como facultad superior, el fin final, que conlleva al mismo tiempo la complacencia intelectual pura en el objeto.— El concepto de la facultad de juzgar de !! una conformidad a fin de naturaleza pertenece todavía a los conceptos naturales, mas sólo como principio regulativo de la facultad de conocimiento, si bien el juicio estético sobre ciertos objetos (de la naturaleza o del arte), que lo ocasiona, es, en vista del sentimiento de placer o displacer, un principio constitutivo. La espontaneidad en el juego de las facultades de conocimiento, cuya concordancia contiene el fundamento de este placer, hace idóneo al concepto en cuestión para la mediación del vínculo de los dominios del concepto de la naturaleza con el concepto de la libertad en sus consecuencias, en la medida en que esa [concordancia] fomenta a la vez la receptividad del ánimo para el sentimiento moral.— El siguiente cuadro puede facilitar la visión de conjunto de todas las facultades superiores en su unidad sistemática(\*).

Bl.VII  
Al.V

Facultades del ánimo <sup>104</sup> en total	Facultades de conocimiento	Principios a priori	Aplicación A
--	----------------------------	---------------------	--------------

BLVIII

\* Se ha mirado con sospecha que mis divisiones en la filosofía pura resulten casi siempre tripartitas. Pero está en la naturaleza de la cosa. Si ha de hacerse una división a priori, ésta será o bien *analítica*, según el principio de contradicción, y entonces bipartita (*quodlibet ens est A aut non A*), o bien es *sintética*; y si en este caso debe ser llevada a cabo a partir de *conceptos* a priori (y no, como en la matemática, a partir de la intuición que corresponde a priori al concepto), la división tiene que ser necesariamente una tricotomía, con arreglo a lo que en general es requerible para la unidad sintética, a saber, 1) la condición, 2) algo condicionado, 3) el concepto que surge de la unificación de lo condicionado con su condición.

Facultad del conocimiento	Entendimiento	Conformidad a ley	Naturaleza
Sentimiento de placer y displacer	Facultad de juzgar	Conformidad a fin	Arte
Facultad de desear	Razón	Fin final	Libertad

## NOTAS AL PREFACIO

1. «a la primera edición, 1790» es adición de B y C.
2. *Vermögen der Erkenntnis*. La expresión usual de Kant es *Erkenntnisvermögen*, que traducimos invariablemente por «facultad(es) de conocimiento».
3. El pasaje muestra leves diferencias en la edición A: «suministrar principios constitutivos a priori de conocimiento: *de tal manera que* la crítica, que a todas... una raíz propia, no deja sino... (... dada a priori), *pero* relega a todos los otros conceptos...»
4. *Vollständigkeit*, integridad y también totalidad.
5. *Endabsicht*, literalmente: intención final. La expresión aparece también —y la traducimos de este segundo modo— en B 362.
6. *Gebiet*: cf. Introducción, II.
7. «einigen»; Ak. (Windelband): «alleinigen», lectura por la que optamos. El pasaje es debatido y admite otras lecturas como «einzig» («única», también, de Erdmann) o conjeturas como «ingeschränkten» («restringida», de Schöndörffer).
8. «Vermögens ...zu urteilen», que debe distinguirse de *Urteilkraft*. La expresión empleada aquí suele ser utilizada por Kant como sinónimo de entendimiento.
9. *Grundlage*.
10. «des Ganzen»: del todo (o conjunto).
11. El texto original (A, B y C) anota dos veces el pronombre neutro «es», que Ak. corrige con el femenino «sie», y que resulta obvio por la referencia a la facultad de juzgar.
12. El término *Beurteilung* debe distinguirse de *Urteil*, «juicio», entendido éste como producto de la facultad de juzgar. La *Beurteilung* es el *acto* u *operación* que ésta realiza y cuyo resultado es el juicio, sea éste meramente pensado o formulado en palabras. El término «enjuiciamiento» tiene en castellano un uso mayormente negativo (de censura), pero hemos optado por él más bien que por «acto de juzgar», que habría traído dificultades de lectura en varios pasajes. A menudo, sin embargo, la diferencia entre *Urteil* y *Beurteilung* no es demasiado gravitante. En cambio, resulta particularmente temática y esencial en el §9.
13. *Bestimmungsgrund*. Vocablo muy asiduo del léxico kantiano, que también podría traducirse por «principio de determinación». Hemos optado por verter invariablemente *Grund* por «fundamento», reservando «principio» para *Prinzip* y *Grundsatz*.
14. Según Ak. «teleológico».
15. *Gesetzmässigkeit*. Traducimos este término de dos modos: tal como ocurre aquí, y como «legalidad», según requiera el contexto.
16. *Verstandesbegriff*, es decir, «concepto del entendimiento».
17. *Phänomen*. Sobre el uso kantiano de los términos *Phänomen* y *Erscheinung* cf. nuestra nota 13 a la Introducción. El vocablo *Phänomen* aparece en esta *Crítica* sólo en una ocasión además de ésta; en B 365 («Phänomene der Natur»), se lo utiliza en el sentido usual de *Erscheinung*. En el presente contexto cabe entenderlo como el conjunto observable de características y rendimientos del gusto.

1. *Prinzipien.*
2. *Grundsätze.*
3. *Geschicklichkeit.*
4. *Triebfedern.*
5. *Naturlehre.* Suele traducirse esta expresión por «ciencia de la naturaleza», pero existiendo también el término *Naturwissenschaft* (que aparece poco más abajo en este mismo párrafo), hemos preferido la versión que anota el texto.
6. «están subordinados», lo mismo que «y ...así», inmediatamente después del paréntesis, son adiciones de B y C.
7. *kennbar.*
8. *Feld.*
9. *Boden.*
10. *Gebiet.* Cf. *gebieten*, «mandar», y *Gebot*, «mandamiento».
11. *Aufenthalt*, «paradero».
12. *gesetzlich.*
13. *Erscheinungen.* De acuerdo a una costumbre ya muy acreditada y razonable, conviene verter este término siempre por «fenómeno». Es verdad que, en la *Crítica de la razón pura*, Kant había trazado una distinción explícita entre *Erscheinung* y *phaenomenon*. El primero designa «el objeto indeterminado de una intuición empírica» (A 20, B 34); el segundo, en cambio, designa las *Erscheinungen* «en la medida en que se las piensa como objetos con arreglo a la unidad de las categorías» (A 248; el pasaje es eliminado en la segunda edición). Sin embargo, Kant no es consecuente allí ni en otros sitios con esta delimitación. En fin, tampoco hay que temer aquí que la traducción por «fenómeno» sea entorpecida por la duplicidad que da *Phänomen*, de ocurrencia casi nula (v. nuestra nota 17 al Prefacio).
14. *gesetzkundig* designa a quien es perito en leyes y derecho.
15. «des dialektischen Scheins». El verbo *scheinen* significa, a un tiempo, «lucir» o «brillar» y «parecer». Debe tenerse presente que Kant discierne entre dos acepciones del término *Schein*. Una es, en general, el parecer engañoso debido a un juicio erróneo; es la que se aplica en este caso, así como también cuando se trata del *transzendentalen Scheins*. Es el propio Kant quien emplea como equivalente a esta significación de *Schein* el vocablo de origen latino *Illusion*. La segunda acepción es la de manifestación sensible, *apparentia*, que no cabe considerar en sí misma engañosa. *Schein* es, en este caso, la presencia de lo aparente que, al aparecer, luce —lo luciente—, pareciendo en su lucir. Especialmente en la *Crítica de la facultad de juzgar estética* ocupa un lugar temático central esta acepción. Hemos reservado para ella los términos «apariencia», «aparecer» y «parecer» (este último en sentido neutro).
16. «vorstellig macht». La traducción más apropiada sería «representadizo», neologismo que efectivamente utilizamos en otra ocasión.

17. «der Möglichkeit ... unterlegen muss». El verbo *unterlegen* («poner o depositar por debajo») lo hemos vertido regularmente por «poner en el fundamento» y «poner por (o como) fundamento».
18. «pero» es adición de B y C.
19. En lugar de «como» (B y C), la lección de A es «o sea».
20. *aufgegebenen. Aufgeben* («dado o impuesto como tarea») es la contraparte de *gegeben*, lo simplemente «dado».
21. *Denkungsart*.
22. *leisten*.
23. *Rechtmässigkeit*, literalmente: «conformidad a derecho».
24. *tauglich*: algo o alguien que es apto o apropiado para un determinado propósito.
25. «nach Gesetzen zu suchen»: ir a la búsqueda de leyes.
26. *Beschaffenheit*. Este término puede plantear dificultades apreciables de traducción; en todo caso, carece de un equivalente en español, lo que obliga a verterlo de modos distintos según intención y contexto. *Beschaffenheit* remite al verbo *schaffen*, que designa el dar existencia y estructura de existencia a algo, como asimismo dotarlo de lo requerible para que se inantenga en tal existencia y estructura. *Beschaffenheit* denota, pues, la condición de ser propia de una cosa, un orden de cosas o una facultad, a partir de la explícita referencia al modo en que está constituida. Lo hemos traducido variablemente por «índole», «dotación», «constitución», «cualificación», «cualidad».
27. *Vorstellungskräfte*. Cf. nuestra consideración sobre el concepto de «fuerza» (*Kraft*) a propósito de la traducción de *Urteilkraft* por «facultad de juzgar», en nuestra Introducción, p. 19s.
28. *Seelenvermögen*.
29. *Fähigkeiten*. V. las observaciones sobre «facultad» y «fuerza» en nuestra Introducción.
30. *Gefühl der Lust und Unlust*. Para una explicación de nuestra traducción de esta fórmula, v. la nota 1 a la «Analítica de lo bello».
31. *unter*.
32. *subsumierend*.
33. *vorgezeichnet*, literalmente: «prediseñada».
34. «nach unserer Verstandeseinsicht».
35. *Wirklichkeit*, de *Wirkung*, «efecto», y *wirken*, «obrar» (Cf. *Werk*, «obra»). Su versión más natural sería «realidad», que sin embargo hemos reservado preferentemente para el vocablo de origen latino *Realität* (*real*), de sentido lógico, no existencial. Una excepción nos ha parecido necesario hacer en B 340 s.
36. *Zweck*.

37. *Zweckmässigkeit*. La traducción de este término esencial por «finalidad» —así García Morente, Gibelin, Philonenko y Creed Meredith— ha llegado a ser canónica. Ciertas consideraciones semánticas, sin embargo, han hecho que nos parezca más aconsejable «conformidad a fin». *Zweckmässigkeit* contiene *Mass*, «medida»; de acuerdo al sentido de la expresión, el fin de que se trate constituye, precisamente, tal medida. Según el fin, como medida, se mide, pues, la cosa o acción concernida. Si ésta es proporcionada a dicha medida —ya se trate del fin interno del objeto, o de uno que le es impuesto externamente, o todavía de uno que le es meramente imputable— cabe declararla *zwecknässig*, es decir, con-mensurable con el fin. (En el extremo caso opuesto, será *zweckwidrig*, contraria al fin). Una perfrasis alemana pertinente sería «nach Massgabe des Zweckes», o sea: «a la medida del fin», o «conforme al fin». El vocablo «finalidad» más bien disimula estas relaciones, con el agravante de que en el uso común su sentido tiende a identificarse con el de «fin». La traducción «idoneidad» que ensaya Rovira Armengol retiene algo de la indicado —en cuanto que habla de una aptitud, como adecuación o disposición de una cosa para un cierto fin—, pero resulta mucho menos clara y explícita, a nuestro ver, que la que nosotros preferimos, y más aún, casi incomprensible cuando se trata de la conformidad a fin subjetiva. Ese último término recoge mejor, acaso, el sentido de *Tauglichkeit*, y así lo hemos empleado en nuestra versión. La definición kantiana de *Zweckmässigkeit* se encontrará en el §10. Sobre la noción de *medida*, v. nuestra observación al término *Angemessenheit*, en la nota 58 de esta misma Introducción.
38. Ak. sustituye «derselben» por «desselben», «de esa {cosa}».
39. *Mannigfaltigkeit*, literalmente: «multiplicidad». De acuerdo al sentido y al contexto hemos empleado a menudo «diversidad», así como «diverso» para *mannigfaltig*. En todo caso hemos mantenido «multiplicidad» y «múltiple» cada vez que se lo refiere a «unidad», conio ocurre poco más abajo, con *Einheit des Mannigfaltigen*.
40. *eingesehen*. Los vocablos *einsehen* y *Einsicht* no son fáciles de traducir. *Einsicht* designa un «ver» (*sehen*) interior, mental o espiritual, una inteligencia, por tanto, que, en virtud de su poder de comprensión interna de objetos, situaciones y eventos, es también penetración. «Inteligencia» («inteligir»), «comprensión» («comprender»), y también «ver» (en la acepción señalada), son los términos que variablemente escogimos en nuestra versión. Los entendemos de común referidos a la actividad del conocer (*erkennen*), a diferencia del mero pensar (*denken*): cf., por ejemplo, *infra*, nota 41.
41. «unter dem vorgelegten Verstandesbegriff».
42. «schlechterdings notwendig», también «absolutamente necesaria».
43. «ausser dem», lectura de Ak., en lugar de «ausserdem», del texto original.
44. *Einsicht*.
45. *Einsicht*.
46. «gesetzliche Einheit».
47. «nicht zu ergründende, aber doch denkbare».
48. «einer notwendigen Absicht (einem Bedürfnis)». En castellano empleamos por lo común indistintamente «necesidad» para lo que la lengua alemana discierne como *Notwendigkeit* (necesidad lógica u objetiva) y como *Bedürfnis* (el requerimiento que una cosa tiene de algo para algún fin determinado, que puede ser su propia existencia). Equivalentes castellanos de este último son «menester» y «precisión», que empleamos más adelante.

49. *Bedürfnis*.
50. *antreffen*. Cabe entender el sentido de este término en conexión con el tema esencial de búsqueda y hallazgo, al que nos referimos en notas ulteriores.
51. «ohne dass wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermöchten». Adherimos al criterio de Philonenko, que interpreta *einzusehen* desde la oposición fundamental entre conocer y pensar, y precisamente en el sentido del conocer.
52. *zusammenhängende*, «interdependiente», «conexa». El término escogido nos parece traducir el sentido principal en que Kant emplea aquí el vocablo alemán.
53. *fassliche*, «asible», «captable». Utilizamos entre tanto un término que posteriormente quedará reservado para verter *auffassen*.
54. «gemeinschaftlichen Prinzip». Traducimos *gemein*, *gemeinsam* y *gemeinschaftlich* indiferentemente por «común». En vista de ciertas exigencias contextuales, hemos optado, para el tercer término, por «común a todos», aunque sólo en pocas ocasiones.
55. *Zusammenstimmung*. Esta palabra pertenece a un grupo originado en *Stimme* («voz»), que propone dificultades serias por su extenso espectro semántico; es imposible resolverlas todas de manera óptima. En cuanto al término que nos ocupa, éste, así como *Übereinstimmung*, lo hemos traducido por «concordancia», y *Einstimmung* por «acuerdo».
56. «der Erklärung und des Verständnisses ... zur Erklärung und Begreifung».
57. *Fassungskraft*.
58. *Angemessenheit*. Las razones que hemos tenido para traducir este término por «conmensurabilidad» las hemos rozado ya en nuestra anterior nota 37. La noción de «medida» (*Mass*) ocupa un lugar privilegiado en la *Crítica de la facultad de juzgar*, que precisamente es, como lo indica este pasaje y otros posteriores, el lugar de la relación entre naturaleza y entendimiento en el contexto de la diversidad y particularidad de la experiencia. V. también, a este propósito, el tratamiento kantiano del concepto de «grandor», en la «Analítica de lo sublime». En numerosas ocasiones, sin embargo, tradujimos el adjetivo *angemessen* por «adecuado», con miras a la comprensibilidad del texto. Otras versiones proponen variablemente «convenance», «approprié» y «adapter» (Philonenko), «acomodación» y «acomodado» (García Morente), «suitability», «conformity» y también «commensurate» (Creed Meredith).
59. *Bedürfnisses*.
60. «Allgemeinheit der Prinzipien». Entiéndase: «principios universales».
61. «nach aller unserer Einsicht».
62. *Erzeugung*. Empleamos el término «generación» —y ocasionalmente «engendrar» para *erzeugen*—, reservando «producción» para *Hervorbringung*.
63. *Fassungskraft*.
64. *angemessen*. Cf nota 58.
65. *die Auffindung*: descubrimiento, hallazgo.
66. Ak. sustituye «ieder», «todo», por «jener», «ese».

67. *Zusammentreffen*.
68. *Bewunderung*. Sobre este concepto, y el emparentado *Verwunderung*. B122 y B277.
69. *Fasslichkeit*.
70. *Abteilung*, es decir, división en partes.
71. «ein Studium», en el sentido de esfuerzo, afán.
72. A: «una *tal* heterogeneidad».
73. *Geheiss*, de *heissen*, llamar, vocar.
74. *Sinnenvorstellung*, «representación de los sentidos».
75. {*das Reale*}. V. nota 35.
76. *Beschaffenheit*.
77. «im Spiel sind». Cf. p. 9.
78. *unabsichtlich*. Hemos vertido también por «inintencional».
79. «in Einstimmung versetzt». V. anterior nota 55.
80. Vorländer subentendiendo: «no sólo {ligado} para el sujeto». Erdmann antepone, en cambio: «no sólo {válido} para el sujeto».
81. *Gesetzmässigkeit*.
82. *bewirkt*, también «efectúa».
83. «Das Befremdende und Abweichende».
84. «man muss ihn versuchen»: «ihn», «con él», se refiere a «objeto».
85. *Übereinstimmung*.
86. *Empfänglichkeit*.
87. «aus».
88. *Uniform*.
89. *Geistesgefühl*. Este pasaje es el único que registra la aparición de esta expresión en la *Crítica de la facultad de juzgar*; en la primera versión de la Introducción (v.) tenía, en cambio, alcance de uso técnico.
90. *Auffassung*.
91. Con el concepto de *Darstellung*, Kant busca poner de relieve dos cosas en la presente *Crítica*. Una es el carácter peculiar de la imaginación como facultad de intuición, esto es, la especificidad de la representación (*Vorstellung*) de la imaginación, que Kant cifra aquí en la operación exhibitiva. La segunda es la actividad —y aun la productividad— que se hace manifiesta en su peculiaridad intuitiva. El término «representación» parece responder bien a estas dos intenciones.

92. *Rücksicht*, «consideración», en el sentido de «miramiento».
93. «ohne welche sich der Verstand in sie nicht finden könnte». El «hallarse» del entendimiento a que se hace referencia aquí conlleva el sentido de orientación y familiaridad. Parece oportuno remitirlo al tema de la búsqueda que es esencial en la comprensión kantiana del proceso de la reflexión. Ya B XXI presume en la facultad de juzgar un principio propio «para buscar leyes», y B XXVI caracteriza al juicio reflexionante como uno que «debe hallar lo universal» para lo particular dado. La pareja búsqueda/hallazgo —que, en verdad, atraviesa buena parte de esta Introducción— puede considerarse ciertamente como uno de los elementos característicos del problema que aborda la tercera *Crítica*.
94. «im allgemeinen».
95. «gibt ... bestimmt an».
96. *fähig*, «capaz».
97. *abgesondert*.
98. La lección de A («gemäss dieser ihren eigenen Naturgesetzen») refiere la fórmula adverbial de «acuerdo con» a efecto: «para determinar la causalidad de las cosas naturales con vistas a un efecto de acuerdo con el cual...».
99. *einheitlich*, «unánime»: su sentido ha de ser referido a la noción de concordancia.
100. *Endzweck*: «fin final», a diferencia de «fin último» (*letzter Zweck*); v. §§82-84.
101. La edición A contiene: «razón pura práctica».
102. *Bestimmbarkeit*.
103. *intellektuelle*.
104. *Gemüt*. En la tercera *Crítica*, Kant utiliza este término —como hace, por lo demás, en general— para significar el conjunto y la unidad de todas las representaciones en el sujeto humano. El equivalente latino que él mismo señala, es *animus*. Inconveniente sería «espíritu», palabra que Kant reserva aquí para una significación precisa (v. B 192). Sobre el particular, v., de Valério Rohden, «El término *Gemüt* en la *Crítica de la facultad de juzgar*», en D. Sobrevilla (ed.), *Filosofía, política y estética en la Crítica del juicio de Kant*, Actas del coloquio de Lima (Lima: Goethe Institut, 1991).

## NOTAS A LAS NOTAS DE KANT DE LA INTRODUCCION

1. Toda la presente nota es adición de B y C.
2. *Wünsche*, a diferencia de *Begehrungen*, «deseos».
3. Según anota Vorländer, se trata de la abreviatura de un verso de Virgilio (*Eneida*, VIII 560): «O mihi praeteritos referat si Juppiter annos», es decir: «¡Oh, { si Júpiter me {devolviera mis} pasados {años}!».
4. *Sehnsucht*.
5. *Hindernissen*.
6. *Beförderung*.

DIVISION DE TODA LA OBRA

*Primera Parte*

Crítica de la facultad de juzgar estética.

*Primera Sección*

Analítica de la facultad de juzgar estética.

Libro primero:

Analítica de lo bello.

Libro segundo:

Analítica de lo sublime.

*Segunda sección*

Dialéctica de la facultad de juzgar estética.

*Segunda Parte*

Crítica de la facultad de juzgar teleológica.

*Primera Sección*

Analítica de la facultad de juzgar teleológica.

*Segunda Sección*

Dialéctica de la facultad de juzgar teleológica.

*Apéndice*

Metodología de la facultad de juzgar teleológica.



|| PRIMERA PARTE  
DE LA  
CRITICA DE LA FACULTAD  
DE JUZGAR

1-1

CRITICA DE LA FACULTAD  
DE JUZGAR ESTETICA



---

LIBRO PRIMERO  
ANALITICA DE LO BELLO

Primer momento  
del juicio de gusto(\*) según la cualidad

§ 1. EL JUICIO DE GUSTO ES ESTÉTICO

Para discernir si algo es bello o no lo es, no referimos la representación por medio del entendimiento al objeto, con fines de conocimiento, sino por medio de la !! imaginación (quizá unida al entendimiento) al sujeto y al sentimiento de placer o displacer de éste. El juicio de gusto no es, entonces, un juicio de conocimiento y, por consiguiente, tampoco lógico, sino estético; se entiende por éste aquel cuyo fundamento de determinación no puede ser *de otro modo* sino *subjetivo*. Toda relación de las representaciones, aun de las sensaciones, puede, empero, ser objetiva (y entonces significa ella lo real de una representación empírica); únicamente no lo es la relación con el sentimiento de placer y de displacer<sup>1</sup>, por medio de la cual nada es designado en el objeto, sino en la cual el sujeto se siente a sí mismo tal como es afectado por la representación.

4-4

Aprehender con la facultad de conocimiento (ya en un modo claro de la representación, ya en uno confuso) un edificio regular y adecuado a su finalidad<sup>2</sup>, es algo completamente distinto a cobrar

\* La definición de gusto que aquí se pone por base [dice] que ése es la facultad de juzgar lo bello. Lo que, empero, se requiera para llamar a un objeto bello, lo tiene que poner al descubierto el análisis de los juicios de gusto. Los momentos a que esta facultad de juzgar atiende en su reflexión los he indagado !! siguiendo la guía de las funciones lógicas del juicio (pues en el juicio de gusto hay siempre una relación con el entendimiento). Tomé el momento de la cualidad primeramente en consideración, porque es éste el que primeramente toma en consideración el juicio estético sobre lo bello.

4-4

5 - 5

conciencia<sup>3</sup> de esta representación con la sensación de complacencia. Aquí la representación es referida enteramente al sujeto y, por cierto, al sentimiento vital de éste bajo el nombre de sentimiento de placer o *displacer*; el cual funda una facultad de discernir y juzgar completamente singular, que nada aporta al conocimiento, sino sólo que ¡ ¡ sostiene la representación dada en el sujeto ante<sup>4</sup> la entera facultad de las representaciones, de la que se hace consciente el ánimo en el sentimiento de su estado. Las representaciones dadas en un juicio pueden ser empíricas (y, por lo tanto, estéticas); mas el juicio que por medio de ellas se emite es lógico, cuando aquéllas, en el juicio, son sólo referidas al objeto. Pero inversamente, aun cuando las representaciones dadas fuesen racionales, mas referidas en el juicio únicamente al sujeto (a su sentimiento), son ellas, en este alcance, estéticas siempre<sup>5</sup>.

## § 2. LA COMPLACENCIA QUE DETERMINA AL JUICIO DE GUSTO ES SIN INTERÉS ALGUNO

6 - 6

Interés se denomina a la complacencia<sup>6</sup> que ligamos a la representación de la existencia de un objeto. Una tal complacencia tiene, por eso, a la vez, relación con la facultad de desear, ya sea ésta su fundamento de determinación, ya esté, al menos, necesariamente vinculado a su fundamento de determinación. Mas cuando se pregunta si algo es bello, no se quiere saber si a nosotros o a cualquiera le va en algo la existencia de la cosa, o siquiera, si le pudiese ir, sino cómo la juzgamos en la mera contemplación<sup>7</sup> (intuición o reflexión). Si alguien me pregunta acaso encuentro bello el palacio que ¡ ¡ veo ante mí, podré ciertamente decir; no amo cosas de esa índole, que sólo están hechas para el embeleso; o como aquel iroqués *Sachem*<sup>8</sup>, que decía no agradecerle de París nada mejor que los bodegones; puedo, aún más, reprochar en buen estilo rousseauiano la vanidad de los grandes, que emplean el sudor del pueblo en cosas tan superfluas; puedo, por último, persuadirme fácilmente que, si me hallase en isla deshabitada, sin esperanza de regresar jamás a los hombres, y pudiese por mi solo deseo, allegarme con magia parecido palacio, no haría ni siquiera este esfuerzo, con que ya poseyese una cabaña suficientemente cómoda. Todo esto se me podrá conceder y aprobar, sólo que de eso no se trata. Se quiere sólo saber si la mera representación del objeto es acompañada en mí por complacencia, a pesar de lo indiferente que yo pueda ser en vista de la existencia del objeto de esta representación. Con facilidad se ve que lo que yo haga de esta representación en mí mismo, y no aquello en que yo dependa

de la existencia del objeto, es lo que importa para decir que éste es *bello* y para demostrar que tengo gusto. Cada cual debe confesar que aquel juicio sobre belleza en que se mezcla el menor interés es muy parcial y no un juicio puro de gusto. No se debe estar en lo más mínimo predispuesto en favor de la existencia de la cosa, ¡! sino ser a este respecto por completo indiferente para juzgar en materia de gusto el papel del juez.

7 - 7

Pero no podemos comentar esta proposición, que es de preferente importancia, en mejor forma que oponiendo a la pura desinteresada (\*) complacencia en el juicio del gusto aquella que está ligada a interés; sobre todo si podemos estar a la vez ciertos de que no hay más especies de interés que las que ahora mismo serán mencionadas.

### § 3. LA COMPLACENCIA EN LO AGRADABLE ESTÁ LIGADA A INTERÉS

*Agradable*<sup>9</sup> es lo que *place a los sentidos en la sensación*<sup>10</sup>. Se ofrece de inmediato aquí la oportunidad de criticar un muy habitual trastocamiento de la significación doble que puede tener la palabra sensación y de llamar la atención sobre esto. Toda complacencia (se dice o se piensa) es, ella misma, sensación (de un placer). Por tanto, todo lo que ¡! place es, precisamente en cuanto place, agradable (y según los diversos grados o aun las relaciones con otras sensaciones agradables, *ameno, encantador, delicioso, regocijante*<sup>11</sup>, etc.). Pero si ello se concede, las impresiones de los sentidos que determinan la inclinación, los principios de la razón que determinan la voluntad o las simples formas reflexionadas que determinan el juicio son enteramente una sola cosa en lo que concierne al efecto sobre el sentimiento de placer. Pues éste sería el agrado de la sensación del estado en que uno se encuentra y, puesto que todo trabajo<sup>12</sup> de nuestras facultades debe desembocar por fin en lo práctico y unificarse allí como en su meta<sup>13</sup>, no se les podría atribuir a ellas ninguna otra estimación de las cosas y de su valor que la que consiste en el deleite<sup>14</sup> que éstas, prometen. Para nada importaría al fin como arriban ellas a eso; y dado que la elección de los medios podría hacer aquí alguna diferencia, bien podrían inculparse entre sí los hombres de torpeza y de carencia de entendimien-

8 - 8

\* Un juicio sobre un objeto de la complacencia puede ser completamente *desinteresado*, y, sin embargo, muy *interesante*, es decir, no fundarse en interés alguno, pero suscitar un interés; de esta índole son todos los juicios morales puros. Pero los juicios puros de gusto tampoco fundan en sí ningún interés. Sólo en la sociedad se vuelve *interesante* el tener gusto, la razón de lo cual será indicada en lo sucesivo.

to, pero nunca de villanía o de malignidad: porque ciertamente todos, cada uno según su modo de ver las cosas, corren en pos de una meta, que es para todos el deleite.

9 - 9 Cuando una determinación del sentimiento de placer o displacer es llamada sensación, esta expresión significa algo completamente distinto a cuando denominamos sensación a la representación de una cosa (por los sentidos, como receptividad que pertenece a la facultad de conocimiento). Pues en el último caso la representación es referida al objeto, y en el primero, en cambio, únicamente al sujeto, y no sirve a conocimiento alguno, ni siquiera a aquél a través del cual el sujeto se conoce a sí mismo.

En la definición anterior entendemos bajo la palabra sensación una representación objetiva de los sentidos; y para no correr siempre el riesgo de ser mal interpretados, denominaremos a aquello que en todo tiempo debe permanecer subjetivo y no puede en modo alguno constituir una representación del objeto, con el nombre por demás usual de sentimiento. El color verde de los prados pertenece a la sensación objetiva, como percepción de un objeto de los sentidos; el agrado del mismo, empero a la sensación subjetiva, por la cual no es representado objeto alguno; esto es, pertenece al sentimiento, por el cual el objeto es considerado como objeto de la complacencia<sup>15</sup> (que no es un conocimiento de aquél).

10 - 10 Ahora es claro ya que mi juicio sobre un objeto con que declaro a éste agradable, expresa un interés en éste, porque a través de la sensación despierta el deseo de objetos semejantes; por consiguiente, la complacencia no supone el mero juicio sobre aquél, sino la relación de su existencia con mi estado en la medida en que éste es afectado por un tal objeto. De ahí que no se diga sólo de lo agradable que *place*<sup>16</sup>, sino que *deleita*<sup>17</sup>. No es sólo una mera aprobación la que le dedico, sino que por ese medio es producida una inclinación; y tanto, incluso, no le pertenece a aquello que, es agradable de la manera más viva un juicio sobre la índole del objeto, que los que siempre van sólo detrás del goce<sup>18</sup> (pues ésta es la palabra con que se designa lo íntimo del deleite), de buen grado se dispensan de todo juicio.

#### § 4. LA COMPLACENCIA EN LO BUENO ESTÁ LIGADA A INTERÉS

*Bueno* es lo que place, por medio de la razón, por el mero concepto. Llamamos *bueno para algo*<sup>19</sup> (lo útil) a lo que place sólo como medio; *bueno en sí*<sup>20</sup> llamamos, en cambio, a lo que place por sí mismo. En ambos está contenido siempre el concepto de un fin,

luego la relación de la razón con el querer (al menos posible) y, por consiguiente, una complacencia en el existir de un objeto o de una acción, es decir, algún interés.

Para encontrar que algo es bueno debo saber siempre qué clase de cosa es el objeto, es decir, debo tener un concepto del mismo. Para hallar belleza en algo no he menester de eso. Flores, dibujos libres, rasgos que se entrelazan sin designio ¡ ¡ bajo el nombre de follajerías, no significan nada, no dependen de ningún concepto determinado y, sin embargo, placen. La complacencia en lo bello debe depender de la reflexión sobre un objeto que conduce a algún concepto (indeterminado, cuál), y se distingue también por ello de lo agradable, que descansa enteramente en la sensación.

11 - 11

Cierto es que en muchos casos parecen ser lo agradable y lo bueno una sola cosa. Así es como se dirá comúnmente: todo deleite (sobre todo el duradero) es en sí mismo bueno; lo que equivale a decir: ser duraderamente agradable o ser bueno es lo mismo. Sólo que pronto se advierte que ésta no es más que una errónea confusión de palabras, pues los conceptos peculiarmente asociados a estas expresiones no pueden en modo alguno ser intercambiados. Lo agradable que, como tal, representa al objeto únicamente en relación con el sentido, debe ante todo ser puesto, mediante el concepto de un fin, bajo principios de la razón, para llamarlo, como objeto de la voluntad, bueno. Mas entonces, cuando llamo a lo que deleita a la vez, *bueno*, trátase de una relación completamente distinta con la complacencia; se evidencia ello a partir del hecho de que acerca de lo bueno la cuestión es siempre si es sólo mediatamente bueno, o bien si lo es inmediatamente (si es útil o bueno en sí); por el contrario, acerca de lo agradable no cabe esta pregunta, en cuanto que la palabra significa ¡ ¡ siempre algo que place inmediatamente. (Así mismo ocurre con lo que nombro bello).

12 - 12

Aun en los discursos más vulgares se distingue lo agradable de lo bueno. De una comida que con especias y otros ingredientes excita el gusto se dice sin vacilar que es agradable, y al mismo tiempo se confiesa que no es buena; porque, en efecto *sienta*<sup>21</sup> inmediatamente bien a los sentidos, pero displace mediatamente, esto es, considerada por la razón, que prevé las consecuencias. Aun en el enjuiciamiento de la salud se puede advertir esta diferencia. Ella le es agradable a todo el que la posee (al menos negativamente, es decir, como alejamiento de todos los dolores corporales). Pero para decir que es buena se la debe dirigir a fines a través de la razón, a saber, como un estado que nos hace alentados para todos nuestros negocios. A propósito de la felicidad, en fin, cada cual cree poder llamar a la más grande suma (según la cantidad así como la dura-

13 - 13

ción) de agradados de la vida un verdadero bien, y todavía el bien supremo. Sólo que contra ello también opone resistencia la razón. El agrado es goce. Si no se tratase más que de éste, torpe sería ser escrupuloso respecto de los medios que nos la procuran, ya sea que fuesen alcanzados pasivamente, en virtud de la prodigalidad de la naturaleza, ya mediante el esfuerzo de nuestro propio actuar. Pero la razón jamás se dejará persuadir de ¡ que ! la existencia de un hombre que vive meramente para gozar (y se ocupa todo lo que se quiera a este propósito) tenga un valor en sí, aun cuando al hacerlo, de su mejor grado ayudara a manera de medio a otros —que igualmente van todos en pos del goce—, porque gozara también él por simpatía de todo deleite. Sólo a través de lo que él hace, sin consideración del goce, en plena libertad e independencia de lo que la naturaleza, aun pasivamente, pudiese procurarle, da él a su existir como la existencia de una persona, un valor absoluto<sup>22</sup>; y la felicidad con toda la plenitud de su agrado, está lejos de ser un bien incondicionado<sup>23</sup> (\*).

14 - 14

Mas, a pesar de toda esta diferencia entre lo agradable y lo bueno ambos coinciden en estar ligados en todo tiempo por algún interés a su objeto, no sólo lo agradable (§ 3) y lo mediatamente bueno (lo útil), que place como medio para algún agrado, sino también lo absolutamente y en todo propósito bueno, lo bueno moral, que conlleva el más elevado interés. Pues lo bueno es el objeto ¡ ! de la voluntad (es decir, de una facultad de desear determinada por la razón). Y querer algo y tener una complacencia en la existencia de esto, es decir, interesarse en ello, es idéntico.

#### § 5. COMPARACIÓN DE LAS TRES CLASES ESPECÍFICAMENTE DIVERSAS DE LA COMPLACENCIA

Lo agradable y lo bueno tienen ambos una relación con la facultad de desear y conllevan, en tal alcance, aquél una complacencia patológicamente condicionada (por los estímulos, *stimulos*), éste una complacencia práctica pura, que no es determinada meramente por la representación del objeto, sino a la vez por la representada conexión del sujeto con la existencia de éste. No sólo place el objeto, sino también su existencia<sup>24</sup>. Por eso<sup>25</sup>, el juicio de gusto es

\* Una obligación de gozar es un desatino manifiesto. Y también tiene que serlo una pretextada obligación de [acometer] acciones que tengan por meta suya no más que el gozo: aunque éste sea ingeniado (u ornado) todo lo espiritualmente que se quiera, y aun si fuese un gozo místico, así llamado celestial.

solamente *contemplativo*<sup>26</sup>, es decir, es un juicio que, indiferente a la existencia de un objeto, sólo mantiene unidos la índole de éste con el sentimiento de placer y displacer. Pero tampoco está dirigida a conceptos esta misma contemplación; pues el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento (no es uno teórico ni uno práctico) y, por ello, tampoco está *fundado* en conceptos ni *tiene por fin* unos tales.

Lo agradable, lo bello, lo bueno, designan, entonces, tres relaciones diferentes de las representaciones ¡ con el sentimiento de placer y displacer, en referencia al ¡ cual distinguimos, unos de otros, objetos o modos de representación. Y tampoco son la misma cosa las expresiones adecuadas a cada una de ellas, con las que se designa la complacencia<sup>27</sup> [que hay] en éstas. *Agradable* llama alguien a lo que le *deleita*; *bello*, a lo que simplemente le *place*; *bueno*, a lo que es *estimado*, aprobado<sup>28</sup>, esto es, aquello en que él pone un valor objetivo. El agrado vale también para los animales desprovistos de razón; la belleza sólo para los hombres, es decir, para seres [de naturaleza] animal y, sin embargo, racionales aunque no sencillamente como tales (espíritus, por ejemplo), sino a la vez como de índole animal<sup>29</sup>; lo bueno, en cambio, para todo ser racional en general. Es ésta una proposición que sólo en lo sucesivo podrá recibir su completa justificación y esclarecimiento. Se puede decir que, entre todas estas tres especies de complacencia, sólo y únicamente la del gusto por lo bello es una complacencia desinteresada y *libre*, pues ningún interés, ni el de los sentidos, ni el de la razón, fuerza la aprobación<sup>30</sup>. De ahí que se podría decir de la complacencia que se refiere, en los tres casos mencionados, a la *inclinación, al favor y al respeto*<sup>31</sup>. Pues el *favor* es la única complacencia libre. Un objeto de la inclinación y uno que nos es impuesto para ser deseado por una ley de la razón, no nos deja libertad alguna para hacernos de él un objeto de placer. Todo interés supone una ¡ necesidad o la suscita; y, como fundamento de determinación de la aprobación, ya no permite al juicio sobre el objeto ser libre.

¡ En lo que concierne al interés de la inclinación a propósito de lo agradable, dice cada uno que el hambre es el mejor cocinero y que a las gentes de apetito sano todo lo que ya sea comestible les gusta; por tanto, una complacencia semejante no prueba ninguna elección de acuerdo a gusto. Sólo cuando la necesidad ha sido satisfecha se puede distinguir quién, entre muchos, tiene gusto o no lo tiene. Asimismo, hay costumbres (*conduite*) sin virtud, cortesía sin benevolencia, decencia sin honorabilidad, etc. Pues donde quiera que hable la ley moral, no hay ya, objetivamente, ninguna elección libre con vistas a aquello que haya que hacerse; y mostrar

15

15

16

16

uno gusto en su ejecución (o en el enjuiciamiento de la de otros) es algo enteramente distinto a exteriorizar su modo de pensar moral<sup>32</sup>: pues éste contiene un mandamiento y suscita una necesidad, y mientras que, por el contrario, el gusto ético<sup>33</sup> sólo juega con los objetos de la complacencia, sin adherirse a uno de ellos.

Definición de lo bello  
deducida del primer momento

*Gusto* es la facultad de juzgar un objeto o un modo de representación por una complacencia o displacencia *sin interés alguno*. El objeto de tal complacencia se llama *bello*.

17 - 17

! ! Segundo momento  
el juicio de gusto, a saber, según su cantidad

§ 6. LO BELLO ES AQUELLO QUE, SIN CONCEPTOS, ES REPRESENTADO  
COMO OBJETO DE UNA COMPLACENCIA UNIVERSAL

Esta definición lo bello puede ser deducida de la anterior, que lo definía como objeto de complacencia sin interés alguno. Pues aquello en lo cual se tiene una complacencia de la que se es consciente que carece de todo interés, no puede ser juzgado de otra manera que como si debiese contener un fundamento de complacencia para todos. En efecto, puesto que ésta no se funda en alguna inclinación del sujeto (ni en algún otro interés deliberado), sino que el que juzga se siente plenamente libre en vista de la complacencia que halla en el objeto, no puede él descubrir ningún condicionamiento privado<sup>34</sup> como fundamento de la complacencia del que dependiese su sujeto solo<sup>35</sup>, y debe considerarla, por ello, como fundada en algo que también puede suponer respecto de cualquier otro; por consiguiente, debe creer que tiene razón en atribuir a cada cual una parecida complacencia. Hablará, por eso, ! ! de lo bello, como si la belleza fuese una cualidad del objeto, y el juicio, lógico (como si constituyese éste, a través de conceptos del objeto, un conocimiento del mismo); si bien es sólo estético y contiene simplemente una relación de la representación del objeto con el sujeto; y ello porque, después de todo, es semejante al lógico en cuanto que se puede suponer la validez del mismo respecto de cada

18 - 18

cual. Pero no es de conceptos que puede surgir esta universalidad. Pues de los conceptos no hay tránsito hacia el sentimiento del placer o displacer (excepto en leyes prácticas puras que, empero, conllevan un interés, con nada de lo cual está ligado el juicio puro de gusto). Por consiguiente, al juicio de gusto, junto con la conciencia de que en él hay apartamiento de todo interés, debe estarle asociada<sup>36</sup> una pretensión de validez para todos, sin que la universalidad esté apoyada en objetos<sup>37</sup>, es decir, debe estarle ligada una pretensión de universalidad subjetiva.

#### § 7. COMPARACIÓN DE LO BELLO CON LO AGRADABLE Y LO BUENO SEGÚN LA CARACTERÍSTICA PRECEDENTE

Con respecto a lo *agradable*, cada cual consiente en que su juicio, que él funda en un sentimiento privado y por el cual dice de un objeto que le place, se restringe también solamente a su propia persona. De ahí que se dé por contento, cuando afirma que el vino espumoso de las Canarias es agradable, con que otro le mejore la expresión, recordándole que debe decir: me es agradable *a mí*; y así no sólo con el gusto de la lengua, el paladar y el gástrico, sino también con lo que pueda ser agradable a los ojos y oídos de cada cual. A uno le es dulce y encantador el color violeta, al otro, mortecino y lánguido. A uno el sonido de los instrumentos de viento, otro, el de los instrumentos de cuerda. Discutir<sup>38</sup> acerca de ello [con la intención de] escarnecer como erróneo el juicio de otros, diverso del nuestro, tal como si le estuviese contrapuesto a éste de modo lógico, sería una insensatez; en vista de lo agradable, vale pues, el principio; *cada cual con su gusto* (de los sentidos)<sup>39</sup>.

19 · 19

Con lo bello ocurre de manera completamente distinta. Sería (precisamente a la inversa) ridículo si alguien que se imaginase de buen gusto creyera justificarse diciendo: este objeto (el edificio que vemos, la vestimenta que aquél lleva, el concierto que escuchamos, el poema que es sometido a nuestro juicio) es bello *para mí*. Pues no debe llamarlo *bello* si le place meramente a él. Muchas cosas pueden tener para él atractivo y agrado, de eso nadie se cuida; pero cuando él declara bello a algo, le atribuye a otros precisamente la misma complacencia; no juzga sólo para sí, sino para todos, y habla en seguida de la belleza como si fuese una propiedad de las cosas<sup>40</sup>. Dice, por tanto: la *cosa*<sup>41</sup> es bella; y no cuenta con el acuerdo de otros con su juicio de complacencia porque los hubiese hallado en varias ocasiones acordes en su juicio, sino que *exige* de ellos este [acuerdo]. Los censura él cuando juzgan de otra manera

20 · 20

y les deniega el gusto que, sin embargo, demanda que ellos tengan; y en ese caso no puede decirse: cada cual con su gusto particular. Querría decir esto que no hay gusto alguno, es decir, ningún juicio estético que pudiese pretender legítimamente el asentimiento<sup>42</sup> de todos.

21 · 21 No obstante, se halla también con respecto a lo agradable que, en el enjuiciamiento de éste, puede haber unanimidad entre los hombres, en vista de la cual se les deniega el gusto a algunos y se les reconoce a otros, y ciertamente no en la acepción de sentido orgánico, sino como facultad para juzgar<sup>43</sup> acerca de lo agradable en general. Es así como de alguien que sabe entretener a sus huéspedes con agrado (del goce a través de todos los sentidos), de tal modo que a todos place, se dice que tiene gusto. Pero aquí se toma la universalidad sólo comparativamente; y aquí hay sólo reglas generales (como son todas las empíricas)<sup>44</sup> y no *universales*<sup>45</sup>, como aquéllas a las que trata de atenerse<sup>46</sup>, o la a las cuales aspira, el juicio de gusto sobre lo bello. Es aquél un juicio referido a la sociabilidad<sup>47</sup>, en la medida en que ésta reposa sobre reglas empíricas. Ciertamente es que también respecto de lo bueno los juicios pretenden, con derecho, tener validez para todos; sólo que lo bueno no es representado más que *por un concepto* como objeto de una complacencia universal, lo que no es el caso ni de lo agradable ni de lo bello.

#### § 8. LA UNIVERSALIDAD DE LA COMPLACENCIA ES REPRESENTADA EN UN JUICIO DE GUSTO SÓLO COMO SUBJETIVA

Esta particular determinación de la universalidad de un juicio estético, que se puede hallar en un juicio del gusto, es algo digno de atención, ciertamente no para el lógico, pero sí para el filósofo trascendental, y demanda de él un esfuerzo no menudo para descubrir su origen, a cambio de lo cual aquél revela una propiedad de nuestra facultad de conocimiento que sin este análisis habría permanecido ignota.

22 · 22 En primer lugar, es preciso persuadirse plenamente de que a través del juicio de gusto (sobre lo bello) se le atribuye la complacencia de un objeto *a cada cual*<sup>48</sup>, sin fundarse, no obstante, en un concepto (pues entonces sería lo bueno), y que esta pretensión de validez universal pertenece tan esencialmente a un juicio por el cual declaramos a algo *bello*, que, de no pensarse [esa pretensión] al [emitir este juicio], nadie habría llegado a la ocurrencia de usar este término, sino que todo lo que place sin concepto sería puesto

en la cuenta de lo agradable, respecto de lo cual se deja a cada uno con su parecer y nadie le supone a los otros asentimiento a su juicio de gusto, lo que en cambio, ocurre siempre con el juicio de gusto sobre la belleza. Puedo denominar al primero gusto de los sentidos y al segundo, gusto de reflexión<sup>49</sup>, en la medida que el primero emite sólo juicios privados, el segundo, en cambio, juicios pretendidamente universales (públicos), mas uno y otro juicios estéticos (y no prácticos) sobre un objeto meramente en vista de la relación de la representación de éste con el sentimiento del placer y displacer. Sin embargo, resulta extraño que, mientras la experiencia muestra, acerca del gusto de los sentidos, no sólo que su juicio (de placer o displacer por algo cualquiera) no vale universalmente, sino que cada uno es de por sí tan discreto como para no exigir de otros este asentimiento (bien que efectivamente se encuentra bastante a menudo una muy extendida unanimidad también en estos juicios), pueda el gusto de reflexión —que, empero, también con bastante asiduidad es rechazado junto a la pretensión de la validez universal de su juicio (sobre lo bello) para todos, como lo enseña la experiencia—, pueda, no obstante, hallar ¡ posible (lo que l efectivamente hace) representarse juicios que pudiesen exigir universalmente este acuerdo, y en el hecho se lo supone a todos, para cada uno de sus juicios de gusto, sin que los que juzgan entren en conflicto a causa de la posibilidad de una pretensión semejante, sino que sólo en casos particulares no pueden ponerse de acuerdo sobre la recta aplicación de esta facultad.

23 - 23

Aquí ha de notarse primeramente que una universalidad que no reposa en conceptos del objeto (aunque sólo fuesen empíricos) no es en absoluto lógica sino estética; es decir, que no contiene una cantidad objetiva del juicio, sino sólo una subjetiva, para la que empleo también la expresión de *validez común*<sup>50</sup>, que no designa la validez de la relación de una representación con la facultad de conocimiento, sino con el sentimiento de placer y displacer para cada sujeto. (También puede servirse uno de esta expresión para la cantidad lógica del juicio, si sólo se añade a ello validez universal objetiva, a diferencia de la meramente subjetiva que es toda ocasión estética).

Ahora bien: un juicio de *validez universal objetiva* es también siempre subjetivo; esto es, si el juicio vale para todo lo que está contenido en un concepto dado, vale también para todos los que se representan un objeto a través de este concepto. Pero de una *validez universal subjetiva*, es decir, de la validez universal estética, que ¡ no descansa en concepto alguno, no se puede inferir la validez universal l lógica, pues esa clase de juicios es inconducente respec-

24

24

to del objeto<sup>51</sup>. Precisamente por eso la validez universal estética que le es atribuida a un juicio debe ser también de una particular especie, porque el predicado de la belleza no se enlaza con el concepto del objeto, considerado en su total esfera lógica<sup>52</sup>, y sin embargo lo hace extensivo a toda la esfera *de los que juzgan*<sup>53</sup>.

En vista de la cantidad lógica, todos los juicios de gusto son *singulares*<sup>54</sup>. Pues, debiendo yo referir el objeto inmediatamente a mi sentimiento de placer y displacer y, no obstante, no a través de conceptos, no puede el juicio tener la cantidad de un juicio de validez común objetiva<sup>55</sup>; si bien de ahí puede resultar un juicio lógico universal al transformar la representación singular del objeto del juicio de gusto, según las condiciones que determinan a este objeto, por comparación, en un concepto. Por ejemplo, a la rosa que miro la declaro, por un juicio de gusto, bella. Contrariamente a ello, el juicio que surge de la comparación de muchos juicios singulares: las rosas en general<sup>56</sup> son bellas, no es enunciado ya meramente como un juicio estético, sino como uno lógico fundado en uno estético. El juicio: la rosa es agradable (al olfato), es ciertamente también uno estético y singular, mas no uno de gusto, sino un juicio de los sentidos. Se diferencia, en efecto, del primero ¡ en que el juicio del gusto conlleva una cantidad *estética* ¡ de universalidad, es decir, de validez para todos, que no se puede encontrar en el juicio sobre lo agradable. Únicamente los juicios sobre lo bueno, aunque también determinen la complacencia en un objeto, tienen universalidad lógica y no meramente estética, pues valen para el objeto, como conocimiento suyo y, por eso, para todos.

Cuando se juzga objetos solamente según conceptos se pierde toda representación de la belleza. Por lo tanto, tampoco puede haber una regla según la cual alguien pudiese ser forzado a reconocer algo como bello. Acerca de si una vestimenta, una casa, una flor, sean bellas no se deja uno engatusar<sup>57</sup> en su juicio a través de ninguna razón ni principio. Se quiere someter el objeto a los propios ojos, tal como si nuestra complacencia dependiese de la sensación; y, sin embargo, si a continuación se llama al objeto bello, créese tener para sí una voz universal<sup>59</sup> y se pretende la adhesión<sup>59</sup> de todos, mientras que, por el contrario<sup>60</sup>, toda sensación privada no sería decisiva más que para el solo [sujeto]<sup>61</sup> y su complacencia.

Se observará aquí que en el juicio de gusto no se postula<sup>62</sup> nada más que una tal *voz universal* en vista de la complacencia y sin mediación de conceptos, por tanto, sólo se postula la *posibilidad* ¡ de un juicio estético que pueda ser considerado a la vez como válido para todos. El mismo juicio de ¡ gusto no *postula* el acuerdo de todos (pues esto puede hacerlo sólo un juicio lógico universal, por-

25

25

26

26

que puede aducir razones); aquél sólo *atribuye*<sup>63</sup> a cada cual este acuerdo como caso de la regla de la que espera confirmación, no a partir de conceptos, sino de la adhesión de otros. La voz universal es, por tanto, sólo una idea (sobre qué repose ella no se investiga todavía aquí). Que aquél que cree dictar un juicio de gusto, juzgue, de hecho, conforme a esta idea, puede ser incierto: pero que refiera él su juicio a ésta, que, por tanto, deba ser éste un juicio de gusto, lo proclama la expresión: belleza. Por sí mismo, empero, él puede llegar a estar cierto de ello a través de la mera conciencia de la separación de todo lo que pertenece a lo agradable y a lo bueno, respecto de la complacencia que aún le reste; y esto es todo acerca de lo cual él se promete el acuerdo de cada uno; pretensión a la que tendría, bajo estas condiciones, derecho, con que no faltara a éstas asiduamente y emitiese, por ello, juicios de gusto erróneos.

!! § 9. INVESTIGACIÓN DE LA PREGUNTA DE SI EN EL JUICIO DE GUSTO  
EL SENTIMIENTO DE PLACER ANTECEDE AL ENJUICIAMIENTO<sup>64</sup>  
DEL OBJETO O ÉSTE A AQUÉL

27 - 27

La solución de este problema es la clave de la crítica del gusto y, por eso, merecedora de toda atención.

Si el placer por el objeto fuese precedente<sup>65</sup> y sólo debiera ser reconocida, en el juicio de gusto, la comunicabilidad universal de ése a la representación del objeto, un tal procedimiento estaría en contradicción consigo mismo. Pues un placer de esa índole no sería otro que el mero agrado en la sensación de los sentidos<sup>66</sup>, y, por ello, sólo podría tener, según su naturaleza, validez privada, porque dependería inmediatamente de la representación por medio de la cual el objeto *es dado*.

Es, pues, la universal aptitud de comunicación<sup>67</sup> del estado del ánimo<sup>68</sup> en la representación dada, la que, como condición subjetiva del juicio de gusto, debe estar en el fundamento de éste y tener como consecuencia el placer por el objeto. Mas nada puede ser universalmente comunicado, sino el conocimiento, y la representación, en la medida que pertenezca al conocimiento. Pues sólo en esta medida es ella objetiva, y tiene sólo por esto !! un punto universal de referencia con que es forzada a concordar la fuerza representacional<sup>69</sup> de todos. Si el fundamento de determinación del juicio acerca de esta universal comunicabilidad de la representación ha de ser pensado como meramente subjetivo, a saber, sin un concepto del objeto, no puede ser él, entonces, otro que el estado del ánimo que se encuentra en la relación de las fuerzas representacionales

28 - 28

entre sí, en cuanto que ellas refieren una representación dada al *conocimiento en general*<sup>70</sup>.

Las fuerzas de conocimiento que son puestas en juego por esta representación están, así, en un libre juego, porque ningún concepto determinado las constriñe a una regla particular de conocimiento. En esta representación, entonces, el estado del ánimo debe ser el de un sentimiento del libre juego de las fuerzas representacionales a propósito de<sup>71</sup> una representación dada, con vistas a un conocimiento en general. Ahora bien: a una representación por la cual es dado un objeto, para que de ella resulte, en general un conocimiento, pertenecen la imaginación, para la composición de lo múltiple de la intuición, y el *entendimiento*, para la unidad del concepto que unifica las representaciones. Este estado de *libre juego* de las facultades de conocimiento a propósito de<sup>72</sup> una representación por medio de la cual es dado un objeto, debe poder comunicarse universalmente; porque el conocimiento, como determinación del objeto con la que deben concordar representaciones dadas ¡ (en cualquier sujeto que fuere), es el único modo de representación válido para todos.

La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, dado que debe tener lugar sin suponer un concepto determinado, no puede ser otra cosa que el estado del ánimo en el libre juego de la imaginación y el entendimiento (en la medida que éstos concuerdan entre sí como es requerible para un *conocimiento en general*); en cuanto que somos conscientes que esta relación subjetiva, idónea<sup>73</sup> para el conocimiento en general, debe valer igualmente para todos, y ser, por consiguiente, universalmente comunicable, tal como lo es cada conocimiento determinado que, empero, descansa siempre sobre aquella relación como [sobre su] condición subjetiva.

Este enjuiciamiento meramente subjetivo (estético) del objeto o de la representación por medio de la cual él es dado, antecede entonces al placer por el objeto, y es fundamento de ese placer en la armonía de las facultades de conocimiento; y sólo en aquella universalidad de las condiciones subjetivas del enjuiciamiento de los objetos se funda, empero, esta universal validez subjetiva de la complacencia que ligamos a la representación del objeto que llamamos bello<sup>74</sup>.

Que el poder comunicar el propio estado del ánimo, aun sólo en vista de las facultades de conocimiento, conlleva un placer, es fácil de probar a partir ¡! de la proclividad natural del hombre a la sociabilidad (empírica y psicológicamente). Mas no basta ello para nuestro propósito. El placer que sentimos se lo atribuimos como

necesario a cada uno en el juicio de gusto, tal como si cuando llamamos a algo bello hubiese esto de ser considerado como una propiedad del objeto que en él fuese determinada según conceptos, mientras que la belleza no es en sí nada sin referencia al sentimiento del sujeto. Mas el examen de esta pregunta debemos reservarlo hasta haber respondido a esta otra, [a saber,] si son posibles juicios estéticos a priori, y cómo lo son.

Entre tanto, nos ocupamos de la pregunta menor: ¿de qué modo llegamos a ser conscientes en el juicio de gusto de una recíproca concordancia subjetiva de las fuerzas de conocimiento entre sí; si estéticamente, a través del mero sentido interno y la sensación, o intelectualmente, a través de la conciencia de nuestra actividad intencional con que las ponemos en juego?

Si la representación dada que ocasiona el juicio de gusto fuese un concepto que unificara entendimiento o imaginación en el enjuiciamiento del objeto con vistas a un conocimiento de éste, la conciencia de esta relación sería intelectual (como en el esquematismo objetivo de la facultad de juzgar, de que trata la crítica)<sup>75</sup>. Pero, entonces, tampoco sería emitido el juicio en referencia al placer y displeacer, ¡ ¡ y por tanto no sería un juicio de gusto. Ahora bien: el juicio de gusto determina, independientemente de conceptos, al objeto en vista de la complacencia y del predicado de la belleza. Por lo tanto, aquella unidad subjetiva de la relación sólo puede darse a conocer a través de la sensación. La vivificación<sup>76</sup> de ambas facultades (de la imaginación y del entendimiento) con vistas a una actividad indeterminada<sup>77</sup> y, sin embargo, por medio de la ocasión que brinda la representación dada, unánime, a saber, la actividad que es pertinente para un conocimiento en general, es la sensación cuya comunicabilidad universal postula el juicio de gusto. Una relación objetiva puede ser ciertamente sólo pensada, pero en la medida en que es subjetiva en cuanto a sus condiciones, también puede ser sentida en su efecto sobre el ánimo; y en una relación en cuyo fundamento no hay ningún concepto (como aquella de las fuerzas representacionales con una facultad de conocimiento en general), no es posible otra conciencia de la misma que a través de la sensación del efecto que consiste en el juego aliviado<sup>78</sup> de ambas fuerzas del ánimo (la imaginación y el entendimiento) vivificadas por recíproca concordancia. Una representación que, aislada y sin comparación con otras, tiene, sin embargo, concordancia con las condiciones de la universalidad, que constituye la ocupación del entendimiento en general, pone las facultades de conocimiento en el proporcionado acuerdo que exigimos para todo conocimiento ¡ y que, por ello, tenemos ¡ también por válida para

31 - 31

32 - 32

todo el que esté destinado a juzgar por el entendimiento y los sentidos en vínculo (para todo hombre).

Definición de lo bello deducida del segundo momento

*Bello* es lo que place universalmente sin concepto.

Tercer momento

de los juicios de gusto, según la relación de los fines que en ellos se toma en consideración

#### § 10. DE LA CONFORMIDAD A FIN EN GENERAL

33 - 33

Cuando se quiere explicar qué sea un fin de acuerdo a sus determinaciones trascendentales (sin suponer algo empírico como lo es el sentimiento del placer), [se dirá que] fin es el objeto de un concepto en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (el fundamento real de su posibilidad); y la causalidad de un *concepto* con respecto a su *objeto* es la conformidad a fin (*forma finalis*). Se concibe un fin, pues, cuando no sólo el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (su forma o su existencia) en cuanto efecto es pensado como posible sólo a través de un concepto [del efecto]. ¡ La representación del efecto es aquí el fundamento de determinación de su causa y la precede. La conciencia de la causalidad de una representación con el propósito de conservar al sujeto en su estado, puede acá designar en general aquello que se denomina placer; por el contrario, el displacer es aquella representación que contiene el fundamento para determinar el cambio del estado de las representaciones en su propio contrario (rechazarlas o eliminarlas)<sup>79</sup>.

La facultad de desear, en la medida que es determinable a actuar sólo por conceptos, es decir, conforme a la representación de un fin, sería la voluntad. Mas un objeto o un estado del ánimo, o también una acción, dícense conforme a fin, aun cuando su posibilidad no presuponga necesariamente la representación de un fin, simplemente porque su posibilidad sólo puede ser explicada y concebida por nosotros en la medida que admitamos como fundamento de la misma una causalidad según fines, es decir, una voluntad que los hubiese ordenado de ese modo de acuerdo a la representación de una cierta regla. La conformidad a fin puede ser, por tanto, sin fin<sup>80</sup>, en la medida que no pongamos las causas de esta forma en una voluntad, y sí, en cambio, podamos hacernos concebible la explicación de su posibilidad sólo en cuanto la derivemos de una volun-

tad. Lo que observamos, no tenemos necesidad de comprenderlo siempre mediante razón (en su posibilidad). Por lo tanto, podemos al menos observar una conformidad a fin según la forma, aun ¡ sin que pongamos en su fundamento un fin (como materia del *nexus finalis*), y advertirla en objetos, si bien no de otro modo más que por reflexión.

34  
34

§ 11. EL JUICIO DE GUSTO NO TIENE POR FUNDAMENTO  
MÁS QUE LA FORMA DE LA CONFORMIDAD A FIN DE UN OBJETO  
(O DEL MODO DE REPRESENTACIÓN DEL MISMO)

Todo fin, cuando es considerado como fundamento de la complacencia, conlleva siempre un interés como fundamento de determinación del juicio sobre el objeto del placer. En el fundamento del juicio de gusto puede, por tanto, no haber ningún fin subjetivo. Pero tampoco puede determinar al juicio de gusto la representación de un fin objetivo, es decir, de la posibilidad del objeto mismo de acuerdo a principios del enlace de los fines y, por consiguiente, ningún concepto de lo bueno, porque es un juicio estético y no de conocimiento, que no concierne, pues, a ningún *concepto* de la índole ni de la interna o externa posibilidad del objeto, por ésta o aquella causa, sino sólo a la relación de las fuerzas representacionales entre sí, en cuanto son determinadas ellas por una representación.

¡ Ahora bien, en la determinación de un objeto como bello, esta relación está ligada al sentimiento de un placer, que es declarado a la vez, ¡ a través del juicio, válido para todos; en consecuencia, un agrado que acompañara a la representación no puede, contener el fundamento de determinación [del juicio], como tampoco puede contenerlo la representación de la perfección del objeto o el concepto del bien. Por lo tanto, lo que constituye a la complacencia que, sin concepto, juzgamos universalmente comunicable y, con ello, al fundamento de determinación del juicio de gusto, no puede ser otra cosa que la conformidad a fin subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) y, consecuentemente, la mera forma de la conformidad a fin en la representación por la que nos es *dado* un objeto, en la medida que somos conscientes de aquélla.

35  
35

Establecer a priori la vinculación del sentimiento de un placer o dis-  
 placer, como efecto, con alguna representación (una sensación o un  
 concepto), como su causa, es absolutamente imposible; pues ésta  
 sería una relación causal<sup>81</sup> que (entre objetos de la experiencia) pue-  
 36 de ser conocida sólo y siempre a posteriori y por medio de la expe-  
 riencia misma. Ciertamente es que en la *Crítica de la razón práctica* efec-  
 36 tivamente derivamos a priori el sentimiento del respeto (como una  
 particular y peculiar modificación de este sentimiento, que no  
 quiere coincidir bien ni con el placer ni con el displacer que recibimos  
 de objetos empíricos) a partir de conceptos morales universales<sup>82</sup>. Pero  
 es que allá podíamos transgredir los límites de la experiencia e  
 invocar una causalidad que descansaba en una dotación suprasensible  
 del sujeto, a saber, la de la libertad. Sólo que incluso allá no derivá-  
 bamos propiamente este sentimiento a partir de la idea de lo moral como  
 causa, sino que sólo fue derivada de ésta la determinación de la volun-  
 tad. El estado del ánimo de una voluntad determinada de una u otra  
 manera es, empero, ya en sí un sentimiento de placer e idéntico con  
 éste y no se sigue de él, entonces, como efecto; esto último sólo  
 tendría que admitirse si el concepto de lo moral, como concepto de  
 un bien, precediese a la determinación de la voluntad por la ley; pero  
 en tal caso el placer que estaría ligado al concepto, sería vanamente  
 derivado de éste como de un mero conocimiento.

Pues bien: de parecido modo ocurre con el placer en el juicio  
 estético; sólo que aquél es aquí simplemente contemplativo y no  
 despierta un interés por el objeto, mientras que en el juicio moral,  
 por el contrario, es práctico. La conciencia de la conformidad a fin  
 37 puramente formal en el juego de las fuerzas de conocimiento del  
 sujeto, a propósito de una representación por la cual es dado un  
 objeto, es el placer mismo, porque contiene un fundamento de deter-  
 37 minación de la actividad del sujeto en vista de la vivificación de  
 sus fuerzas de conocimiento y, por tanto, una causalidad interna  
 (que es conforme a fin) con vistas al conocimiento en general, mas  
 sin estar restringida a un conocimiento determinado, y, con ello,  
 contiene una mera forma de conformidad a fin subjetiva de una  
 representación en un juicio estético. Este placer tampoco es en  
 modo alguno práctico, ni como el placer que proviene del funda-  
 mento patológico del agrado ni como el que proviene del funda-  
 mento intelectual del bien representado. No obstante, tiene en sí  
 una causalidad, a saber, aquélla dirigida a *conservar* sin propósito  
 ulterior el estado de la representación misma y la actividad de las

facultades de conocimiento. Nos quedamos<sup>83</sup> en la contemplación de lo bello, porque esta contemplación se refuerza y reproduce a sí misma: lo cual es análogo a aquella demora (aunque no idéntica a ella) [que ocurre] cuando un atractivo en la representación del objeto despierta repetidamente la atención, al tiempo que el ánimo se mantiene pasivo.

### § 13. EL JUICIO PURO DE GUSTO ES INDEPENDIENTE DE ATRACTIVO Y EMOCIÓN

Todo interés corrompe el juicio del gusto y le quita su imparcialidad, sobre todo cuando ¡no hace, como el interés de la razón, que la conformidad a fin anteceda al placer, sino que funda a aquélla en éste; lo último ocurre siempre en el juicio estético acerca de algo en tanto que ello deleite l o duela. Por eso, los juicios que así son afectados<sup>84</sup> no pueden pretender una complacencia universalmente válida, o bien tanto menos [pueden hacerlo] cuanto más sensaciones de la mencionada especie se hallen entre los fundamentos de determinación del gusto. El gusto sigue todavía siendo bárbaro donde sea que requiera de la mezcla de *atractivos* y *emociones*<sup>85</sup> con la complacencia y, más aún, haga de éstos la medida de su aprobación.

No obstante, a menudo se cargan los atractivos no sólo a la cuenta de la belleza (que sin embargo debería concernir, simplemente a la forma), como contribución a la complacencia estética general, sino que incluso se los hace pasar en sí mismos por bellezas y, así, la materia de la complacencia por su forma; malentendido que como tantos otros que siempre tienen un fondo de verdad, sólo puede ser suprimido a través de una esmerada determinación de estos conceptos.

Un juicio de gusto, sobre el cual no tengan influencia alguna el atractivo y la emoción (aunque puedan éstos unirse a la complacencia en lo bello), que posea, pues, como fundamento de determinación sólo la conformidad a fin de la forma es un *juicio puro de gusto*.

### ! § 14. ESCLARECIMIENTO MEDIANTE EJEMPLOS 39

Los juicios estéticos pueden ser divididos, tal como los teóricos (lógicos), en empíricos y l puros. Los primeros son los que, respecto de un objeto o del modo de representarlo, enuncian agrado o

desagrado; los otros, los que [a ese respecto] enuncian belleza; aquéllos son juicios de los sentidos (juicios estéticos materiales), y sólo estos otros (en cuanto formales)<sup>86</sup> juicios de gusto en propia acepción.

Un juicio de gusto es, pues, puro, sólo en la medida en que ninguna complacencia meramente empírica se mezcle al fundamento de determinación del mismo. Pero esto sucede todas las veces que un atractivo o una emoción tienen parte en el juicio por el cual algo haya de ser declarado bello.

Pues bien, otra vez se alzan varias objeciones que ofrecen el espejismo<sup>87</sup> del atractivo no sólo como un necesario ingrediente de la belleza, sino [como algo] que bastaría incluso por sí sólo para ser llamado bello. Un simple color como el verde del césped, un simple sonido (a diferencia de la resonancia y del ruido), el de un violín acaso, es declarado bello por los más, aunque ambos parezcan tener por fundamento no más que la materia de las representaciones, a saber, únicamente la sensación, y merecerían, por ello, ser llamados sólo agradables. Mas a la vez se advertirá que las sensaciones del color así como del sonido pueden tenerse a buen derecho como bellas sólo en la medida en que ambas sean *puras*; y ello es una determinación que concierne ya a la forma y también lo único que de estas representaciones puede con certeza ser comunicado universalmente; en efecto, no puede admitirse unanimidad en todos los sujetos acerca de la cualidad de las sensaciones mismas, y difícilmente [cabe aceptar] que cada cual juzgue del mismo modo un color como más agradable que otros, o el sonido de un instrumento musical como más agradable que el de otro.

Si con Euler<sup>88</sup> se admite que los colores son pulsaciones (*pulsus*) del éter que se siguen unas a otras regularmente, como los sonidos lo son del aire sacudido por la resonancia y, lo que es lo principal, que el ánimo no percibe sólo a través del sentido el efecto de aquéllos sobre la vivificación del órgano, sino también a través de la reflexión el juego regular de las impresiones (y con ello la forma en el enlace de diversas representaciones) —lo que, sin embargo, pongo muy<sup>89</sup> en duda—, entonces color y sonido no serían simples sensaciones, sino ya determinaciones formales de la unidad de una multiplicidad de sensaciones, y podrían ser contadas, entonces, como bellezas también por sí mismas.

Mas lo puro<sup>90</sup> de un modo simple de sensación significa que la uniformidad de ésta no es ni perturbada ni interrumpida por ninguna sensación de especie ajena, y que pertenece meramente a la forma, puesto que se puede hacer abstracción de la cualidad de aquel modo de sensación (si representa un color, y cuál, si un sonido, y cuál).

Por ello, todos los colores simples, en cuanto son puros, son tenidos por bellos; los mezclados no tienen esta ventaja, precisamente porque no siendo simples, no se tiene medida para decidir si se los ha de llamar puros o impuros.

41

En lo que atañe a la belleza atribuida al objeto a causa de su forma, la opinión de que puede ser aumentada por el atractivo, resulta ser un error vulgar muy perjudicial para el gusto genuino, insobornable y escrupuloso; si bien es cierto que, en todo caso, se puede adjuntar atractivos a la belleza para interesar aún más al ánimo en la representación del objeto, además de la seca complacencia, y servir así al elogio del gusto y de su cultura, sobre todo cuando aquél es todavía rudimentario y carente de ejercitación. Mas ellos efectivamente dañan al juicio de gusto cuando atraen sobre sí la atención a título de fundamentos para juzgar la belleza. Pues tan desacertado es que contribuyeran a aquello, que más bien se los debe con indulgencia admitir como extraños, sólo en la medida que no perturben esa bella forma y cuando el gusto es aún débil e inexperto.

! En la pintura, la escultura, en todas las artes plásticas<sup>91</sup>, en la arquitectura, la jardinería, en tanto que son bellas artes, el *diseño*<sup>92</sup> es lo esencial; en él, el fundamento de toda disposición para el gusto no lo constituye aquello que deleita en la sensación, sino meramente lo que place por su forma. Los colores que iluminan el trazado<sup>93</sup> pertenecen al atractivo; al objeto en sí mismo ciertamente lo pueden hacer vívido, mas no digno de ser mirado<sup>94</sup> y bello; más bien están, en su mayor parte, muy frecuentemente limitados por lo que la forma bella exige, e incluso, allí donde se tolera el atractivo, son ennoblecidos por aquélla sola.

42

42

Toda forma de los objetos de los sentimientos (tanto de los externos como, mediatamente, del interno) es o bien *figura*<sup>95</sup>, o bien *juego*: en el último caso o es juego de figuras (en el espacio, la mímica y la danza), o mero juego de las sensaciones (en el tiempo). Podrá añadirse el *atractivo* de los colores o de los sonidos agradables del instrumento, pero el *diseño* en los primeros y la composición en los últimos constituyen el objeto propio del juicio puro de gusto; y el hecho de que la pureza de los colores así como de los sonidos, o también su diversidad y su contraste, parezcan contribuir a la belleza, no quiere tanto decir que estas cosas, por ser en sí agradables, proporcionen, por decirlo así, un suplemento de la misma especie ! a la complacencia en la forma, sino más bien que ellas sólo hacen que esta forma sea intuida más exactamente, más determinada y completamente, y, además, vuelven vívida la representa-

43



ya más al predicado de la belleza y, por eso ha sido tenida por una y misma cosa con la belleza por ¡ renombrados filósofos, si bien agregando: *cuando se la piensa confusamente*. En una crítica del gusto es de la mayor importancia decidir si también la belleza puede efectivamente resolverse en el concepto de perfección.

45

Para juzgar la conformidad a fin objetiva, requerimos siempre del concepto de un fin, y (si esa conformidad a fin no ha de ser externa —utilidad—, sino interna) del concepto de un fin interno, que contenga el fundamento de la posibilidad interna del objeto. Ahora bien: puesto que el fin en general es aquello cuyo concepto puede ser considerado como el fundamento de posibilidad del objeto mismo, para representarse la conformidad a fin objetiva de una cosa habrá de ser previo el concepto de ésta, de *qué cosa ella deba ser*; y la concordancia de lo múltiple en ella con este concepto (que da la regla del enlazamiento de esa multiplicidad) es la *perfección cualitativa* de una cosa. Totalmente distinta de ésta es la *perfección cuantitativa*, en cuanto integridad<sup>102</sup> de cada cosa en su especie, y es un simple concepto de magnitud (el de la totalidad), en donde *lo que la cosa deba ser* es pensado ya de antemano como algo determinado y sólo se inquiere si *todo* lo que para ello es requerible está presente en la cosa. Lo formal en la representación de una cosa, esto es, la concordancia de lo múltiple con algo uno (indeterminado, lo que ¡ sea esto), no da a conocer por sí mismo ninguna conformidad a fin objetiva; porque haciéndose abstracción de esta unidad *como fin* (qué deba ser la cosa), no queda en el ánimo del que contempla<sup>103</sup> nada más que la conformidad a fin subjetiva de las representaciones, la cual, si bien indica una cierta conformidad a fin del estado representacional en el sujeto, y en este estado una comodidad del sujeto para aprehender una forma dada en la imaginación, no indica la perfección de algún objeto, que no es pensado aquí a través del concepto de un fin. Si, ¡ por ejemplo, hallo en el bosque un prado a cuyo derredor hay árboles en círculo y no me represento un fin suyo, acaso el de un baile campesino, la mera forma no me entregará el menor concepto de perfección. Pero representarme una conformidad a fin *objetiva* sin fin, es decir, la mera forma de una *perfección* (sin materia alguna ni concepto de aquello con lo cual haya concordancia, aunque no más fuese la idea de una legalidad en general<sup>104</sup>), es una verdadera contradicción.

45

46

46

Ahora bien, el juicio de gusto es un juicio estético, esto es, un juicio que descansa sobre fundamentos subjetivos y cuyo fundamento de determinación no puede ser un concepto y, por consiguiente, tampoco el de un fin determinado. A través de la belleza, como formal conformidad a fin subjetiva, no se piensa, entonces,

47 de ningún modo una perfección ! del objeto, como conformidad a fin pretendidamente formal y, sin embargo, objetiva; y sería nula la diferencia entre los conceptos de lo bello y lo bueno, si ambos fuesen diferentes según la forma lógica, siendo el primero simplemente un concepto confuso, y el segundo, uno distinto, de la perfección, pero una misma cosa ambos en cuanto a contenido y origen; porque no habría entre ellos, entonces, una diferencia *específica*, sino que un juicio de gusto sería un juicio de conocimiento del mismo modo que el juicio por el cual algo es declarado bueno;

47 parecido a como el hombre común, ! cuando dice que el engaño es injusto, funda su juicio sobre principios confusos, y el filósofo sobre principios distintos, pero ambos, en el fondo, sobre principios racionales idénticos. Pero ya he mencionado que el juicio estético es único en su especie, que no da en absoluto un conocimiento (ni siquiera confuso) del objeto; esto último ocurre sólo a través de un juicio lógico, mientras que, por el contrario, aquél refiere la representación por la cual es dado un objeto únicamente al sujeto, sin que se haga advertir ninguna cualidad del objeto, sino sólo la forma conforme a fin en la determinación<sup>105</sup> de las fuerzas representacionales que se ocupan de aquél. El juicio también se denomina estético, precisamente porque su fundamento de determinación no es un concepto, sino el sentimiento (del sentido interno) de ese acuerdo en el juego de las fuerzas del ánimo, en tanto que éstas son solamente ! sentidas. Por el contrario, si se quisiera llamar estéticos a

48 conceptos confusos y al juicio objetivo que se funda en ellos, se tendría un entendimiento que juzgara sensiblemente o un sentido que representara sus objetos por conceptos, cosas ambas que son contradictorias<sup>106</sup>. La facultad de los conceptos, sean éstos confusos o distintos, es el entendimiento; y aunque al juicio de gusto, en cuanto juicio estético, pertenece también (como [pasa en] todos los juicios) el entendimiento, no le pertenece, sin embargo, como facultad de conocimiento de un objeto, sino de determinación de éste<sup>107</sup> y de su representación (sin concepto), según la relación de ésta con el ! sujeto y su sentimiento interno y, por cierto, en la medida que este juicio es posible de acuerdo a una regla universal.

48

§ 16. EL JUICIO DE GUSTO, POR EL QUE UN OBJETO ES DECLARADO BELLO BAJO LA CONDICIÓN DE UN CONCEPTO DETERMINADO, NO ES PURO

Hay dos especies de belleza: la belleza libre (*pulchritudo vaga*) o la belleza meramente adherente (*pulchritudo adhaerens*). La primera no presupone concepto alguno acerca de que lo que deba ser

el objeto; la segunda presupone un tal concepto y, según él, la perfección del objeto. Las primeras<sup>108</sup> se denominan bellezas (por sí existentes)<sup>109</sup> de ésta o aquella cosa; la otra, en cuanto dependiente de un concepto (belleza condicionada) le es atribuida a objetos que están bajo el concepto de un fin particular.

49

Las flores son bellezas libres de la naturaleza. Qué cosa deba ser una flor difícilmente lo sabe alguien además del botánico, y aun éste, que reconoce en ella el órgano de fecundación de la planta, no tiene en consideración este fin natural cuando juzga acerca de ella a través del gusto. Así, en el fundamento de este juicio no se pone perfección de ninguna especie, ninguna conformidad a fin interna con la que se relacionara la composición de lo múltiple. Muchas aves (el papagayo, el colibrí, el ave del paraíso), una multitud de crustáceos del mar son, por sí, bellezas, que no convienen a ningún objeto determinado por conceptos con vistas a un fin, sino que placen libremente y por sí mismos. Así, los dibujos *à la grecque*, las follajerías de los marcos o de los papeles de tapizar no significan nada en sí mismos: nada representan, ningún objeto bajo un concepto determinado, y son bellezas libres. Lo que en la música se denomina fantasías (sin tema) y aun toda la música sin texto puede ser sumado a esta misma especie.

En el enjuiciamiento de una belleza libre (según la mera forma), el juicio de gusto es puro. No se supone el concepto de algún fin para el cual deba servirle lo múltiple al objeto dado y ¡ que éste debiera, por tanto, representar; a través de ese concepto de fin sólo podría ser restringida la libertad de la imaginación, que, por decirlo así, juega en la contemplación de la figura.

50

Pero la belleza de un hombre (y en esta especie la de un varón, una mujer o un niño), la belleza de un caballo, de un edificio (iglesia, palacio, arsenal o quinta) supone un concepto del fin que determina lo que la cosa debe ser, y en consecuencia, un concepto de su perfección, y es entonces sólo una belleza adherente. Ahora bien: así como la vinculación de lo agradable (de la sensación) con la belleza, que concierne propiamente sólo a la forma, estorbaba la pureza del juicio de gusto, así la vinculación de lo bueno (a saber, de aquello para lo cual lo múltiple le es bueno a la cosa misma, según su fin) con la belleza, impide también la pureza de aquél.

50

Muchas cosas que placerían inmediatamente en la intuición podrían serle añadidas a un edificio, con que no tuviese que ser una iglesia; podría embellecer una figura con arabescos de toda especie, y con suaves, pero regulares rasgos, como hacen los neozelandeses con su tatuaje, con que no se tratase de un hombre; y éste podría tener rasgos mucho más finos y un más dulce y placiente

perfil, si no tuviera que representar a un varón o incluso a un guerrero.

51        ¡ Ahora bien: la complacencia por lo múltiple en una cosa, en relación con un fin interno que determina su posibilidad, es una complacencia fundada en un concepto; la complacencia en la belleza, en cambio, es una que no supone concepto alguno, sino que está inmediatamente vinculada a la representación a través de la cual el objeto es dado (y no a aquélla por la cual es pensado). Si, entonces, en vista de este último [el objeto] se hace depender el juicio de gusto del fin [contenido] en el [concepto], como un juicio de razón, y resulta así constreñido, no es ya más un juicio de gusto libre y puro.

51        ¡ Ciertamente es que a través de esta vinculación de la complacencia estética con la intelectual, el gusto gana en cuanto es fijado y [aunque] sin duda no es universal, sin embargo pueden serle prescritas reglas con respecto a ciertos objetos determinados en conformidad a fin. Pero éstas tampoco son entonces reglas del gusto, sino simplemente del acuerdo del gusto con la razón, esto es, de lo bello con lo bueno, a través de las cuales vuélvese aquél [lo bello] utilizable como instrumento de la intención con vistas a éste [lo bueno], para poner ese temple del ánimo, que se conserva a sí mismo y es de validez universal subjetiva, como apoyo de ese modo de pensar que sólo puede ser mantenido por una esforzada resolución, pero es válido universalmente de manera objetiva. Propiamente hablando, 52        empero, no gana la perfección por la belleza, ¡ ni la belleza por la perfección; sino que, al comparar a través de un concepto la representación por la cual un objeto es dado con el objeto (en vista de lo que éste deba ser), y no poderse por eso evitar el mantener unida a la vez esa representación con la sensación en el sujeto, es la *entera facultad* de la fuerza representacional la que gana cuando ambos estados del ánimo concuerdan.

52        Puro sería un juicio de gusto respecto de un objeto [dotado] de fin interno determinado solamente cuando el que juzga no tuviese concepto alguno de ese fin o bien hiciese abstracción de él ¡ en su juicio. Mas entonces, él, aun si hubiese emitido un correcto juicio de gusto al juzgar el objeto como belleza libre, sería, sin embargo, censurado el otro que sólo considera la belleza del objeto como una cualidad adherente (mirando al fin del objeto), e inculcado de tener mal gusto<sup>110</sup>, si bien ambos juzgan rectamente, cada uno a su modo: uno, según lo que tiene ante los sentidos; el otro, según lo que tiene en el pensamiento. A través de esta distinción se podrá apartar varias disputas sobre belleza entre los jueces del gusto, al mostrarles que uno de ellos se atiende a la belleza libre y el otro a

la adherente; que el primero emite un juicio de gusto puro y el segundo uno aplicado.

! § 17. DEL IDEAL DE LA BELLEZA

53

No puede haber ninguna regla objetiva que determine por conceptos lo que fuera bello. Pues todo juicio a partir de esta fuente es estético, es decir, su fundamento de determinación es el sentimiento del sujeto y no un concepto del objeto. Buscar un principio del gusto que diese el criterio universal de lo bello por medio de conceptos determinados es un esfuerzo infructuoso, porque lo que así se busca es imposible y en sí contradictorio. La comunicabilidad universal de la sensación (del agrado o del desagrado), y ciertamente una tal que tiene lugar sin concepto, la unanimidad, la mayor posible, de todas las épocas y pueblos en vista de este sentimiento en la representación de ciertos objetos, es el criterio empírico, bien que débil y apenas suficiente para la conjetura, de la derivación de un gusto, garantizado así mediante ejemplos, a partir del fundamento, profundamente oculto y común a todos los hombres, de la unanimidad en el enjuiciamiento de las formas bajo las cuales les son dados los objetos.

53

De ahí que se considere a algunos productos del gusto como *ejemplares*<sup>111</sup>; no como si el gusto pudiera ser adquirido imitando a otros, pues el gusto debe ser una facultad propia de uno mismo<sup>112</sup>; sin embargo, el que imita un modelo<sup>113</sup>; muestra habilidad, sin duda; pero sólo muestra gusto en la medida en que pueda él mismo juzgar a ese modelo(\*). De ahí se sigue, empero, que el más alto modelo, el arquetipo<sup>114</sup> del gusto, sea una mera idea que cada cual debe producir<sup>115</sup> en sí mismo y según la cual debe él juzgar todo lo que sea objeto del gusto, todo lo que sea ejemplo<sup>116</sup> del enjuiciamiento mediante gusto, e incluso el gusto de cada cual. *Idea* significa propiamente un concepto de la razón, e *ideal*, la representación de un ser singular en cuanto es adecuado a una idea<sup>117</sup>. Por eso, aquel arquetipo del gusto, que por cierto reposa en la indeterminada idea de la razón de un máximo, pero que no puede ser

54

54

\* Los modelos del gusto que conciernen a las artes de la palabra tienen que estar acufados en una lengua muerta y docta: lo primero, para no tener que sufrir las modificaciones que aquejan de manera inevitable a las vivas, de modo que expresiones nobles se vuelven llanas, otras, habituales, se vuelven anticuadas, y las nuevas son puestas en una circulación que es poco duradera; lo segundo, para que tenga una gramática que no esté sometida al cambio caprichoso de la moda, sino que posea su propia regla invariable.

representado por conceptos, sino sólo en una presentación<sup>118</sup> singular, puede ser mejor llamado el ideal de lo bello, que nosotros, aunque no estemos en directa posesión del mismo, tendemos<sup>119</sup> a producir en nosotros mismos. Será, no obstante no más que un ideal de la imaginación, precisamente porque no descansa en conceptos, sino ! en la presentación; y la facultad de la presentación es la imaginación.— ¿Cómo llegamos a un tal ideal de la belleza? ¿A priori o empíricamente? O lo que es lo mismo: ¿qué especie de lo bello es susceptible de ideal?

Bueno será advertir primeramente que la belleza, a la cual ha de buscársele un ideal, no debe ser una belleza *vaga*, sino una *fijada* por medio de un concepto de conformidad a fin objetiva y que, por consecuencia, no debe pertenecer al objeto de un juicio de gusto completamente puro, sino al de uno en parte intelectualizado. Es decir, en cualquiera especie de principios del juicio que deba tener lugar un ideal, debe haber allí en el fundamento alguna idea de la razón según conceptos determinados, que determina a priori el fin l sobre el cual descansa la posibilidad interna del objeto. No es pensable un ideal de flores bellas, de un bello amoblado, de una vista bella. Pero tampoco se puede representar el ideal de una belleza dependiente de fines determinados, por ejemplo, el de una bella mansión, de un bello árbol, de un jardín bello, etc., presumiblemente porque los fines no están suficientemente determinados y fijados por su concepto y, en consecuencia, la conformidad a fin es casi tan libre como en la belleza *vaga*. Sólo aquello que tiene la finalidad de su existencia en sí mismo, el *hombre*, que por la razón puede determinarse sus fines a sí mismo o, donde tiene que tomarlos de la percepción externa, unirlos sin embargo a fines esenciales ! y universales, y juzgar entonces también estéticamente la concordancia con ellos; este *hombre*, pues, entre todos los objetos del mundo, es el único capaz de un ideal de *belleza*, así como la humanidad en su persona, en cuanto inteligencia, lo es del ideal de la *perfección*.

A esto pertenecen, sin embargo, dos partes: *primeramente*, la *idea normal*<sup>120</sup> estética, que es una intuición singular (de la imaginación) que representa el patrón del enjuiciamiento del hombre como una cosa perteneciente a una particular especie animal; en *segundo* lugar, la *idea de la razón*<sup>121</sup>, que hace de los fines de la humanidad, en la medida que no pueden ser representadas sensiblemente, principio del enjuiciamiento de una figura, a través de la cual, en cuanto efecto l de aquéllos en el fenómeno, ellos mismos se manifiestan. La idea normal debe tomar de la experiencia sus elementos para la figura de un animal de especie particular; mas la

mayor conformidad a fin en la construcción de la figura que fuese idónea para ser patrón<sup>122</sup> universal del enjuiciamiento estético de cada individuo de esta especie, la imagen que, por decir así, la técnica de la naturaleza ha puesto intencionadamente como fundamento, a lo cual sólo la especie en su totalidad, pero no un individuo aislado, se adecúa, reside sólo en la idea de los que juzgan que, sin embargo, puede ser presentada completamente *in concreto*, con sus proporciones, como idea estética<sup>123</sup> en una imagen modelo<sup>124</sup>. Para hacer en alguna medida ¡concebible cómo acontezca esto (pues, ¿quién puede sonsacarle a la naturaleza enteramente su secreto?), vamos a intentar una explicación psicológica.

57

Es de advertir que la imaginación puede evocar ocasionalmente, de un modo que nos es enteramente inconcebible, no sólo los signos para conceptos, aun de hace largo tiempo, sino también reproducir la imagen y la figura del objeto de entre un indecible número de objetos de diferentes especies, o también de una y la misma especie; y que también, cuando el ánimo se propone establecer comparaciones, puede aquélla —según toda conjetura de modo efectivo, aunque no lo suficiente como para ser consciente de ello— dejar caer, por así decir, una imagen sobre otra y obtener un término medio por la congruencia ¡de muchas de la misma especie, que sirva como medida común para todas. Alguien ha visto un millar de varones adultos. Si quiere juzgar sobre el tamaño normal, estimable por vía de comparación, deja la imaginación caer (en mi opinión) una gran cantidad de imágenes (acaso todo ese millar) unas sobre otras; y, si me es permitido aplicar aquí la analogía de la presentación óptica, en el espacio en que se aúnan las más, y dentro del contorno donde está el lugar iluminado con el color más fuertemente aplicado, se hace reconocible el *tamaño medio*, que está igualmente alejado, en altura y ancho, de los límites ¡extremos de las más grandes y más pequeñas estaturas; y ésta es la estatura de un bello varón. (Exactamente lo mismo podría obtenerse mecánicamente, midiendo el millar, sumando alturas y anchos —y grosores—, separadamente y dividiendo por mil la suma. Sólo que la imaginación hace precisamente esto por un efecto dinámico, que surge de la aprehensión múltiple de tales figuras en el órgano del sentido interno.) Cuando de manera parecida se busca para este hombre medio la cabeza media, para ésta, la nariz media, etc., esta figura está entonces en el fundamento de la idea normal del varón, en la tierra en que se establece esta comparación; por eso, un negro debe tener, bajo estas condiciones empíricas, una idea normal de la belleza de la figura distinta ¡a la de un blanco; el chino, una distinta a la del europeo. Igual ocurría con el modelo de un caballo o de un

57

58

58

perro bello (de cierta raza).— Esta idea normal no está derivada de proporciones extraídas de la experiencia *en cuanto reglas determinadas*; sino que recién de acuerdo con ella se hacen posibles reglas del enjuiciamiento. Ella es, para todo el género, la imagen que oscila<sup>125</sup> entre todas las intuiciones singulares y variadamente diferentes de los individuos, que la naturaleza ha puesto como arquetipo en el fundamento de todas sus generaciones en esa misma especie, pero que no parece haber logrado plenamente ! en ningún individuo. De ningún modo es el íntegro<sup>126</sup> *arquetipo de la belleza* en este género, sino sólo la forma que constituye la indeclinable condición de toda belleza y, por tanto, es sólo la *corrección*<sup>127</sup> en la presentación del género. Ella es la regla, como se denominaba al afamado *Doriforo* de Policeto (con ese fin podría usarse también, en su género, a la vaca de Mirón). Por eso, no puede contener tampoco nada específico-característico; pues de otro modo no sería la *idea normal* para el género. Su presentación tampoco place por su belleza, sino sólo porque no contradice ninguna condición bajo la que una cosa de este género puede ser bella. La presentación es meramente académica<sup>128</sup> (\*).

! Pero aún se diferencia de la *idea normal* de lo bello el ideal de éste, que únicamente puede esperarse de la *figura humana* por las razones ya apuntadas. Ahora bien; en ésta el ideal consiste en la expresión de lo *ético*<sup>129</sup>, sin la cual ! el objeto no placría universalmente ni además de modo positivo (y no sólo negativamente en una presentación académica). La expresión visible de ideas éticas que gobiernen interiormente al hombre sólo puede ser, por cierto, obtenida de la experiencia; pero para hacer, por así decir, visible la vinculación de esas ideas con todo aquello que nuestra razón liga al bien ético —la bondad de alma, la ! pureza, la fortaleza o la serenidad, etc.—, en una exteriorización corporal (como efecto de lo interior), se requieren ideas puras de razón y un gran poder de la imagi-

\* Se hallará que un rostro completamente regular que quisiera el pintor tomar para que le posara como ! modelo, no dice comúnmente nada, porque no contiene nada característico y expresa, por tanto, más la idea de la especie que lo específico de una persona. La exageración de lo que pertenece a esta especie de lo característico, es decir, la que viola la idea normal misma (la conformidad a fin de la especie), llámase *caricatura*. También enseña la experiencia que esos rostros completamente regulares delatan en su interior comúnmente ! sólo un hombre mediocre; presumiblemente (si se puede admitir que la naturaleza exprese en el exterior las proporciones de lo interno) porque, si ninguna de las disposiciones del ánimo destaca sobre la proporción requerible para conformar a un hombre sin falta, no se puede esperar allí nada de lo que se denomina *genio*, en que la naturaleza parece apartarse de las relaciones habituales entre las fuerzas del ánimo para ventaja de una sola de éstas.

nación unidos en quien quiera juzgarlas y más aún en quien las quiera presentar. La corrección de un ideal de la belleza como éste se prueba en que no permite a ningún atractivo sensorial mezclarse a la complacencia en su objeto, y, sin embargo, nos deja tomar un gran interés en él; lo que prueba, entonces, que el enjuiciamiento según una medida<sup>130</sup> semejante nunca puede ser puramente estético ni el enjuiciamiento según un ideal de la belleza un simple juicio de gusto.

61

### Definición de lo bello deducida de este tercer momento

*Belleza es forma de la conformidad a fin de un objeto, en la medida en que ésta sea percibida en éste sin representación de un fin (\*).*

### ! ! Cuarto momento del juicio de gusto, según la modalidad de la complacencia en el objeto

62 -61

### § 18. QUÉ ES LA MODALIDAD DE UN JUICIO DE GUSTO

De cada representación puedo decir que al menos es *posible* que ella (como conocimiento) esté ligada a un placer. De aquello que llamo *agradable* digo que obra en mí un placer *efectivamente*. De lo *bello*, empero, se piensa que tiene una relación *necesaria* con la complacencia. Ahora bien, esta necesidad es de singular especie: no una necesidad teórica objetiva, en que se puede conocer a priori que cada cual *sentirá*<sup>131</sup> esta complacencia en el objeto que yo he llamado bello; y tampoco una necesidad práctica, donde esta complacencia es, a través de conceptos de una voluntad racional pura que sirve de regla a seres que actúan libremente, la necesaria secuela de una ley objetiva, y que no significa sino que debe actuarse

62

\* Contra esta definición podría aducirse como objeción que hay cosas en las que se ve una forma conforme a fin, sin reconocer en ellas un fin; por ejemplo, los aperos pétreos extraídos frecuentemente de antiguos túmulos, provistos con un agujero como para poner allí un mango, que, si bien delatan nítidamente en su figura una conformidad a fin de la que no se conoce el fin, no por ello son, sin embargo, declarados bellos. Pero el que se los considere como una obra del arte basta ya para tener que confesar que uno refiere su figura a algún propósito y a un fin determinado. De ahí que tampoco haya una complacencia inmediata en su contemplación. Por el contrario, una flor, una tulipa, por ejemplo, es tenida por bella, porque encontramos en la percepción que de ella tenemos una cierta conformidad a fin, que, así como la juzgamos, no es referida a fin alguno.

61

absolutamente (sin ulterior propósito) de un cierto modo. En cambio, como necesidad que es concebida en un juicio estético, sólo podrá llamársela *ejemplar*, es decir, [trátase de] la necesidad del asentimiento *de todos* a un ¡juicio que es considerado como ejemplo de una regla universal que no puede ser aducida. Puesto que un juicio estético no es objetivo ni es un juicio de conocimiento, esta necesidad no puede ser derivada de conceptos determinados y no es por eso apodíctica. Mucho menos puede inferírsela a partir de la universalidad de la experiencia (de una inexceptuada unanimidad de los juicios sobre la belleza de un cierto objeto). Pues no se trata sólo de que la experiencia difícilmente pueda aportar suficientes pruebas para ello: es que sobre juicios empíricos no puede fundarse un concepto de la necesidad de estos juicios.

#### § 19. LA NECESIDAD SUBJETIVA QUE ATRIBUIMOS AL JUICIO DE GUSTO ES CONDICIONADA

El juicio de gusto exige de cada cual asentimiento; y quien declara a algo bello quiere que cada uno *deba* dar su aprobación al objeto allí presente y llamarlo igualmente bello. El *deber*<sup>132</sup> en el juicio estético es expresado, aun según todos los ¡datos requeridos para el enjuiciamiento, únicamente de manera condicionada. Se aspira<sup>133</sup> al asentimiento de cada uno de los otros, porque para ello se tiene un fundamento que es a todos común; y con su asentimiento se podría contar también si sólo se pudiese estar seguro siempre de que ¡el caso fuese correctamente subsumido bajo ese fundamento como regla del asentimiento.

#### § 20. LA CONDICIÓN DE LA NECESIDAD A QUE ASPIRA UN JUICIO DE GUSTO ES LA IDEA DE UN SENTIDO COMÚN

Si los juicios de gusto (al igual que los juicios de conocimiento) tuviesen un principio objetivo determinado, quien los emitiese de acuerdo a éste pretendería que su juicio tuviese necesidad incondicionada. Si carecieran de todo principio como los del mero gusto de los sentidos, no se llegaría a concebir siquiera [que tuviesen] necesidad alguna. Deben tener, por consiguiente, un principio subjetivo que determine, solo por sentimiento y no por concepto, y sin embargo, con validez universal, lo que plazca o displazca. Pero un tal principio sólo podría ser considerado como un *sentido común*<sup>134</sup>, que es esencialmente diferente del entendimiento co-

mún<sup>135</sup>, al que hasta ahora se llama también sentido común (*sensus communis*); este último, en efecto, no juzga según sentimiento, sino siempre según conceptos, si bien comúnmente sólo como principios oscuramente representados.

¡ Así, pues, sólo bajo el supuesto de que haya un sentido común (por tal no entendemos, empero, un sentido externo, sino el efecto [que proviene] del libre juego de ¡ nuestras fuerzas cognoscitivas), sólo bajo la suposición, digo, de un tal sentido común, puede ser emitido el juicio de gusto.

64

65

#### § 21. DE SI SE PUEDE SUPONER CON FUNDAMENTO UN SENTIDO COMÚN

Los conocimientos y juicios, junto a la convicción<sup>136</sup> que los acompaña, deben poder ser comunicados universalmente, pues de otro modo no les correspondería ninguna concordancia con el objeto; serían en su conjunto, un simple juego subjetivo de las fuerzas representacionales, exactamente como quiere el escepticismo. Mas si los conocimientos han de poder ser comunicados, también entonces el estado del ánimo, es decir, el temple<sup>137</sup> de las fuerzas de conocimiento con vistas a un conocimiento en general, y precisamente esa proporción que conviene a una representación (por la que nos es dado un objeto), a fin de hacer de ello un conocimiento, debe poder comunicarse universalmente; sin esta proporción, en cuanto condición subjetiva del conocer<sup>138</sup>, no podría surgir como efecto el conocimiento. Y esto ocurre efectivamente toda vez que un objeto dado pone en actividad, por medio de los sentidos, a la imaginación para la composición de lo múltiple, y a la vez ésta al entendimiento para la unidad de eso múltiple<sup>139</sup> en conceptos. ¡ Mas este temple de las fuerzas cognoscitivas tiene, según la diversidad de los objetos que son dados, una ¡ proporción diversa. Con todo, debe haber una en que esta relación interna con vistas a la vivificación (de una [fuerza] por la otra) sea la más propicia para ambas fuerzas del ánimo con propósito de conocimiento (de objetos dados) en general, y este temple no puede ser determinado más que por el sentimiento (y no según conceptos). Y puesto que este mismo temple debe poder ser universalmente comunicado y, por consiguiente, también el sentimiento del mismo (a propósito de una representación dada), y que la universal comunicabilidad de un sentimiento supone un sentido común, éste podrá ser admitido entonces con razón y, ciertamente, sin hacer pie en este caso sobre observaciones psicológicas, sino como la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento, que debe<sup>140</sup>

65

66

ser supuesta en toda lógica y en todo principio de conocimiento que no sea escéptico.

§ 22. LA NECESIDAD DEL ASENTIMIENTO UNIVERSAL QUE ES CONCEBIDO EN UN JUICIO DE GUSTO ES UNA NECESIDAD SUBJETIVA, QUE ES REPRESENTADA COMO OBJETIVA BAJO LA SUPOSICIÓN DE UN SENTIDO COMÚN

67 - 66

En todos los juicios a través de los que declaramos a algo bello, no permitimos a nadie ser de otra opinión; ¡ y sin embargo, no fundamos nuestro juicio en conceptos, sino sólo en nuestro sentimiento, que ponemos por fundamento, pues, no como un sentimiento privado, sino como uno común. Pues bien: este sentido común no puede ser fundado a tal efecto en la experiencia, pues él quiere autorizar juicios que contengan un deber: no dice que cada cual *vaya* a estar de acuerdo con nuestro juicio, sino que *debe* concordar con él. El sentido común, de cuyo juicio doy yo aquí mi juicio de gusto como ejemplo, y por lo cual le concedo validez *ejemplar*, es, por tanto, una mera norma ideal, bajo cuya suposición podría con derecho convertir en regla para todos un juicio que concordara con ella y [también] la complacencia en un objeto que ese juicio exprese; y es que el principio, aunque es sólo subjetivo y se lo asume, empero, como subjetivo-universal (una idea necesaria para cada cual), podría, en lo que toca a la unanimidad de diferentes [sujetos] que juzgan, exigir asentimiento universal, al igual que un [principio] objetivo, a condición de que se estuviese seguro de haber hecho una correcta subsunción.

68 - 67

Esta norma indeterminada de un sentido común es efectivamente supuesta por nosotros; lo prueba nuestra pretensión de emitir juicios de gusto. Pero ¿hay de hecho un tal sentido común como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia, o es que un principio de la razón aun más alto nos impone sólo como ¡ el principio regulativo el producir en nosotros ante todo un sentido común con vistas a fines más elevados? ¿Es, entonces, el gusto una facultad originaria y natural o sólo la idea de una por adquirir aún y artificial<sup>141</sup>, de modo que un juicio de gusto, con su presunción de un asentimiento universal, sería de hecho sólo una exigencia de la razón de producir una semejante unanimidad del modo de sentir<sup>142</sup>, y el deber, es decir, la necesidad objetiva de la confluencia del sentimiento de todos con el sentimiento particular de cada uno, significaría sólo la posibilidad de llegar a ser concordantes en ello, y el juicio de gusto no ofrecería más que un ejemplo de aplicación de

este principio? Ello no queremos ni podemos investigarlo aquí todavía, sino que sólo nos proponemos ahora resolver la facultad del gusto en sus elementos y unificar éstos, por último, en la idea de un sentido común.

### Definición de lo bello deducida del cuarto momento

*Bello* es lo que es conocido<sup>143</sup> sin concepto como objeto de una complacencia necesaria.

### Observación general sobre la primera sección de la analítica<sup>144</sup>

Al extraer el resultado de los análisis precedentes, se encuentra que todo desemboca en el concepto del gusto; que éste es una facultad para juzgar a un objeto en referencia a la *libre conformidad* a ley de la imaginación. Pues bien, si en el juicio de gusto se debe considerar a la imaginación en su libertad, se le supondrá, primeramente, no reproductiva, como si estuviese sometida a las leyes de la asociación, sino productiva y activa por sí misma<sup>145</sup> (como autora de formas arbitrarias de intuiciones posibles); y si bien ciertamente está ligada, en la aprehensión<sup>146</sup> de un objeto dado de los sentidos, a una determinada forma de este objeto, y carece en ese alcance de un libre juego (como [el que tiene] en la poesía), de todos modos puede concebirse que el objeto le puede proporcionar una tal forma que contenga una composición de lo múltiple como la que proyectaría<sup>147</sup> la imaginación si fuese dejada a su libertad, en acuerdo con la *conformidad a ley* del entendimiento en general. Sólo que es contradictorio que la *imaginación* sea *libre* y, no obstante, *por sí misma conforme a ley*, es decir, que conlleve una autonomía. Únicamente el entendimiento da la ley. Pero cuando la imaginación es forzada a proceder según una ley determinada, lo que el producto deba ser, en su forma, es determinado por conceptos; mas entonces la complacencia, como se mostró arriba, no concierne ya a lo bello, sino a lo bueno (de la perfección y, en todo caso, meramente de la perfección formal), y el juicio no es un juicio mediante gusto. Por lo tanto, únicamente una conformidad a ley sin ley y un acuerdo subjetivo de la imaginación con el entendimiento, sin acuerdo objetivo, cuando la representación es referida a un concepto determinado de un objeto, podrán ser compatibles con la libre conformidad a ley del entendimiento (que también fue denominada conformidad a fin sin fin) y con la peculiaridad de un juicio de gusto.

69 - 68

¡ ¡ Ahora bien, las figuras geométricas regulares, un círculo, un cuadrado, un cubo, etc., son comúnmente aducidas por críticos del gusto como los ejemplos más simples e indubitables de la belleza; y sin embargo se las llama regulares precisamente porque no se las puede representar sino de manera que se las considere como simples presentaciones de un concepto determinado, que le prescribe a esa figura la regla (la única según la cual ella es posible). Una cosa de ambas debe ser, por tanto, errónea: o bien aquel juicio de los críticos, que les atribuye belleza a figuras pensadas, o bien el nuestro, que halla necesaria para la belleza una conformidad a fin sin concepto.

Nadie va a aceptar fácilmente que se necesita ser hombre de gusto para hallar más complacencia en una figura circular que en un contorno garabateado, más en un cuadrilátero de lados y ángulos iguales que en uno oblicuo de lados desiguales y, por así decir, deforme; pues para ello es pertinente sólo el común entendimiento y para nada el gusto. Donde quiera que se perciba un propósito, por ejemplo, de juzgar el tamaño de un lugar o hacer aprehensible<sup>148</sup> en una división la relación de las partes entre sí y con el todo, se necesitan figuras regulares y, desde luego las de la especie más simple; y la complacencia no descansa inmediatamente en la visión de la figura, sino en la utilidad de ésta para cualquier propósito posible. Displace una pieza cuyos muros hagan ángulos oblicuos, un jardín de parecido aspecto e incluso toda violación de la simetría tanto en la figura de los animales (el ser tuertos, por ejemplo) así como de los edificios o de los macizos florales, porque es contrario a fin<sup>149</sup>, no sólo prácticamente con vistas a un uso determinado de estas cosas, sino también para el enjuiciamiento desde todo punto de vista posible; y no es ¡ éste el caso del juicio de gusto, que cuando es puro, ¡ inmediatamente enlaza complacencia o displacencia, sin consideración del uso o de un fin, a la mera *contemplación* del objeto.

La regularidad que conduce al concepto de un objeto es sin duda la condición indispensable (*conditio sine qua non*) para aprehender al objeto en una representación única y determinar lo múltiple en la forma de éste. Esta determinación es un fin desde el punto de vista del conocimiento; y en referencia a éste también está ligada siempre con complacencia (que acompaña a la realización de todo propósito, aunque sea simplemente problemático). Pero entonces se trata sólo de la aprobación que damos a la solución que satisface un problema y no de un entretenimiento libre e indeterminadamente conforme a fin de las fuerzas del ánimo con lo que llamamos bello,

71

70

y donde el entendimiento está al servicio de la imaginación y no ésta al servicio de aquél.

En una cosa que sólo es posible por un propósito<sup>150</sup>, un edificio, un animal incluso, la regularidad que consiste en la simetría debe expresar la unidad de la intuición que acompaña al concepto del fin y pertenece también al conocimiento. Pero ahí donde sólo se trata de mantener un libre juego de las fuerzas representacionales (aunque bajo la condición de que el entendimiento no sufra impedimento alguno), en jardines de recreo, decoración de recámaras, en toda suerte de muebles de buen gusto y cosas semejantes, una regularidad que se anuncie compulsiva se evitará en la medida de lo posible; de ahí que el gusto inglés en los jardines, el gusto barroco en los amoblados, prefieran impulsar la libertad de la imaginación hasta rayar en lo grotesco y en este apartamiento de toda compulsión de la regla cifren precisamente ¡ el caso en que el gusto puede mostrar su perfección máxima en proyectos de la imaginación.

72

¡ Todo lo rígido-regular (que se aproxima a la regularidad matemática) conlleva en sí algo contrario a gusto<sup>151</sup>: es que no brinda *ningún* entretenimiento *prolongado* con su contemplación, sino que aburre, en la medida en que no tenga expresamente por propósito el conocimiento o un fin práctico determinado. Opuestamente, aquello con lo cual la imaginación puede jugar sin haberlo buscado y en conformidad a fin nos es siempre nuevo sin que nos hastiemos de su visión. En su descripción de Sumatra, observa Marsden<sup>152</sup> que las bellezas libres de la naturaleza circundan allí por doquier al espectador y dejan de tener, por eso, mayor encanto para éste; y que, por el contrario, tuvo mucho atractivo para él toparse en medio de un bosque con un campo de pimienta, donde los rodrigones por los que trepa esta planta forman entre ellos avenidas paralelas; de ahí concluye que la belleza salvaje, desprovista de regla<sup>153</sup> en apariencia, sólo le place como variación al que se ha hartado de ver la belleza regular. Sin embargo, podría él hacer la prueba de permanecer un día en su campo de pimienta, para darse cuenta de que cuando el entendimiento se ha puesto, en virtud de la regularidad, en el temple favorable al orden que él exige por doquier, no le entretiene más el objeto, sino que, antes bien, le impone una molesta compulsión a la imaginación; en tanto que, al contrario, aquella naturaleza, pródiga en variedades hasta la exuberancia, que no está sometida a compulsión alguna de reglas artificiales, puede darle constante alimento a su gusto.— Aun el canto de las aves, que no podemos sujetar a ninguna regla musical, parece contener más libertad y, por eso, más para el gusto que un canto humano que ¡ es llevado según todas las reglas del arte musical, porque se había

71

73

uno mucho antes de este último, cuando es repetido l a menudo y por largo tiempo. Sólo que presumiblemente confundimos aquí nuestra simpatía por la graciosa alegría de un pequeño y querido animalillo con la belleza de su canto, que cuando es imitado con toda exactitud por el hombre (como ocurre a veces con las notas del ruiseñor), nos parece a nuestro oído enteramente insípido.

Resta aún por distinguir objetos bellos de bellos aspectos<sup>154</sup> de los objetos (que, a causa de la lejanía, a menudo ya no pueden ser reconocidos nítidamente). En los últimos parece el gusto residir menos en lo que la imaginación *aprehende* en este campo, que en aquello para lo cual ésta halla ocasión, por tal medio, de *poetizar*<sup>155</sup>; es decir, en las fantasías propiamente dichas con que se entretiene el ánimo al ser continuamente excitado por la variedad con que los ojos topan; ocurre así, por ejemplo, en la visión de las figuras cambiantes del fuego en la chimenea o de los escarceos de un arroyo, que no son bellezas, pero tienen un atractivo para la imaginación, porque alimentan su juego libre.

## II LIBRO SEGUNDO ANALITICA DE LO SUBLIME

### § 23. PASO DE LA FACULTAD DE ENJUICIAMIENTO DE LO BELLO A LA DE LO SUBLIME

Coinciden lo bello y lo sublime en que ambos placen por sí mismos. Y luego, en que ambos no presuponen un juicio de los sentidos ni uno lógico-determinante, sino un juicio de reflexión: por consiguiente, la complacencia no depende de una sensación, como la de lo agradable, ni de un concepto determinado, como la complacencia en lo bueno; con todo, se la refiere a conceptos, aunque sea indeterminado a cuáles, y, por tanto, ella está ligada a la mera presentación o a su facultad, a través de lo cual la facultad de la presentación o imaginación, es considerada, a propósito de una intuición dada, en acuerdo con la facultad de los conceptos del entendimiento o de la razón, para beneficio de ésta. De ahí que ambos juicios sean singulares y, sin embargo, juicios que se pronuncian como universalmente válidos en vista de cada sujeto, si bien sólo apelan al sentimiento de placer y no a un conocimiento del objeto.

! Pero hay también importantes diferencias entre ambos que saltan a la vista. Lo bello de la naturaleza<sup>1</sup> atañe a la forma del objeto, que consiste en la limitación<sup>2</sup>; lo sublime, por el contrario,

también se hallará en un objeto desprovisto de forma, en la medida que es representada la *ilimitación*<sup>3</sup> en él o bien a causa de él, añadiéndosele, empero, el pensamiento de su totalidad; de manera que lo bello parece ser tomado por la presentación de un concepto indeterminado del entendimiento y lo sublime, en cambio, de un parecido concepto de la razón. Por lo tanto, allá está enlazada la complacencia a la representación de la *cualidad*, aquí a la de la *cantidad*. También según el modo esta última complacencia es muy diferente de la primera, pues ésta (lo bello)<sup>4</sup> conlleva directamente un sentimiento de promoción de la vida y es aunable, por eso, con atractivos y con una imaginación lúdica, y en cambio aquélla (el sentimiento de lo sublime)<sup>5</sup> es un placer que sólo surge indirectamente, a saber, de modo tal que es generado por el sentimiento de un momentáneo impedimento de las fuerzas vitales y de una tanto más fuerte efusión de éstas inmediatamente consecutiva; por tanto, no parece ser, como emoción, un juego, sino seriedad en el quehacer de la imaginación. De ahí que tampoco sea conciliable con atractivos; y desde que el ánimo no es sólo atraído por el objeto, sino alternativamente, una y otra vez repelido también, la complacencia en lo sublime contiene ¡menos un placer positivo que una admiración o respeto, esto es, algo que merece ser denominado placer negativo.

76 - 75

Pero la diferencia interna más importante de lo sublime respecto de lo bello es acaso ésta: que cuando, como corresponde, tomamos ante todo en consideración lo sublime en objetos naturales (lo sublime del arte está, por cierto, limitado siempre a las condiciones de la concordancia con la naturaleza), la belleza natural (la independiente<sup>6</sup>) conlleva en sí una conformidad a fin en su forma, a través de la cual el objeto parece, por decirlo así, predestinado para nuestra facultad de juzgar y constituye en sí, de ese modo, un objeto de la complacencia; en lugar de ello, lo que despierta en nosotros, sin raciocinar sutilmente, sólo en la aprehensión, el sentimiento de lo sublime, podrá aparecer ciertamente contrario a fin en su forma para nuestra facultad de juzgar, no conforme a nuestra facultad de presentación y, por decir así, violentador de la imaginación, aunque sólo para ser juzgado como algo tanto más sublime.

Desde aquí se ve de inmediato que nos expresamos de una manera absolutamente incorrecta cuando llamamos sublime a cualquier *objeto de la naturaleza*, si bien podemos llamar bellos muy correctamente a muchos de éstos; pues ¿cómo puede ser designado con una expresión aprobatoria aquello que en sí es aprehendido como contrario a fin? No podemos decir sino que el objeto es apto para la presentación de una sublimidad que puede ser hallada en el

76

ánimo; pues ¡ lo auténticamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible, sino que sólo atañe a ideas de la razón; las cuales, si bien no es posible ninguna presentación que les sea conforme son incitadas<sup>7</sup> y convocadas al ánimo precisamente por esta inconformidad que se deja presentar sensiblemente. Así es como el vasto océano, enfurecido por las tempestades, no puede ser llamado sublime. Su vista es atroz; y se debe haber saturado ya el ánimo con muchas ideas si ha de ser atemperado por una intuición semejante para un sentimiento que sea, él mismo, sublime, en la medida en que el ánimo es atraído para abandonar la sensibilidad y ocuparse de ideas que contengan una más elevada conformidad a fin.

La belleza natural<sup>8</sup> independiente nos descubre una técnica de la naturaleza que la hace representable como un sistema según leyes, cuyo principio no hallamos en nuestra entera facultad del entendimiento, a saber, como el de una conformidad a fin que es respectiva<sup>9</sup> del uso de la facultad de juzgar en referencia a los fenómenos, de manera que éstos tienen que ser juzgados no sólo como pertenecientes a la naturaleza en su mecanismo desprovisto de finalidad, sino también como pertenecientes a la analogía con<sup>10</sup> el arte. Aquélla amplía, pues, efectivamente, no nuestro conocimiento de los objetos naturales, pero sí nuestro concepto de la naturaleza, a saber, desde el simple mecanismo al concepto<sup>11</sup> de aquélla misma como arte: lo que invita ¡ a hondas indagaciones sobre la posibilidad de una tal forma. Mas en lo que ¡ acostumbramos a llamar en ella sublime, nada hay que conduzca a principios objetivos particulares y a formas de la naturaleza en conformidad con ellos; tanto que, las más de las veces, [la naturaleza] despierta las ideas de lo sublime más bien por su caos o por su desorden y devastación más salvajes, cuando sólo se puede ver magnitud y poderío<sup>12</sup>. De ahí vemos que el concepto de lo sublime de la naturaleza no es de lejos tan importante y rico en consecuencias como el de lo bello en la naturaleza y que no indica absolutamente nada conforme a fin en la naturaleza misma, sino sólo en el uso posible de sus intuiciones para hacer susceptible<sup>13</sup> de ser sentida en nosotros mismos una conformidad enteramente independiente de la naturaleza. Para lo bello de la naturaleza debemos buscar un fundamento fuera de nosotros; para lo sublime, en cambio, sólo en nosotros y en el modo de pensar que introduce sublimidad en la representación de la [naturaleza] observación preliminar muy necesaria, que separa completamente las ideas de lo sublime de la idea de una conformidad a fin de la *naturaleza* y hace de la teoría de [lo sublime] un apéndice del enjuiciamiento estético de la conformidad a

fin de la naturaleza, puesto que a través de ella no es representada ninguna forma particular en ésta, sino sólo es desarrollado un uso conforme a fin que la imaginación hace de su representación.

|| § 24. DE LA DIVISIÓN DE UNA INVESTIGACIÓN  
DEL SENTIMIENTO DE LO SUBLIME

79 - 78

En lo que atañe a la división de los momentos del enjuiciamiento estético de los objetos en referencia al sentimiento de lo sublime, la analítica podrá proseguir según el mismo principio que en la descomposición de los juicios de gusto. Pues en cuanto juicio de la facultad de juzgar estética reflexionante, tanto la complacencia en lo sublime como en lo bello tiene que ser, según la *cantidad*, universalmente válida, según la *cualidad*, sin interés, y según la *relación*, hacer representable una conformidad a fin subjetiva, y a ésta, según la *modalidad*, como necesaria. En esto, pues, no se apartará el método del empleado en la sección anterior, pero habría que tomar en cuenta que allá, donde el juicio estético concernía a la forma del objeto, empezamos por la investigación de la cualidad, y que aquí, en cambio, dada la informidad<sup>14</sup> que puede convenirle a aquello que llamamos sublime, empezamos en la cantidad como primer momento del juicio estético sobre lo sublime: la razón de lo cual se ve en el párrafo precedente.

Pero una división le es necesaria al análisis de lo sublime, de la que no requería el de lo bello; a saber, la división en lo *sublime matemático* y lo *sublime dinámico*.

|| En efecto, como el sentimiento de lo sublime trae consigo, en cuanto carácter suyo, un *movimiento* del ánimo ligado al enjuiciamiento del objeto, en lugar de lo cual el gusto por lo bello supone y conserva el ánimo en *tranquila* contemplación, y este movimiento debe ser juzgado, sin embargo, como conforme a fin subjetivamente (pues lo sublime place), él es referido, entonces, por la imaginación a la *facultad de conocimiento* o bien a la *facultad de desear*, mas en ambas referencias la conformidad a fin de la representación dada es juzgada sólo en vista de estas facultades (sin fin o interés); y entonces la primera, como temple matemático de la imaginación, la segunda, como temple dinámico de la misma le es atribuida al objeto y, por eso, éste es representado como sublime del doble modo mencionado<sup>15</sup>.

80 - 79

## A. De lo sublime matemático

### § 25. DEFINICIÓN NOMINAL DE LO SUBLIME<sup>16</sup>

Llamamos *sublime* a lo que es *absolutamente grande*<sup>17</sup>. Pero ser grande y ser una magnitud<sup>18</sup> son dos conceptos enteramente diferentes (*magnitudo* y *quantitas*). Asimismo, *decir sin más*<sup>19</sup> (*simpli-citer*) que algo es grande es completamente distinto a decir ¡! que es *grande absolutamente* (*absolute non comparative magnum*). Lo último es aquello *que es grande por sobre toda comparación*.— Ahora bien: ¿qué quiere decir la expresión de que algo sea grande o pequeño o mediano? No es un concepto puro del entendimiento lo que por ella es designado<sup>20</sup>; menos aún una intuición de los sentidos; y tanto menos un concepto de razón, pues aquella expresión no conlleva ningún principio del conocimiento. Tiene que ser, entonces, un concepto de la facultad de juzgar o derivar de un tal y tener por fundamento una conformidad a fin subjetiva de la representación en referencia a la facultad de juzgar. Que algo sea una magnitud (*quantum*) se puede conocer por la cosa misma sin ninguna comparación con otras; a saber, cuando la pluralidad de lo homogéneo constituye en conjunto algo uno. Para saber *cuán grande* es se requiere en toda ocasión de algo distinto, que sea también magnitud, como medida suya. Pero como en el enjuiciamiento de la magnitud no es cuestión meramente de pluralidad (número), sino también de la magnitud de la unidad (de la medida), y la magnitud de ésta siempre requiere a su vez de algo distinto como medida, con lo que pueda ser comparada, vemos así que toda determinación de magnitud de los fenómenos no podría en modo alguno proporcionar el concepto absoluto de una magnitud, sino en todo caso sólo un concepto comparativo<sup>21</sup>.

Ahora bien, cuando digo *sin más* que algo es grande, parece que no tengo en mente ninguna ¡ comparación, al menos con una medida objetiva, porque ¡ por esa medida no se determina cuán grande sea el objeto. Aun si la medida de la comparación es meramente subjetiva, no por ello el juicio tiene menos pretensión de asentimiento<sup>22</sup> universal; los juicios: el hombre es bello, y: el hombre es grande, no se limitan simplemente al sujeto que juzga, sino que demandan, al igual que los juicios teóricos, el asentimiento de todos.

Pero dado que en un juicio a través del cual algo es designado *sin más* como grande no se quiere decir simplemente que el objeto tenga una magnitud, sino que ésta le es atribuida, a la vez, con

81 - 80

82

81

preferencia antes que a muchos otros de la misma especie, aunque sin dar cuenta precisa de esta preferencia, en todo caso se pone en el fundamento de ése una medida que se supone poder ser admitida como exactamente la misma para cada cual, aunque, sin embargo, no sea utilizable para un enjuiciamiento lógico (matemáticamente determinado), sino para un enjuiciamiento estético de la magnitud, porque es una medida meramente subjetiva que está en el fundamento del juicio que reflexiona sobre la magnitud. Puede ser, por lo demás, empírico, como acaso el grandor medio de los hombres que nos son conocidos, de los animales de cierta especie, los árboles, casas, montañas, etc.; o una medida dada a priori, que por las carencias del sujeto que juzga es limitada a condiciones subjetivas de la presentación *in concreto*, como en lo práctico la proporción de una cierta virtud o de la libertad pública y la justicia en un país; o en lo teórico la proporción de la exactitud o inexactitud de una observación o medición hechas, etc.

83 - 82

Ahora bien; aquí es digno de notar que, aun cuando no tenemos ningún interés en el objeto, es decir, nos es indiferente la existencia del mismo, su mera magnitud, aunque él sea considerado como carente de forma, puede comportar una complacencia que sea universalmente comunicable y contenga, por consiguiente, la conciencia de una conformidad a fin subjetiva en el uso de nuestras facultades de conocimiento; mas no acaso una complacencia en el objeto, como a propósito de lo bello (porque el objeto puede ser carente de forma), donde la facultad de juzgar reflexionante se encuentra acordada en conformidad a fin con respecto al conocimiento general, sino en la ampliación<sup>23</sup> de la imaginación en sí misma.

Cuando (bajo la limitación arriba mencionada) decimos sin más de un objeto que es grande, no es éste un juicio matemáticamente determinante, sino un mero juicio de reflexión sobre la representación de aquel objeto, que es subjetivamente conforme a fin para un cierto uso de nuestras fuerzas cognoscitivas en la estimación<sup>24</sup> de la magnitud; y entonces enlazamos siempre con la representación una especie de respeto, así como [ligamos] un desprecio con lo que denominamos sin más pequeño. Por lo demás, el enjuiciamiento de las cosas como grandes o pequeñas va dirigido a todo, inclusive a todas las cualidades de ellas; de ahí que llamemos a la belleza misma grande o pequeña; la razón de lo cual ha de buscarse en que, sea lo que fuere lo que podamos, conforme a la prescripción de la facultad de juzgar, presentar en la intuición (y, por tanto, representar estéticamente), ello es en su conjunto fenómeno y, con eso, también un quantum.

84 - 83

Mas cuando llamamos a algo no sólo grande, sino absolutamen-

te grande, grande en absoluto, grande en todo respecto (por sobre toda comparación), es decir, sublime, al punto se observa que no permitimos buscar para ello ninguna medida adecuada<sup>25</sup> fuera de él, sino solamente en él. Es una magnitud que es igual sólo a sí misma. De aquí se sigue, pues, que lo sublime no haya de ser buscado en las cosas de la naturaleza, sino únicamente en nuestras ideas; mas en cuáles resida, debe ser reservado para la deducción<sup>26</sup>.

La explicación anterior puede ser expresada también así: *sublime es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño*. Fácilmente se ve aquí que nada puede ser dado en la naturaleza, por muy grande que lo juzguemos, que, considerado bajo otra relación, no pueda ser degradado<sup>27</sup> hasta lo infinitamente pequeño; y que a la inversa, no haya nada tan pequeño que no pudiera ser ampliado hasta el grandor de un mundo para nuestra imaginación en comparación con medidas aun más pequeñas. Los telescopios nos han puesto a disposición rico material para hacer la primera observación; los microscopios, para la segunda. Nada, pues, que pueda ser objeto de los sentidos, ha de ser llamado sublime, considerado en este plano. Pero precisamente porque en nuestra imaginación reside una tendencia<sup>28</sup> a la progresión hacia lo infinito, y en nuestra razón, una pretensión de absoluta totalidad como idea real, esa misma inadecuación<sup>29</sup> de nuestra facultad de estimación de magnitudes de las cosas del mundo sensorial para esta idea es lo que despierta el sentimiento de una facultad suprasensible en nosotros; y es el uso que de modo natural hace la facultad de juzgar de ciertos objetos en pro del último (sentimiento) y no, en cambio, el objeto de los sentidos, lo que es absolutamente grande, y ante él, todo otro uso es pequeño. Por lo tanto, ha de ser llamado sublime el temple del ánimo debido a una cierta representación que da que hacer a la facultad de juzgar reflexionante, y no el objeto.

Podemos pues, agregar a las fórmulas anteriores de la definición de lo sublime todavía ésta: *sublime es aquello cuyo solo pensamiento da prueba de una facultad del ánimo que excede toda medida de los sentidos*.

#### § 26. DE LA ESTIMACIÓN DE MAGNITUDES DE LAS COSAS NATURALES QUE ES REQUERIBLE PARA LA IDEA DE LO SUBLIME

La estimación de magnitudes por conceptos numéricos (o sus signos en el álgebra) es matemática, pero aquella [que se hace] en la mera intuición (según la medición a ojo) es estética. Ahora, es cierto que podemos obtener conceptos determinados de *cuán gran-*

de es algo sólo a través de números (en toda caso, de aproximaciones por series numéricas que progresan al infinito), cuya unidad es la medida; y, en tal alcance, toda estimación lógica de magnitudes es matemática. Pero como se tiene que asumir como conocido la magnitud de la medida, entonces, si ella debiera ser a su vez estimada únicamente a través de números —cuya unidad tendría que ser otra medida— y, por tanto, matemáticamente, nunca podríamos tener una primera medida o una medida fundamental y, con ello, tampoco el concepto determinado de una magnitud dada. Por lo tanto, la estimación de la magnitud de la medida fundamental tiene que consistir simplemente en que se la pueda aprehender de modo inmediato en una intuición, y usarla, mediante imaginación, para la presentación de conceptos numéricos; es decir que toda estimación de magnitudes de los objetos de la naturaleza es en última instancia estética (o sea, determinada subjetiva y no objetivamente).

Ahora bien, sin duda que no hay para la estimación matemática de magnitudes un máximamente grande<sup>30</sup> (pues la capacidad de los números va al infinito); pero para la estimación estética de magnitudes hay, en todo caso, un máximamente grande; y digo de éste que, cuando es juzgado como medida absoluta, por sobre la cual nada más grande es posible subjetivamente (para el sujeto que juzga), implica la idea de lo sublime y suscita esa emoción que ninguna estimación matemática de las magnitudes por medio de números puede efectuar (a no ser que esa medida fundamental estética sea mantenida viva en la imaginación); porque la última presenta sólo la magnitud relativa por comparación con otras de la misma especie, y la primera, en cambio, la magnitud en absoluto, en la medida que pueda el ánimo captarla<sup>31</sup> en una intuición.

87

86

Para coger intuitivamente un *quantum* en la imaginación a fin de poder usarlo para medición o, como unidad, para la estimación de magnitudes por números, se requieren dos actos de esta facultad: *aprehensión* (*apprehensio*) y *comprehensión*<sup>32</sup> (*comprehensio aethetica*). Con la aprehensión no hay apuro, pues se puede ir con ella al infinito; pero la *comprehensión* se hace cada vez más difícil mientras más avanza la aprehensión, y pronto arriba a su máximo, o sea, a la medida fundamental estéticamente más grande de la estimación de magnitudes. Pues cuando la aprehensión ha llegado tan lejos que las representaciones parciales de la intuición de los sentidos primariamente aprehendidas empiezan a extinguirse en la imaginación, en tanto que ésta avanza a la aprehensión de otras más, pierde ella tanto por su parte, como, por la otra, gana, y en la

comprensión hay un máximamente grande que ella no puede ya remontar.

De aquí puede apreciarse lo que observa Savary<sup>33</sup> en sus *Cartas de Egipto*: que no se debe acercarse uno mucho a las pirámides, como tampoco ¡ estar muy alejado de ellas, para ser cogido por la emoción total de su magnitud. Pues si es lo último, las partes que son aprehendidas (sus piedras superpuestas) son representadas sólo oscuramente y su representación no hace ningún efecto en el juicio estético del sujeto. Y si es lo primero, necesita el ojo algún tiempo para completar la aprehensión desde la base hasta la cima; en esta [operación], sin embargo, las primeras se extinguen antes de que la imaginación haya acogido las últimas, y la comprensión no es íntegra jamás.— Exactamente lo mismo puede bastar para explicar el estupor o esa especie de perplejidad que, como se cuenta, asalta al espectador que por primera vez entra a la iglesia de San Pedro en Roma. En efecto, hay aquí un sentimiento de inadecuación de su imaginación para presentar la idea<sup>34</sup> de un todo; en esto alcanza la imaginación su máximum y, en el afán por ampliarlo, vuelve a sumirse en sí misma, siendo transportada por ello, sin embargo, a una complacencia emotiva.

No voy a exponer nada aún acerca del fundamento de esta complacencia, que está ligada a una representación de la que menos debiera esperársela, la cual justamente nos hace notar en la estimación de magnitudes la inadecuación y, por consecuencia, la inconformidad a fin subjetiva de la representación para la facultad de juzgar; mas adviértase que, si el juicio estético ¡ debe ser *puro* (no mezclado con ninguno teleológico) en cuanto juicio de razón) y ha de darse de él un ejemplo plenamente ajustado a la crítica de la facultad de juzgar estética, se tiene que enseñar lo sublime no en productos del arte (por ejemplo, edificios, columnas, etc.), donde un fin humano determina tanto la forma como la magnitud, ni en cosas naturales cuyo concepto conlleve ya un fin determinado (por ejemplo, animales de destinación natural conocida), sino en la naturaleza bruta (y en ésta, aún, sólo en la medida en que no conlleve ningún atractivo ni emoción debida a un peligro efectivo), meramente en cuanto contiene magnitud. Pues en esta especie de representación no encierra la naturaleza nada que fuera portentoso (ni algo espléndido u horrendo); la magnitud que es aprehendida puede haber recrecido cuanto se quiera, siempre que pueda ser comprendida en un todo por la imaginación. *Monstruoso*<sup>35</sup> es un objeto cuando por su tamaño aniquila el fin que constituye a su concepto. En cambio, se denomina *colosal*<sup>36</sup> a la mera presentación de un concepto, que es casi demasiado grande para cualquier

representación (que linda con lo relativamente portentoso); es que el fin de la presentación de un concepto es dificultado por el hecho de ser la intuición del objeto casi demasiado grande para nuestra facultad de aprehensión.— Pero un juicio puro sobre lo sublime no debe tener fin alguno del objeto por i fundamento de determinación si ha de ser estético y no estar i mezclado con algún juicio del entendimiento o de la razón.

90

89

\* \* \*

Debido a que todo lo que tiene que placer sin interés a la facultad de juzgar meramente reflexionante tiene que comportar en su representación una conformidad a fin subjetiva y, en cuanto tal, universalmente válida, y sin embargo no hay aquí ninguna conformidad a fin de la forma del objeto (como en lo bello) en el fundamento del acto de juzgar<sup>37</sup>, surge la pregunta: ¿cuál es esta conformidad a fin subjetiva? ¿Y por qué medio es prescrita como norma, a objeto de entregar un fundamento para la complacencia universalmente válida en la mera estimación de magnitudes, y ciertamente en aquélla que ha sido impulsada aun hasta la inadecuación de nuestra potencia<sup>38</sup> de la imaginación en la presentación del concepto de una magnitud?

La imaginación progresa en la comprensión<sup>39</sup> que es requerible para la representación de la magnitud, por sí misma, sin que nada le sea impositivo, hacia el infinito; mas el entendimiento la guía mediante conceptos numéricos, a los cuales debe dar ella el esquema; y en este proceder, en cuanto pertenece a la estimación lógica de magnitudes, hay por cierto algo objetivamente conforme a fin según el concepto de un fin (como ocurre con toda medición), pero nada que para la facultad de juzgar estética fuere conforme a fin y placiente. Tampoco hay en esta conformidad a fin i intencional nada que urgiese a impulsar la magnitud i de la medida —y, con ello, de la *comprehensión* de lo mucho<sup>40</sup> en una intuición— hasta el límite de la potencia de la imaginación y tan lejos como pueda alcanzar ésta en [sus] presentaciones. Pues en la estimación de magnitudes [que hace] el entendimiento (la aritmética) se llega igualmente lejos si se lleva la comprensión de las unidades hasta el número 10 (en la decádica) que si sólo hasta 4 (en la tetráctica), y, en cambio, se lleva a cabo la ulterior generación de magnitudes en el componer, o, si el *quantum* está dado en la intuición, en el aprehender, de manera meramente progresiva (no comprensiva) según un principio de progresión adoptado. En esta estimación

91

90

matemática de magnitudes se sirve y satisface igualmente bien al entendimiento si la imaginación elige como unidad una magnitud que puede captarse de un vistazo, por ejemplo, un pie o una vara, que si escoge una milla alemana o todavía un diámetro terrestre, cuya aprehensión es ciertamente posible, aunque no su comprensión en una intuición de la imaginación (no a través de la *comprehensio aesthetica*, si bien [es] perfectamente [posible] por *comprehensio logica* en un concepto numérico). En ambos casos, la estimación lógica de magnitudes avanza sin impedimento al infinito.

Ahora bien, el ánimo escucha en sí la voz de la razón que exige la totalidad y, por tanto, comprensión en una intuición, para todas las magnitudes dadas, inclusive aquellas que si bien jamás pueden ser enteramente aprehendidas, ¡son juzgadas, sin embargo, como enteramente dadas (en la representación sensible), y reclama *presentación* para todos los miembros de una serie numérica progresivamente creciente, y ni siquiera excluye lo infinito (espacio y tiempo transcurrido) de esta exigencia, sino que hace más bien inevitable el pensarlo (en el juicio de la razón común) como *dado enteramente* (según su totalidad).

Pero lo infinito es absolutamente (no sólo comparativamente) grande. Comparado con él todo lo demás (de la misma especie de magnitudes) es pequeño. Pero —y es esto lo más destacado— el poder siquiera pensarlo como *un todo* indica una potencia del ánimo que excede toda medida de los sentidos. En efecto, para ello se requeriría una comprensión que proporciona ya una medida como unidad, la cual tuviese una relación determinada, señalable en números, con lo infinito, y ello es imposible. No obstante, *para poder siquiera pensar* el infinito dado<sup>41</sup> sin contradicción se requiere de una facultad en el ánimo humano que sea ella misma suprasensible. Pues sólo a través de ella y de su idea de un *noumenon* que por sí no admite intuición alguna, pero que es puesta como substrato en el fundamento de la intuición del mundo<sup>42</sup> en cuanto mero fenómeno, llega a ser *enteramente* comprendido, en la estimación intelectual pura de magnitudes, el infinito del mundo ¡de los sentidos *bajo* un concepto, aunque en la estimación matemática no ¡pueda nunca ser pensado enteramente *a través de conceptos numéricos*. Aun una facultad que pueda pensar el infinito de la intuición suprasensible como dado (en su substrato inteligible) excede toda medida de la sensibilidad y es grande por sobre toda comparación, inclusive con la facultad de la estimación matemática; cierto es que no con propósito teórico, al efecto de la facultad de conocimiento, pero sí como ampliación del ánimo, que se siente

92

91

93

92

capaz de transgredir las lindes<sup>43</sup> de la sensibilidad con propósito distinto (el práctico).

Sublime es, pues, la naturaleza en aquellos de sus fenómenos cuya intuición conlleva la idea de su infinitud. Y esto último no puede ocurrir de otro modo que por la inadecuación aun del más grande esfuerzo de nuestra imaginación en la estimación de la magnitud de un objeto. Ahora bien, para la estimación de magnitudes matemática la imaginación está a la altura de cualquier objeto, porque los conceptos numéricos del entendimiento pueden, por progresión, conformar cada medida a cada una de las magnitudes dadas<sup>44</sup>. Tiene que ser, pues, la estimación de magnitudes *estética* aquella en que se siente el esfuerzo de comprensión que transgrede la facultad de la imaginación, para concebir la aprehensión progresiva en un todo de la intuición ¡ y donde al mismo tiempo se percibe la inadecuación de esta facultad —ilimitada ¡ en la progresión— para captar con el mínimo dispendio del entendimiento, una medida fundamental apta en la estimación de magnitudes y usarla para dicha estimación. Pues bien: la medida fundamental propiamente tal e inalterable de la naturaleza es el todo absoluto<sup>45</sup> o de ella misma, que en ella, como fenómeno, es infinitud comprendida<sup>46</sup>. Mas como esta medida fundamental es un concepto que se contradice a sí mismo (por causa de la imposibilidad de la totalidad absoluta de un *progressus* sin término), entonces esa magnitud de un objeto natural a que la imaginación infructuosamente aplica toda su potencia de comprensión debe llevar el concepto de naturaleza a un substrato suprasensible (que esté en el fundamento de ésta y, a la vez, de nuestra facultad de pensar), el cual es grande por sobre toda medida de los sentidos y, por eso, permite juzgar como *sublime*, no tanto al objeto, cuanto más bien al temple del ánimo en la estimación de éste.

94

93

De igual modo, pues, que la facultad de juzgar estética refiere, en el enjuiciamiento de lo bello, la imaginación en su libre juego al entendimiento, para concordar en general subjetivamente con los *conceptos* de éste (sin determinación de ellos), así se relaciona la misma facultad, en el enjuiciamiento de una cosa como sublime, con la *razón*, para concordar subjetivamente con sus *ideas* (indeterminado, cuáles), es decir, para suscitar ¡ un temple del ánimo que sea conforme y ¡ compatible con aquél que provocaría el influjo de ideas determinadas (prácticas) en el sentimiento.

95

94

A partir de esto se ve también que la verdadera sublimidad sólo tiene que ser buscada en el ánimo del que juzga, no en el objeto natural, cuyo enjuiciamiento da ocasión al temple del sujeto.— ¿Quién llamaría, en efecto, sublimes a las informes<sup>47</sup> masas mon-

tañosas, amontonadas unas sobre otras en salvaje desorden, con sus pirámides de hielo, o al lóbrego mar embravecido, etc.? Mas el ánimo se siente elevado en su propio enjuiciamiento cuando, al abandonarse, en la contemplación de aquellas cosas, sin consideración de su forma, a la imaginación —y a una razón que, si bien está ligada a ésa sin ningún fin determinado, la amplía simplemente—, halla, empero, que todo el poderío de la imaginación es inadecuado a las ideas de ésta.

Ejemplos de lo sublime matemático de la naturaleza en la mera intuición nos los proporcionan todos los casos en que no nos es dado tanto un concepto numérico más grande, cuanto más bien una gran unidad como medida (a efecto de abreviación de las series numéricas) para la imaginación. Un árbol que estimamos según altura de hombre da en todo caso una medida para la montaña; y si ésta fuese más o menos de una milla de alto, puede servir de unidad para el número que expresa el diámetro de la tierra, para hacer intuible a este último; el diámetro terrestre, para el sistema planetario que nos es conocido; éste, para el sistema de la Vía Láctea, y la multitud inmensurable<sup>48</sup> de tales sistemas galácticos bajo nombre de nebulosas, que presumiblemente constituyen entre sí, a su vez, un sistema semejante, no nos dejan esperar aquí límite alguno. Pues bien, en el enjuiciamiento estético de un todo de tal suerte inmensurable<sup>46bis</sup>, lo sublime no reside tanto en la magnitud del número como en el hecho que arribemos siempre a unidades cada vez más grandes en la progresión; a ello contribuye la división sistemática del universo<sup>49</sup>, que siempre nos representa todo lo grande en la naturaleza, a su vez, como pequeño, mas en sentido propio nos representa a nuestra imaginación, en toda su ilimitación, y con ella a la naturaleza, como desvaneciéndose ante las ideas de la razón cuando debe proveer una presentación que sea adecuada a éstas.

#### § 27. DE LA CUALIDAD DE LA COMPLACENCIA EN EL ENJUICIAMIENTO DE LO SUBLIME

*Respeto* es el sentimiento de la inadecuación de nuestra facultad para alcanzar una idea que es para nosotros ley. Ahora bien, la idea de la comprensión de cualquier fenómeno que pueda sernos dado en la intuición de un todo es una tal que nos es impuesta por una ley de la razón que no reconoce otra medida determinada, válida para todos e inalterable, que el todo absoluto. Pero nuestra imaginación, aun en su máximo esfuerzo<sup>50</sup> con vistas a la comprensión de un

96

95

97

96

objeto dado en un todo de la intuición (por tanto, para la presentación de una idea de la razón), que de ella se exige, prueba sus límites y su inadecuación, aunque también a la vez su destinación<sup>51</sup> para llevar a efecto la conformidad con aquella idea como con una ley. El sentimiento de lo sublime en la naturaleza es, pues, respeto hacia nuestra propia destinación, el cual mostramos a un objeto de la naturaleza a través de una cierta subrepción (sustitución de un respeto por el objeto en lugar del respeto hacia la idea de la humanidad en nuestro sujeto), lo que nos hace, por así decir, intuir la superioridad de la destinación racional de nuestras facultades de conocimiento por sobre la más grande potencia de la sensibilidad.

El sentimiento de lo sublime es, pues, un sentimiento de *displacer*, debido a la inadecuación de la imaginación en la estimación estética de magnitudes respecto de la estimación por la razón; y, es al mismo tiempo un *placer* despertado con tal ocasión precisamente por la concordancia de este juicio sobre la inadecuación de la más grande potencia sensible con ideas de la razón, en la medida en que el esfuerzo<sup>52</sup> dirigido hacia éstas es, empero, ley para nosotros. Es, en efecto, para nosotros ley (de la razón) y pertenece a nuestra destinación estimar todo lo que la naturaleza, en cuanto objeto de los sentidos, contiene de grande para nosotros, como pequeño en comparación ¡ con ideas de la razón; y lo que activa en nosotros el sentimiento de esta destinación suprasensible concuerda ¡ con esa ley. Ahora bien: el mayor esfuerzo de la imaginación en la presentación de la unidad para la estimación de magnitudes es una referencia a algo *absolutamente grande* y, por consiguiente, también una referencia a la ley de la razón de admitir a éste solo como medida suprema de las magnitudes. La percepción interna de la inadecuación de toda medida sensible para la estimación de magnitudes por la razón es, entonces, una concordancia con leyes de ésta y un *displacer*, que activa en nosotros el sentimiento de nuestra destinación suprasensible, según la cual es conforme a fin encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las ideas de la razón, y, por tanto, es *placer*.

El ánimo se siente *conmovido*<sup>53</sup> en la representación de lo sublime en la naturaleza, mientras en el juicio estético sobre lo bello de ésta está en *tranquila* contemplación. Este movimiento puede ser comparado (sobre todo en su inicio) con un sacudimiento, es decir, con una repulsa y una atracción rápidamente cambiantes hacia uno y el mismo objeto. Lo trascendente<sup>54</sup> para la imaginación (hasta el cual es impulsada ella en la aprehensión de la intuición) es, por así decir, un abismo donde teme aquélla perderse; mas para la idea de lo suprasensible no es trascendente producir un tal esfuerzo de la

98

97

imaginación, sino [que es] conforme a ley; por tanto, es atrayente a su vez, precisamente en la misma medida en que era repelente para la mera sensibilidad. Pero el juicio mismo permanece así siempre y solamente estético, porque sin tener en su fundamento un concepto determinado del objeto, representa simplemente como armónico el juego subjetivo de las fuerzas del ánimo (imaginación y entendimiento) aun a través de su contraste. Pues así como la imaginación y el *entendimiento* producen una conformidad a fin subjetiva de las fuerzas del ánimo en el enjuiciamiento de lo bello por su unanimidad, aquí la imaginación y la *razón* la producen por su antagonismo<sup>55</sup>; o sea, el sentimiento de que tenemos una razón pura independiente, o una facultad de estimación de magnitudes cuya preeminencia puede ser hecha intuible por nada más que la insuficiencia de aquella facultad que es incluso ilimitada en la presentación de las magnitudes (de objetos sensibles).

La medición de un espacio (como aprehensión) es a la vez su descripción y, por tanto, un movimiento objetivo en la imaginación y un *progressus*; la comprensión de la pluralidad en la unidad, no del pensamiento, sino de la intuición y, con ello, la comprensión de lo sucesivamente aprehendido en un instante es, por el contrario, un *regressus*, que inversamente suprime la condición temporal en el *progressus* de la imaginación y hace intuible el *ser simultáneo*<sup>56</sup>. Ella es, entonces (puesto que la sucesión temporal es una condición del sentido interno y de toda intuición, un movimiento subjetivo de la imaginación, por el cual hace violencia al sentido interno, violencia que tiene que ser tanto más notoria cuanto más grande es el *quantum* que la imaginación comprende en una intuición. El esfuerzo, pues, por recoger en una única intuición una medida para magnitudes cuya aprehensión requiere de tiempo considerable es un modo de representación que, considerado subjetivamente, es contrario a fin, pero que objetivamente considerado es exigible para la estimación de magnitudes y, por tanto, conforme a fin; y en ello, empero, precisamente esa misma violencia que le es hecha al sujeto por la imaginación es juzgada como conforme a fin *para toda la destinación* del ánimo.

La *cualidad* del sentimiento de lo sublime estriba en que es un sentimiento de displacer acerca de la facultad de juzgar estética relativamente a un objeto<sup>57</sup>, pero que al mismo tiempo es representada como conforme a fin; lo cual es posible por el hecho de que la propia impotencia<sup>58</sup> descubre la conciencia de una potencia ilimitada del mismo sujeto, y que el ánimo sólo puede juzgar estéticamente a esta potencia por dicha impotencia.

En la estimación lógica de magnitudes, la imposibilidad de lle-

gar nunca a la totalidad absoluta a través del *progressus* de la medición de las cosas del mundo sensible en el tiempo y el espacio —es decir, una imposibilidad de *pensar* lo infinito como meramente dado<sup>59</sup>, ¡ y no de *captarlo* sólo subjetivamente, esto es, como impotencia— fue reconocida como objetiva; porque ahí no se atiende al grado I de la comprensión en una intuición, en cuanto medida, sino que todo concierne a un concepto numérico. Pero en una estimación estética de magnitudes, el concepto numérico tiene que ser eliminado o alterado, y sólo la comprensión de la imaginación con vistas a la unidad de la medida (por tanto, evitando los conceptos de una ley y de generación sucesiva de los conceptos de magnitudes) es para ella conforme a fin.— Ahora bien, cuando una magnitud alcanza casi el extremo<sup>60</sup> de nuestra potencia de comprensión en una intuición, mientras que la imaginación es requerida por magnitudes numéricas (acerca de los cuales somos conscientes de nuestra potencia en tanto que ilimitada para la comprensión estética en una unidad más grande, nos sentimos, en nuestro ánimo, como encerrados estéticamente entre límites; sin embargo, el *displacer* es representado como conforme a fin en vista de la ampliación de la imaginación [que es] necesaria para conformarla con lo que es ilimitado en nuestra facultad de razón, o sea la idea del todo absoluto, y, así, es representada la inconformidad a fin de la potencia de la imaginación con respecto a ideas racionales y a su provocación. Precisamente por ello el mismo juicio estético deviene subjetivamente conforme a fin para la razón como fuente de las ideas, esto es, de una comprensión intelectual de tal [naturaleza que] para ella toda comprensión estética es pequeña; y ¡ el objeto es acogido como sublime con un placer que sólo por medio de un *displacer* es posible.

## I B. De lo sublime dinámico de la naturaleza

### § 28. DE LA NATURALEZA COMO PODER

*Poderío*<sup>61</sup> es una potencia que se sobrepone a grandes obstáculos. El mismo se denomina *prepotencia*<sup>62</sup> cuando también se sobrepone a la resistencia de aquello que ya tiene poderío. La naturaleza considerada en el juicio estético como poderío que no tiene prepotencia sobre nosotros, es *sublime dinámicamente*.

Cuando la naturaleza ha de ser juzgada por nosotros como sublime [en sentido] dinámico, tiene que ser representada como inspiradora de temor<sup>63</sup> (si bien, a la inversa, no todo objeto que despierta

temor es hallado sublime en nuestro juicio estético). En efecto, en el enjuiciamiento estético (sin concepto), la superioridad sobre los obstáculos sólo puede ser juzgada según la magnitud de la resistencia. Ahora bien, lo que nos esforzamos por resistir es un mal, y cuando no encontramos nuestra potencia a la altura de éste, un objeto del temor. La naturaleza, pues, sólo puede valer como poderoso —y, por tanto, como ¡sublime dinámicamente— para la facultad de juzgar estética en la medida en que sea considerada como objeto de temor.

Mas uno puede considerar a un objeto como *temible*, sin atemorizarse *ante* él; a saber, l cuando lo juzgamos de tal suerte que solamente *pensamos* en el caso de que quisiéramos resistirlo y en que toda resistencia *sería* entonces completamente vana. Así, el virtuoso teme a Dios sin atemorizarse ante El porque no piensa que el resistirlo a El y a sus mandamientos sea un caso del cual tuviera él que cuidarse. Pero lo reconoce como temible en cada caso semejante, que no piensa que sea en sí imposible.

Quien se atemoriza no puede juzgar sobre lo sublime de la naturaleza, como tampoco sobre lo bello el que está dominado por inclinación y apetito. Aquél rehúye la visión de un objeto que lo intimida<sup>64</sup>; y es imposible hallar complacencia en un terror<sup>65</sup> que fuera serio. De ahí que el agrado por la cesación de una penuria sea el *estar alegre*. Pero éste, cuando es debido a la liberación de un peligro, es un estar alegre con la resolución de no exponerse nunca más a él; y ni siquiera se puede volver a pensar de grado en esa sensación ni mucho menos que hubiera de buscarse la oportunidad para ello.

¡ Rocas que penden atrevidas y como amenazantes; tempestuosas nubes que se acumulan en el cielo y se aproximan con rayos y estruendo; los volcanes con toda su violencia devastadora; los huracanes con la desolación que dejan tras de sí; el océano sin límites, enfurecido; l la alta catarata de un río poderoso y otras cosas parecidas, hacen de nuestra potencia para resistirlos, comparada con su poderío, una pequeñez insignificante. Mas su vista se hace tanto más atrayente cuanto más temible es, con tal que nos hallemos seguros; y de buen grado llamamos sublimes a esos objetos, porque elevan la fortaleza del alma por sobre su término medio habitual y permiten descubrir en nosotros una potencia de resistir de especie completamente distinta, que nos da valor para poder medimos con la aparente omnipotencia de la naturaleza.

Pues así como en la inmensidad<sup>66</sup> de la naturaleza y la insuficiencia de nuestra facultad para adoptar una medida proporcional a la estimación estética de magnitudes de su *dominio*, encontrába-

mos nuestra propia limitación, pero también a la vez, en nuestra facultad racional, una distinta medida no sensible, que tiene bajo sí a aquella misma infinitud como unidad, frente a lo cual todo en la naturaleza es pequeño, y así como, por lo tanto, hallábamos en nuestro ánimo una superioridad sobre la naturaleza aun en su inmensidad, así también lo irresistible de su poderío ciertamente nos da a conocer, ¡considerados nosotros como seres naturales, nuestra impotencia física<sup>67</sup>, pero al mismo tiempo nos descubre una potencia para juzgarnos independientemente de ella y una superioridad sobre la naturaleza, en la que se funda una conservación de sí de especie enteramente distinta de aquella combatida | y puesta en peligro por la naturaleza fuera de nosotros; allí la humanidad en nuestra persona permanece no rebajada, aunque tuviera el hombre que sucumbir a ese poder<sup>68</sup>. De tal manera, la naturaleza no es juzgada como sublime en nuestro juicio estético en cuanto es atemorizante, sino porque invoca en nosotros nuestra fuerza<sup>69</sup> (que no es naturaleza) para mirar aquello de lo cual nos curamos (bienes, salud y vida) como pequeño y, no obstante, ver por eso mismo su poder (al que estamos en todo caso sometidos con respecto a esas cosas), no como una tal prepotencia respecto de nosotros, ante la cual tuviésemos que inclinarnos cuando se tratara de nuestros principios supremos y de reafirmarlos o abandonarlos. Por tanto, la naturaleza se llama aquí sublime simplemente porque eleva la imaginación a la presentación de los casos en que el ánimo puede hacer para sí mismo sensible<sup>70</sup> la propia sublimidad de su destinación, aun por sobre la naturaleza.

105

104

Nada pierde esta estimación de sí mismo por el hecho de que nos tengamos que ver seguros para sentir esa entusiasmadora<sup>71</sup> complacencia; que, por tanto, como no va en serio el peligro, tampoco vaya en serio (cual podría parecer) ¡ la sublimidad de nuestra potencia espiritual<sup>72</sup>. Y es que la complacencia atañe aquí sólo a la *destinación* de nuestra potencia, que se descubre en ese caso en cuanto que se halla en nuestra naturaleza la disposición para ella, mientras que el desarrollo y | ejercicio de esa potencia nos está entregado y nos obliga. Y hay verdad en esto, por mucho que el hombre, cuando extiende su reflexión hasta allí, pueda ser consciente de su efectiva impotencia presente.

106

105

Este principio parece, por cierto, traído de muy lejos y muy alambicado<sup>73</sup> y, por lo tanto, parece ser trascendente para un juicio estético: mas la observación del hombre prueba lo contrario, y prueba que aquél puede estar en el fundamento de los enjuiciamientos más comunes, aunque no siempre se esté consciente de él. En efecto, ¿qué es lo que aun al salvaje le es objeto de la mayor

admiración? Un hombre que no se aterra, que no se atemoriza, que no elude, pues, el peligro, y que a la vez pone manos a la obra enérgicamente con plena deliberación. Todavía en el estado más civilizado de todos se conserva esta preferente reverencia hacia el guerrero; sólo que además se exige que muestre simultáneamente todas las virtudes de la paz, la dulzura, la compasión y hasta un debido cuidado de su propia persona precisamente porque a través de ello se reconoce la inexpugnabilidad de su ánimo para el peligro. De ahí que por mucho que se pueda discutir, en la comparación entre el hombre de Estado y el mariscal, acerca de la eminencia en el respeto que merece uno más que el otro, se decide el juicio estético por el último. Aun la guerra, cuando es conducida con orden y sagrado respeto de los derechos civiles, tiene en sí algo sublime, y al mismo tiempo vuelve tanto más sublime el modo de pensar del pueblo que de este modo la conduce, cuanto más numerosos fueron los peligros a que estuvo expuesto, habiendo podido mantenerse valerosamente firme frente a éstos; al contrario, una larga paz suele hacer que domine el mero espíritu mercantil y, con él, el egoísmo vil, la cobardía y la molicie, y rebaja el modo de pensar del pueblo.

En contra de este análisis del concepto de lo sublime, en la medida en que se atribuye éste al poderío, parece ir el hecho de que solamos hacernos representable a Dios en su ira cual presentándose en la tormenta, la tempestad, el terremoto, etc., mas también a la vez en su sublimidad; e imaginarse aquí una superioridad de nuestro ánimo sobre los efectos y, como parece, aun sobre las intenciones de un tal poderío, sería al punto necedad y blasfemia. Aquí el temple del ánimo apropiado para el fenómeno<sup>74</sup> de un objeto semejante no parece ser un sentimiento de la sublimidad de nuestra propia naturaleza, sino más bien sumisión, abatimiento y sentimiento de total impotencia, y ese temple suele también estar habitualmente ligado a la idea de aquel objeto en parecidos eventos naturales. En la religión, en general, parece que la prosternación, el rezar con cabeza inclinada, con ademanes y voces contritos y temerosos, son el único comportamiento apropiado en presencia de la divinidad, que por ello han adoptado la mayoría de los pueblos y todavía observan. Mas ese temple del ánimo dista mucho de estar ligado en sí y necesariamente con la idea de la *sublimidad* de la religión y de su objeto. El hombre que se atemoriza efectivamente, porque encuentra en sí mismo causa para ello, al tiempo que está consciente de contravenir, con su deleznable sentir<sup>75</sup>, un poderío cuya voluntad es al mismo tiempo irresistible y justa, no se halla de ningún modo en presencia de ánimo para admirar la magnitud de lo divino, para lo cual se requiere un temple de tranquila contempla-

ción y un juicio completamente libre. Sólo cuando es consciente de su sincero sentir grato a Dios, sirven esos efectos del poderío para despertar en él la idea de la sublimidad de ese ser, en la medida en que reconoce en sí mismo una sublimidad del sentir adecuada a la voluntad de aquél<sup>76</sup>, y es, por ese medio, elevado por sobre el temor ante tales efectos de la naturaleza, que no se ve como arrebatos de ira divina. Inclusive la humildad, como juicio sin indulgencia sobre las propias deficiencias que de otro modo, con la conciencia de buenas intenciones, podrían ser fácilmente cubiertas bajo la capa de la fragilidad de la naturaleza humana, es un temple de l

109

ánimo sublime en el cual nos sometemos voluntariamente<sup>77</sup> al dolor de los reproches a sí mismo, a fin de extirpar paulatinamente la causa de ello. Sólo de este modo se diferencia internamente la religión de la superstición; la última no funda en el ánimo el temor reverente ante lo sublime, sino temor y l miedo<sup>78</sup> ante el ser prepo-

108

te a cuya voluntad se ve sometido el hombre aterrorizado sin, empero, venerarlo; de allí ciertamente no puede surgir otra cosa que el congraciamiento y la zalamería, en lugar de una religión del buen modo de vivir.

La sublimidad, por lo tanto, no está contenida en ninguna cosa de la naturaleza, sino solamente en nuestro ánimo, en la medida en que podemos llegar a ser conscientes de nuestra superioridad sobre la naturaleza en nosotros y, con ello, también sobre la naturaleza fuera de nosotros (en cuanto que en nosotros influye). Todo lo que despierta en nosotros este sentimiento, a lo cual pertenece el poderío de la naturaleza que desafía nuestras fuerzas, se llama entonces (aunque inapropiadamente) sublime; y sólo bajo la suposición de esta idea en nosotros y en referencia a ella, somos capaces de arribar a la idea de la sublimidad de aquel ser que no sólo nos infunde íntimo respeto por su poderío, del cual da pruebas en la naturaleza, sino, aun más, por la facultad que hay en nosotros para juzgar a ésta sin temor y pensar nuestra destinación como sublime por encima de ella.

111

! § 29 . DE LA MODALIDAD DEL JUICIO SOBRE LO SUBLIME  
DE LA NATURALEZA<sup>79</sup> 110

Hay incontables cosas de la bella naturaleza acerca de las cuales podemos derechamente atribuir a todos el acuerdo de su l juicio con el nuestro, y también, esperarlo sin errar notablemente, pero no podemos tan fácilmente prometernos acceso a otros con nuestro juicio sobre lo sublime en la naturaleza. Pues parece requerirse una

109

cultura lejanamente mayor, no sólo de la mera facultad de juzgar sino también de las facultades de conocimiento que están en su fundamento para poder emitir un juicio sobre esta excelencia de los objetos naturales.

El temple de ánimo para el sentimiento de lo sublime demanda una receptividad del ánimo a las ideas; pues precisamente en la inadecuación de la naturaleza con respecto a éstas y, por tanto, sólo bajo suposición de las mismas y del tensarse<sup>80</sup> de la imaginación para tratar a la naturaleza como esquema de ellas, consiste lo aterrador para la sensibilidad, que, sin embargo, es al mismo tiempo atrayente: porque es una violencia que la razón ejerce sobre la imaginación sólo para ampliarla a la medida de su dominio propio (el práctico) y dejarla atisbar hacia el infinito que para ella es un abismo. De hecho, sin el desarrollo de ideas éticas, al hombre rústico le aparecerá como meramente aterrador aquello que, preparados por la cultura, llamamos sublime. En las pruebas de la violencia de la naturaleza en su destrucción y en la gran medida de su poderío, ante el cual se desvanece el suyo hasta la nada, verá pura penuria, peligro y menesterosidad que circundarían al hombre que estuviera sujeto a él. Así, el buen campesino saboyano, prudente por lo demás, desconsideradamente llamaba necios (según narra el Sr. de Saussure<sup>81</sup>) a todos los amantes de la montaña nevada. ¿Quién sabe acaso no le faltaba razón, si este observador hubiese encarado los peligros a que se exponía aquí, simplemente por capricho, como la mayoría de los viajeros, o por poder algún día dar de ello descripciones patéticas? Pero su propósito era la instrucción de los hombres, y la sensación que eleva el alma la tenía este varón excelente y se la dio por añadidura a los lectores de sus viajes.

Pero si el juicio sobre lo sublime de la naturaleza ha menester de cultura (más que el juicio sobre lo bello), no por eso viene a ser engendrado recién por la cultura e introducido en la sociedad acaso de manera meramente convencional, sino que tiene su basamento en la naturaleza humana y, ciertamente, en aquella que, a la par con el sano entendimiento, puede serle atribuida a cada cual y de cada cual exigida, a saber, en la disposición para el sentimiento relativo a las ideas (prácticas), es decir, para el sentimiento moral.

Sobre esto se funda, pues, la necesidad del asentimiento que el juicio de otros sobre lo sublime ha de dar al nuestro, necesidad que nosotros incluimos a la vez en éste. Pues así como a aquél que es indiferente en el enjuiciamiento de un objeto de la naturaleza que hallamos bello le achacamos carencia de *gusto*, así también decimos de aquél que permanece inmutable ante lo que juzgamos ser sublime que no tiene *sentimiento*. Ambas cosas se las exigimos, no

110

112

111

obstante, a cada hombre y las suponemos también en él, si tiene alguna cultura; mas con la diferencia de que lo primero se lo exigimos derechamente a cada cual, porque ahí la facultad de juzgar refiere la imaginación meramente al entendimiento como facultad de los conceptos; y lo segundo, en cambio, dado que [la facultad de juzgar] refiere allí la imaginación a la razón como facultad de las ideas, lo exigimos sólo bajo una suposición subjetiva (que, sin embargo, nos creemos autorizados para poder atribuir a cada cual), que es la del sentimiento moral en el hombre<sup>82</sup> y, con ello, también atribuimos necesidad a este juicio estético.

En esta modalidad de los juicios estéticos, o sea, en la necesidad [que para ellos] se pretende, reside un momento capital para la crítica de la facultad de juzgar. Pues dicha modalidad da a conocer en éstos, precisamente, un principio a priori, y los saca de la psicología empírica, en ! que éstos permanecerían de otro modo sepultados bajo los sentimientos del deleite y del dolor (sólo con el vacuo adjetivo de un sentimiento *más delicado*), para ponerlos —y, por medio de ellos, a la facultad de juzgar— en la clase de los que tienen por fundamento l principios a priori, y como tales trasladarlos a la filosofía trascendental.

111

112

#### Comentario general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes

En referencia al sentimiento de placer, un objeto ha de ser contado como *agradable, bello, sublime o bueno* (absolutamente) (*iucundum, pulchrum, sublime, honestum*).

Lo *agradable*, como móvil de los deseos, es sin excepción de una sola especie, de donde quiera que venga la representación y cuán específicamente diferente ella sea (del sentido y de la sensación, consideradas objetivamente). De ahí que al juzgar su influjo en el ánimo importe sólo la cantidad de los atractivos (simultáneos y sucesivos) y, por decir así, sólo la masa de la sensación agradable; y ésta no puede comprenderse más que por la *cantidad*. Lo agradable tampoco cultiva, sino que pertenece al mero goce.— Por el contrario, lo bello requiere de la representación de una cierta *cualidad* del objeto, que puede también ser comprendida y llevada a conceptos (bien que en el juicio estético no se haga esto); y cultiva, en cuanto que enseña a prestar atención, al mismo tiempo, a la conformidad a fin en el sentimiento de placer.— Lo ! *sublime* consiste solamente en la *relación* en que lo sensible en la representación de la naturaleza es juzgado idóneo para un posible uso suprasensible de aquél.— Lo *absolutamente bueno*, juzgado subjetivamente se-

114

gún el sentimiento que él infunde (el objeto del sentimiento moral) en cuanto determinabilidad de las fuerzas del sujeto por la representación de una ley que obliga ¡ *absolutamente*<sup>83</sup>, se distingue principalmente por la *modalidad* de una necesidad que reposa en conceptos a priori, y que no contiene en sí meramente la *pretensión*, sino también el *mandamiento*, de la aprobación de cada cual, y en verdad no corresponde en sí a la facultad de juzgar estética, sino a la facultad de juzgar intelectual pura; y tampoco es atribuido a la naturaleza en un juicio meramente reflexionante, sino a la libertad en uno determinante. Pero la *determinabilidad del sujeto* por esta idea, y ciertamente de un sujeto que pueda sentir, en él, *obstáculos* en la sensibilidad, mas a un tiempo supremacía sobre ellos, al superarlos *modificando su estado*, es decir, el sentimiento moral, está emparentado con la facultad de juzgar estética y sus *condiciones formales* en tal alcance que puede servir para hacer representable la legalidad de la acción [que se hace] por deber a la vez como estética, esto es, como sublime, o también como bella, sin desmerecer su pureza; lo cual no ocurre si se lo quisiera poner en vinculación natural con el sentimiento de lo agradable.

Si se extrae el resultado de la exposición hasta aquí hecha de ambas especies de juicios estéticos, de ella se obtendría las siguientes breves definiciones:

*Bello* es lo que place en el mero enjuiciamiento (no, por tanto, por medio de la sensación del sentido ¡ según un concepto del entendimiento). De aquí se sigue de suyo que deba placer sin interés alguno.

*Sublime* es lo que place inmediatamente por su resistencia al interés de los sentidos.

Ambas, en cuanto definiciones del enjuiciamiento estético universalmente válido, se refieren a fundamentos subjetivos, a saber, de la sensibilidad, en la medida en que ambos son conformes a fin en relación con el sentimiento moral, por una parte, en favor del entendimiento contemplativo, y, por otra, en cuanto que lo son *en contra* de la sensibilidad para los ¡ fines de la razón práctica<sup>84</sup>, estando ambos, sin embargo, unificados en el mismo sujeto. Lo bello nos prepara para amar algo, la naturaleza inclusive, sin interés; lo sublime, para reverenciarlo aun en contra de nuestro interés (sensible).

Se puede describir así lo sublime: es un objeto (de la naturaleza) cuya representación determina al ánimo para pensar la insuficiencia<sup>85</sup> de la naturaleza como presentación de ideas.

Tomado literalmente y considerado de manera lógica, las ideas no pueden ser presentadas. Pero cuando ampliamos nuestra facul-

tad empírica de representación (matemática o dinámica) para la intuición de la naturaleza, indefectiblemente se agrega la razón, como facultad de la independencia de la totalidad absoluta, y suscita el esfuerzo, bien que vano, del ánimo por hacer que la representación de los sentidos se les<sup>86</sup> adecue. Este esfuerzo y el sentimiento de la inalcanzabilidad de la idea por la imaginación es ya una presentación de la conformidad a fin subjetiva de nuestro ánimo en el uso de la imaginación para su destinación suprasensible y nos fuerza a *pensar* subjetivamente a la naturaleza misma en su totalidad como presentación de algo suprasensible, sin poder *objetivamente* poner en pie esta presentación.

116

En efecto, pronto nos damos cuenta de que a la naturaleza le falta enteramente, en el espacio y en el tiempo, lo incondicionado y, por tanto, el *grandor* absoluto también, que, sin embargo, exige la razón más común. A través de esto mismo se nos recuerda también que sólo tenemos que hacer con una naturaleza en cuanto fenómeno y que ésta misma tendría que ser vista, aun, como mera presentación de una naturaleza en sí (que la razón tiene en idea). Pero esta idea de lo suprasensible, que ciertamente no podemos determinar más —y por lo cual [no podemos] *conocer* la naturaleza como presentación de aquélla, sino que sólo podemos *pensarla* así—, es despertada en nosotros por un objeto, cuyo enjuiciamiento estético tensa a la imaginación hasta su límite, ya de la ampliación (matemáticamente), ya de su poder<sup>87</sup> sobre el ánimo (dinámicamente), en cuanto que se funda en el sentimiento de una destinación de éste, que transgrede completamente el dominio de la imaginación (para el sentimiento de lo moral), en vista del cual la representación del objeto es juzgada como subjetivamente conforme a fin.

115

De hecho, no se puede pensar un sentimiento para lo sublime de la naturaleza sin ligar a él un temple del ánimo que es parecido al temple para lo moral; y, aunque el inmediato placer por lo bello de la naturaleza presuponga y asimismo cultive una cierta liberalidad del modo de pensar, esto es, una independencia de la complacencia con respecto al simple goce sensorial, a través de ello, sin embargo, la libertad es representada más bien en el *juego* que bajo un *quehacer* conforme a ley, lo cual es la genuina índole de la eticidad<sup>88</sup> en el hombre, donde la razón tiene que hacer violencia a la sensibilidad; sólo que en el juicio estético sobre lo sublime esta violencia es representada como algo que la imaginación misma ejerce a título de instrumento de la razón.

117

La complacencia en lo sublime de la naturaleza es, por ello, sólo *negativa* (en cambio, la complacencia en lo bello es *positiva*), a

saber, un sentimiento de privación de la libertad de la imaginación por parte de sí misma, en la medida en que ella es determinada en conformidad a fin de acuerdo a una ley distinta que la del uso empírico. Con esto adquiere una ampliación y un poder que son más grandes que los que ella sacrifica, pero cuyo fundamento le está oculto a ella misma, a cambio de lo cual *siente* el sacrificio o la privación y *siente*, a la vez, la causa a la que está sometida. La *estupefacción*<sup>89</sup>, lindante en el terror, el horror y el sagrado estremecimiento, que coge al espectador ante la vista de masas montañosas que suben hasta el cielo, de simas hondas y, allí, enfurecidas aguas, de páramos profundamente ensombrecidos que invitan a la meditación melancólica, etc., no es, dada la seguridad en que aquél se sabe, efectivo temor, sino sólo un intento de aventurarnos en ellos con la imaginación, a objeto de sentir, precisamente, el poder de esta misma facultad para enlazar el movimiento del ánimo provocado por ellos con el estado de reposo del mismo y sobreponernos así a la naturaleza en nosotros mismos y, con ello, también a la naturaleza fuera de nosotros, en la medida en que puede tener ella influencia en el sentimiento de nuestro bienestar. Pues según la ley de la asociación, la imaginación torna físicamente dependiente nuestro estado de satisfacción<sup>90</sup>; pero ella misma es, de acuerdo a principios del esquematismo de la facultad de juzgar (y, por consiguiente, en la medida que [está] subordinada a la libertad), instrumento de la razón y de sus ideas y, como tal, un poder para afirmar nuestra independencia frente a las influencias de la naturaleza, restarle dignidad a lo que en ella es grande, empequeñeciéndolo, y poner así lo absolutamente grande sólo en la propia destinación (del sujeto). Esta reflexión de la facultad de juzgar estética, para elevarse<sup>91</sup> hasta la adecuación con la razón (aunque sin un concepto determinado de ésta), representa al objeto como subjetivamente conforme a fin, por la objetiva inadecuación de la imaginación, aun en su ampliación más grande, para la razón (como facultad de las ideas).

En general debe aquí prestarse atención a lo que ya arriba fue recordado, que en la estética trascendental de la facultad de juzgar debe tratarse únicamente de juicios estéticos puros y que, en consecuencia, los ejemplos no pueden ser tomados de bellos o sublimes objetos de la naturaleza que presupongan el concepto de un fin; pues entonces sería una conformidad a fin teleológica o bien una que se funda en meras sensaciones de un objeto (deleite o dolor), y por tanto, no sería una conformidad a fin estética, en el primer caso y, en el segundo, no sería una simplemente formal. Cuando, entonces, se llama sublime a la visión del cielo estrellado, no se ha de

poner en el fundamento del enjuiciamiento de éste conceptos de mundos habitados por seres racionales, y luego los puntos luminosos con que vemos repletado el espacio sobre nosotros como sus soles, movidos en círculos establecidos para ellos muy apropiadamente, sino simplemente, tal como se lo ve, como una extensa bóveda que todo lo abraza; y sólo bajo esta representación tenemos que poner la sublimidad que un juicio estético puro atribuye a este objeto. Asimismo, la vista del océano, no como lo *pensamos* enriquecido con toda clase de conocimientos (pero que no están contenidos en la intuición inmediata): acaso como un vasto reino de creaturas acuáticas, la gran reserva de agua para las evaporaciones que preñan el aire con nubes para beneficio de las tierras, o también como un elemento que, si bien ciertamente separa partes del mundo unas de otras, hace posible la mayor comunicación entre ellas; pues todo esto no da más que juicios teleológicos; sino que el océano hay que poder hallarlo sublime, como hacen los poetas, simplemente por lo que enseña el parecer visual<sup>92</sup> acaso, cuando es contemplado en reposo, como un claro espejo de agua al que sólo el cielo limita y, en cambio, cuando está agitado como un abismo que amenaza engullirlo todo. Y esto mismo hay que decir de lo sublime y bello en la figura humana, donde no debemos mirar a conceptos de fines, de *para qué* están ahí todas las medidas de sus miembros, como fundamentos de determinación del juicio, ni dejar que la concordancia con tales fines *influya* en nuestro juicio estético (que entonces ya no sería puro), a pesar de que sea también condición necesaria de la complacencia estética el no entrar en conflicto con ellos. La conformidad a fin estética es la conformidad a ley de la facultad de juzgar en su *libertad*. La complacencia en el objeto depende de la relación en que queremos poner a la imaginación; pero ella ha de mantener por sí misma al ánimo en ocupación libre. Cuando, por el contrario, otra cosa determina el juicio, ya sea una sensación de los sentidos o un concepto del entendimiento, él es entonces, sin duda, conforme a ley, pero no es el juicio de una facultad de juzgar libre.

Cuando se habla, pues, de belleza o sublimidad intelectual, estas expresiones no son, *en primer término*, completamente correctas, porque son modos de representación estéticos que, si nosotros fuésemos sólo inteligencias puras (o nos situáramos siquiera, con el pensamiento, en esta calidad), no se hallarían en nosotros ni de ninguna manera; *en segundo término*, si bien ambos, como objetos de una complacencia intelectual (moral), son aunables con la complacencia estética, en la medida en que no *reposan* sobre interés alguno, son, sin embargo, difíciles de unificar con ella, porque de-

119

118

120

ben *efectuar* un interés que, si la presentación debe concordar con la complacencia en el enjuiciamiento estético, jamás ocurriría en éste de otro modo que por un interés de los sentidos que en la presentación se enlaza con aquel [efecto], pero con lo cual se quebranta la conformidad a fin intelectual y ésta se vuelve impura.

119 El objeto de una complacencia intelectual pura e incondicionada es la ley moral en su poderío, que ella ejerce en nosotros por sobre todos y cada uno de los móviles del ánimo *que la preceden*; y, como este poderío sólo se da propiamente a conocer estéticamente a través de sacrificios (lo cual es una privación, si bien en pro de la libertad interna y que, en cambio, descubre en nosotros una profundidad inagotable de esta facultad suprasensible, con todas sus consecuencias que se extienden hasta perderse de vista), la complacencia es, considerada desde el lado estético (en relación con la sensibilidad), negativa, esto es, contraria a este interés, pero, considerada desde el lado intelectual, positiva y ligada a un interés. De aquí se sigue que el bien intelectual conforme a fin en sí mismo (el bien moral), juzgado estéticamente, tiene que ser representado no tanto como bello cuanto como sublime, de manera que despierte más el sentimiento del respeto (que desdeña los atractivos) que el del amor y la confiada proclividad; porque la naturaleza humana no concuerda con ese bien por sí misma, sino sólo por violencia, que inflige la razón a la sensibilidad. De modo inverso, también  
121 aquello que llamamos sublime en la naturaleza fuera de nosotros, o aun en nosotros (por ejemplo, ciertos afectos), es representado sólo como un poder del ánimo para sobreponerse a ciertos obstáculos de la sensibilidad mediante principios humanos<sup>93</sup>, y así llega a ser interesante.

Me detendré un poco en lo último. La idea del bien, acompañada por afecto, se denomina *entusiasmo*<sup>94</sup>. En tal medida parece ser sublime este estado del ánimo, que comúnmente se concede que sin él nada grande puede ser llevado a cabo. Ahora bien, todo afecto(\*) es ciego, ya en la elección de su fin ya, cuando éste es dado por la razón, en la ejecución del mismo; pues él es el movimiento del ánimo que nos hace impotentes para llevar a cabo una delibera-

120 \* Los *afectos* son específicamente diferentes a las *pasiones*<sup>1</sup>. Aquéllos se refieren meramente al sentimiento; éstas pertenecen a la facultad de desear y son inclinaciones que dificultan o imposibilitan toda determinabilidad del arbitrio por principios. Aquéllos son tempestuosos e impremeditados, éstas, perdurables y deliberadas: así el enojo, en cuanto ira, es un afecto, pero, como odio (sed de venganza), una pasión. Esta última nunca y en ninguna relación puede ser llamada sublime, porque en el afecto es ciertamente impedida la libertad del ánimo, pero es suprimida, en cambio, en la pasión.

ción libre de los principios y para determinarnos de acuerdo a ellos<sup>95</sup>. Por eso, no puede en modo alguno merecer una complacencia de la razón. No obstante, el entusiasmo es estéticamente sublime, porque es una tensión de las fuerzas debida a ideas que dan al ánimo un impulso que actúa mucho más poderosa y duraderamente que el impulso debido a representaciones de los sentidos. Pero (y esto parece extraño) aun la *falta de afecto* (*apatheia*, *phlegma in significatu bono*) de un ánimo que ¡persigue insistentemente sus principios invariables es —y, por cierto, de modo mucho más preferencial— sublime, porque tiene de su parte, al mismo tiempo, la complacencia de la pura razón. Una especie de ánimo tal es la única que se llama noble: expresión que luego es aplicada también a cosas, por ejemplo, a edificios, a una vestimenta, a una manera de escribir, una actitud corporal, etc., cuando éstas despiertan menos el *asombro*<sup>96</sup> (afecto en la representación de una novedad que sobrepasa la expectativa), que la *admiración*<sup>97</sup> (un asombro que no cesa con la pérdida de la novedad), lo cual sucede cuando las ideas, en su presentación, concuerdan sin intención ni arte con vistas a la complacencia estética.

122

Todo afecto de *especie estrenua*<sup>98</sup> (a saber, el que despierta la conciencia de nuestras fuerzas para ¡vencer toda resistencia —*animi strenui*— es *estéticamente sublime*, por ejemplo, la ira, la desesperación (a saber, la desesperación *indignada*, no, empero, la *desalentada*). Mas el afecto de especie *lánguida*<sup>99</sup> (que hace objeto del displacer al propio esfuerzo por resistir (*animus languidum*) no tiene en sí nada de noble, pero puede ser sumado a lo bello del modo sensible<sup>100</sup>. De ahí que las *emociones*, que pueden fortalecerse hasta el grado del afecto, son también muy diversas. Se tiene emociones *bravas*, se las tiene *tiernas*. Las últimas, cuando se intensifican hasta el afecto, no son aptas para nada; la proclividad a ellas llámase *sensiblería*. Un dolor compasivo que no se deja consolar o al cual, cuando atañe a males imaginarios, nos abandonamos premeditadamente hasta engañarnos con la fantasía, cual si fuesen efectivos, muestra y hace a un alma blanda, pero también, a la vez, débil, que enseña un lado bello y puede, ciertamente, ser denominada fantástica, ¡pero no entusiasta. Las novelas, los dramas llorones, las sosas prescripciones éticas que coquetean con así llamados (aunque erróneamente) sentires nobles, pero que en el hecho vuelven el corazón marchito e insensible para el precepto estricto del deber, incapaz de todo respeto por la dignidad de la humanidad en nuestra persona y el derecho de los hombres (que es algo enteramente distinto a su felicidad) e incapaz, en general, de todo principio firme; aun un discurso religioso que recomienda

121

123

congraciamiento y zalamería, rastreros y bajos, que renuncia a toda confianza en la propia potencia para resistir lo malvado en nosotros, en lugar de la enérgica resolución de ensayar las fuerzas que todavía nos restan, a pesar de toda nuestra fragilidad, para vencer las inclinaciones; la falsa humildad que pone en el desprecio de sí mismo, en el arrepentimiento gimoteador l e hipócrita y en un sosiego de ánimo meramente sufriente el único modo en que se puede ser placiente al ser supremo, ni siquiera son compatibles con aquello que puede ser sumado a la belleza y mucho menos con aquello que puede sumarse a la sublimidad del modo del ánimo.

122

Pero también los movimientos tempestuosos del ánimo, sean enlazados ellos, en nombre de la edificación, a ideas de la religión o, en cuanto simplemente pertenecientes a la cultura, a ideas que contienen un interés social, no pueden de ningún modo pretender, por mucho que tensen la imaginación, el honor de una presentación *sublime*, si no dejan tras de sí un temple del ánimo que tenga, aun cuando sólo indirectamente, influjo en la conciencia de su vigor y resolución para aquello que trae consigo una conformidad a fin intelectual pura (lo suprasensible). Pues, de otro modo, todas estas emociones pertenecen sólo a la *moción*<sup>101</sup>, que agrada por causa l de la salud. La agradable lasitud que sigue a una semejante sacudida debida al juego de los afectos es un goce del bienestar que nace del restablecimiento del equilibrio de las diversas fuerzas vitales en nosotros, el cual remata al fin, en lo mismo que aquel goce que los voluptuosos de Oriente encuentran tan grato al dejarse amasar, por decir así, sus cuerpos, y presionar y doblar suavemente todos sus músculos y articulaciones; sólo que allá el principio del movimiento está en su mayor parte en nosotros y aquí, por el contrario, enteramente fuera de nosotros. Siéntese alguno edificado por una prédica cuando nada se ha edificado (ningún sistema de buenas máximas); o mejorado por una tragedia quién sólo se alegra de haber pasado dichosamente el aburrimiento. Lo sublime debe tener, pues, siempre, relación con el *modo de pensar*, es decir, con l máximas que procuren supremacía a lo intelectual y a las ideas de la razón por sobre la sensibilidad.

124

123

No hay que preocuparse de que el sentimiento de lo sublime pierda por causa de semejante modo de presentación tan abstracto, que en vista de lo sensible resulta enteramente negativo; pues la imaginación, aunque ciertamente no halle nada más allá de lo sensible a lo que pueda aferrarse, se siente, no obstante, y precisamente por esta eliminación de las barreras suyas, ilimitada; y esa abstracción es, por tanto, una presentación de lo infinito, que, precisamente por eso jamás puede ser otra cosa que presentación

meramente negativa, la cual, empero, amplía el alma. Tal vez no haya ningún otro pasaje más sublime en el Libro de la Ley de los judíos que el mandamiento: no te harás imagen alguna ni símil de lo que hay en el cielo ni bajo la tierra, etc.<sup>102</sup>. Únicamente este mandamiento puede explicar el entusiasmo que sintió por su religión el pueblo judío en su época moralizada<sup>103</sup> al compararse con los otros pueblos, o aquel orgullo que inspira el mahometismo. Y lo mismo vale también para la representación de la ley moral y de la disposición a la moralidad en nosotros. Es una muy errónea preocupación pensar que si se le quita todo lo que puede recomendarla a los sentidos, no conllevaría más que fría aprobación sin vida y ninguna fuerza impulsora o emoción. Es exactamente al revés; pues ahí donde los sentidos no ven nada más ante sí y, sin embargo, resta la inconfundible e inextinguible idea de la moralidad, sería necesario mesurar el ímpetu de una ilimitada imaginación para no permitirle a ésta elevarse hasta el entusiasmo, antes que, por temor a la falta de fuerzas de esas ideas, buscarles auxilio en imágenes y pueril aparato. De ahí que de buen grado los gobiernos hayan permitido proveer ricamente a la religión con estos últimos accesorios y buscaran así ahorrarle al súbdito el esfuerzo, pero también, al mismo tiempo, la potencia de extender sus fuerzas del alma por encima de las barreras que le pueden ser impuestas arbitrariamente y merced a las cuales, vuelto él simplemente pasivo, se lo puede manejar más fácilmente.

125

124

Esa presentación pura, meramente negativa, de la eticidad, que eleva el alma, no acarrea, en cambio, el peligro del *fanatismo*<sup>104</sup>, que es *la ilusión de ver algo por encima de todo límite de la sensibilidad*, es decir, de *querer* soñar de acuerdo a principios (delirar con la razón), precisamente porque la presentación es en él meramente negativa. Pues *lo insondable de la idea de libertad* cierra completamente el camino a toda presentación positiva; pero la ley moral es en sí misma suficiente y originariamente determinante en nosotros, de modo que ni siquiera nos permite mirar en busca de un fundamento de determinación fuera de ella misma. Si el entusiasmo ha de compararse con el *desvarío*, el fanatismo, entonces, ha de compararse con la *locura*<sup>105</sup>, de los cuales la última es, entre todos, la que menos se lleva con lo sublime, porque es soñadora de modo ridículo. En el entusiasmo, como afecto, la imaginación es desenfrenada; en el fanatismo, como pasión arraigada, y meticulosamente meditada, carece de reglas. El primero es un accidente pasajero que de vez en cuando le va bien al más sano entendimiento; el segundo, una enfermedad que lo trastorna.

126

La *simplicidad*<sup>106</sup> (conformidad a fin sin arte) es, por así decir,

el estilo de la naturaleza en lo sublime y asimismo en la eticidad, que es una segunda naturaleza (suprasensible), de la que sólo conocemos las leyes, sin poder alcanzar por intuición la facultad suprasensible en nosotros que contiene el fundamento de esta legislación.

- 125 | Queda aún por hacer notar que, si bien la complacencia en lo bello, así como la complacencia en lo sublime, no sólo es notoriamente distinguible entre los demás juicios estéticos por la *comunicabilidad* universal y adquiere, debido a esta propiedad, un interés referido a la sociedad (en que puede ser comunicada), sin embargo, también el *apartarse de toda sociedad* es visto como algo sublime cuando descansa en ideas que miran más allá de todo interés sensible. Bastarse a sí mismo, no haber menester, por tanto, de la sociedad sin por ello ser insociable, esto es, rehuirla, es algo que se aproxima a lo sublime, así como todo elevarse por encima de las necesidades. Al contrario, huir de los hombres por *misantropía*, porque se les tiene aversión, o por *antropofobia* (miedo a los hombres), porque se los teme como enemigos, es en parte feo y en parte despreciable. No obstante, hay una misantropía (llamada así muy impropiamente) para la cual, con la edad, suele hallarse disposición en el ánimo de muchos hombres biempensantes, que por cierto es harto filantrópica en lo que toca a la *benevolencia*, pero que ha sido apartada de la *complacencia* en los hombres por una experiencia larga y triste; de lo cual da testimonio la propensión al retiro, el deseo fantástico de poder pasar el tiempo de su vida, con familia pequeña, en una remota vivienda rural o también (en personas jóvenes) la soñada felicidad de vivir en una isla desconocida para el resto del mundo, que los novelistas o poetas de las robinsonadas saben usar tan bien. La falsedad, la ingratitud, la injusticia, lo pueril en los fines que nosotros mismos tenemos por importantes, en cuya persecución los hombres se hacen también entre sí todo el
- 127 | daño imaginable, están en tal contradicción con la idea | de lo que podrían ser ellos si quisieran, y se contraponen de tal modo al vivo deseo de verlos mejores, que para no odiarlos, pues no se los puede amar, la renuncia a todas las alegrías sociales parece solamente ser un sacrificio pequeño. Esta tristeza, no por los males que el destino impone a otros hombres (de la cual es causa la simpatía), sino por los males que ellos mismos se hacen (la cual descansa en la antipatía de principios), es sublime porque reposa sobre ideas, mientras que la primera sólo puede valer como bella.— El tan ingenioso como profundo Saussure<sup>107</sup> dice, en la descripción de sus viajes alpinos, acerca del Bonhomme, una de las montañas saboyanas; «reina allí una cierta *tristeza insípida*». Conocía, pues, una tristeza
- 126 |

*interesante*, inspirada por la visión de un páramo adonde quisieran, acaso, trasladarse los hombres, para no escuchar ni experimentar nada más del mundo, pero que no ha de ser demasiado inhóspito como para ofrecer sólo una estancia sumamente penosa a los hombres.— Hago esta observación sólo con el propósito de recordar que también la tribulación<sup>108</sup> (no la tristeza abatida) puede ser contada entre los afectos *vigorosos*<sup>109</sup> cuando tiene su fundamento en ideas morales; cuando, en cambio, está fundada en la simpatía y, como tal, es también digna de ser amada, pertenece meramente a los afectos *languidos*; con ello llamo la atención sobre el temple del ánimo que sólo en el primer caso es sublime.

128

\* \* \*

Con la exposición trascendental de los juicios estéticos llevada a cabo ahora se puede confrontar también la exposición fisiológica, tal cual la han elaborado un Burke<sup>110</sup> y muchos varones agudos entre nosotros, a fin de ver hacia dónde conduce una exposición meramente empírica de lo sublime y de lo bello. Burke(\*), que en este modo de tratamiento merece ser nombrado como el autor más distinguido, llega por esta vía a la conclusión (p. 223 de su obra): «que el sentimiento de lo sublime se funda en el instinto de conservación y en el *temor*, esto es, en un dolor que, toda vez que no llega a la efectiva ruina de las partes corpóreas, suscita movimientos que, limpiando los vasos más delicados o los más groseros de obstrucciones peligrosas y molestas, están en condiciones de despertar sensaciones agradables, no, por cierto, placer, pero sí una especie de estremecimiento complaciente, una cierta quietud que está mezclada con temor». Lo bello, que él funda en el amor (pero del cual separa el deseo), lo remite «al relajamiento, la distensión y aflojamiento de las fibras del cuerpo y, por tanto, a un ablandamiento, disolución, una lasitud, un desmayarse, desfallecer, un languidecer de deleite». Y refrenda este modo de explicación con casos en que la imaginación puede despertar en nosotros el sentimiento de lo bello así como el de lo sublime, no sólo en enlace con el entendimiento, sino incluso, con la sensación de los sentidos.— Como observaciones psicológicas, estos análisis de los fenómenos de nuestro ánimo son sobremanera bellos y dan rico material para cualesquiera indagaciones en la antropología empíri-

127

129

\* Según la traducción alemana de su escrito: *Investigaciones filosóficas sobre el origen de nuestros conceptos de lo bello y lo sublime*. Riga, Hartknoch, 1773.

ca. Tampoco ha de ser negado que todas las representaciones en nosotros, sean ellas objetivamente sólo sensibles o bien completamente intelectuales, pueden ser ligadas subjetivamente con deleite  
128 l o dolor, por imperceptibles que ambos sean (porque [tales representaciones] afectan en conjunto al sentimiento de la vida y ninguna de ellas, en la medida en que es modificación del sujeto, puede ser indiferente), y que aun, como afirmaba Epicuro, *deleite y dolor* son al fin y al cabo, corpóreos, aunque se inicien en la imaginación o en representaciones del entendimiento; y es que la vida, sin el sentimiento del órgano corporal, es sólo conciencia de su existencia, mas no un sentimiento de bienestar o malestar, esto es, de promoción o impedimento de las fuerzas vitales; porque el ánimo es por sí solo enteramente vida (es el principio vital mismo), y los impedimentos y favorecimientos tienen que buscarse fuera de él, mas en el propio hombre y, por tanto, en vínculo con su cuerpo.

130 ¡ Pero si se pone la complacencia por el objeto completa y cabalmente en que este deleite por medio de atractivo o de emoción, no se le podrá exigir a ningún *otro* que asienta al juicio estético que emitimos, pues sobre ello cada cual consulta, con razón, sólo a su sentido privado. Pero, entonces, también cesa por completo toda censura del gusto; y el ejemplo que otros dan por la concordancia casual de sus juicios habría que convertirlo, pues, en mandamiento de la aprobación para nosotros, mas presumiblemente nos alzaríamos en contra de su principio, invocando el natural derecho de someter el juicio que reposa sobre el sentimiento inmediato del propio bienestar, al propio sentido y no al de otros.

Si, pues, el juicio de gusto ha de valer no como *egoísta*<sup>111</sup>, sino según su interna naturaleza, es decir, por sí mismo y no por los ejemplos que otros dan de su gusto, [si entonces ha de valer] necesariamente como *pluralista*, si como tal se le considera digno de poder exigir l a la vez que cada cual deba adherirse a él, debe, entonces, haber en su fundamento algún principio a priori (sea objetivo o subjetivo) al que jamás pueda llegarse espionando las leyes empíricas de las alteraciones del ánimo, porque éstas sólo dan a conocer cómo se juzga, pero no mandan cómo se debe juzgar, y de tal suerte que el mandamiento sea *incondicionado*; y esto es lo que los juicios de gusto suponen, en cuanto piden que la complacencia esté ligada *inmediatamente* con una representación. Por tanto, la exposición empírica de los juicios estéticos puede ser el comienzo para recabar el material de una investigación más elevada, pero un examen de esta facultad es posible y pertenece l esencialmente a la crítica del gusto<sup>112</sup>. En efecto, si éste no tuviera principios a priori, le sería imposible regir los juicios de otros y emitir sentencias de

aprobación o rechazo sobre ellos siquiera con alguna apariencia de razón.

Lo restante de la analítica de la facultad de juzgar estética contiene primeramente la<sup>113</sup>

## Deducción de los juicios estéticos puros<sup>1</sup>

### § 30. LA DEDUCCIÓN DE LOS JUICIOS ESTÉTICOS SOBRE LOS OBJETOS DE LA NATURALEZA NO HA DE ESTAR DIRIGIDA A LO QUE EN ELLA DENOMINAMOS SUBLIME, SINO SÓLO A LO BELLO

La pretensión de un juicio estético de tener validez universal para cada sujeto requiere, en cuanto es un juicio que debe poner pie en algún principio a priori, de una deducción (es decir, de una legitimación de su aspiración); ésta tiene que añadirse a su exposición si es que concierne a una complacencia o displacencia en la *forma del objeto*. De esa índole son los juicios de gusto sobre lo bello de la naturaleza. Pues en tal caso la conformidad a fin tiene, en el objeto y su figura su fundamento, aun cuando no indique la referencia de éste a otros objetos de acuerdo a conceptos (con vistas a un juicio de conocimiento), sino que, en general, atañe meramente a la aprehensión de esta forma, en la medida en que ella se muestre<sup>2</sup> en el ánimo conforme a la facultad de los conceptos, así como a la de la presentación de éstos (que es una y la misma con la facultad de la aprehensión). Se puede, por eso, plantear, en vista de lo bello de la naturaleza, varias preguntas que atañen a la causa de esta conformidad a fin de sus formas: por ejemplo, cómo se va a explicar por qué la naturaleza ha difundido la belleza por doquier tan pródigamente, aun en el fondo del océano adonde sólo rara vez alcanza el ojo humano (pero para el cual ella es conforme a fin); y parecidas a ésta, muchas.

Mas lo sublime de la naturaleza —cuando emitimos sobre ello un juicio estético puro que no está mezclado con conceptos de perfección en cuanto objetiva conformidad a fin, en cuyo caso sería un juicio teleológico— puede ser considerado como enteramente falto de forma o figura<sup>3</sup> y, sin embargo, objeto de una complacencia pura, y mostrar una conformidad a fin subjetiva de la representación dada; y entonces surge la pregunta de si se ha de poder exigir al juicio estético de esta especie, además de la exposición de aquello que en él es pensado, también una deducción de su pretensión a algún principio (subjetivo) a priori.

130

132

131

133 Sirve a esto de respuesta que lo sublime de la naturaleza sólo impropriadamente es llamado así, y de modo propio debe serle atribuido meramente al modo de pensar o, más bien, al fundamento que para él mismo hay en la naturaleza humana. La aprehensión de un objeto que, de otro modo, es falto de forma y no conforme a fin, da sólo la ocasión para llegar a ser consciente de ese fundamento; de ese modo, tal objeto es *utilizado* con conformidad a fin subjetiva, pero no es juzgado como tal por sí mismo y a causa de su forma (por así decir, *species finalis accepta, non data*<sup>4</sup>). Por eso, nuestra exposición de los juicios sobre lo sublime de la naturaleza fue a la vez su deducción. En efecto, cuando descompusimos la reflexión de la facultad de juzgar en esos juicios, hallamos en ellos una relación conforme a fin de las facultades de conocimiento, que debe serle puesta a priori por fundamento a la facultad de los fines (la voluntad), y es, por eso, ella misma, a priori conforme a fin, y esto contiene, entonces, al punto la deducción, es decir, la justificación de la pretensión que un juicio semejante tiene de validez universal necesaria.

132 Sólo tendremos que buscar, pues, la deducción de los juicios de gusto, esto es, de los juicios sobre la belleza de las cosas naturales, y dar así satisfacción en su conjunto a este problema para la entera facultad de juzgar estética.

### § 31. DEL MÉTODO DE LA DEDUCCIÓN DE LOS JUICIOS DE GUSTO

134 La obligación de una deducción, es decir, de dar garantía de la legitimidad de una especie de juicios, surge sólo cuando el juicio tiene pretensión de necesidad; también es éste el caso cuando el juicio exige universalidad subjetiva, esto es, el asentimiento de cada cual, si bien no es un juicio de conocimiento, sino sólo del placer o displacer en un objeto dado, es decir, que tiene aspiración a una subjetiva conformidad a fin exhaustivamente válida para todos, que no debe fundarse en ningún concepto de la cosa, puesto que es juicio de gusto.

133 Dado que en el último caso no tenemos ante nosotros un juicio de conocimiento ni uno teórico, en cuyo fundamento esté el concepto de una *naturaleza* en general, suministrado por el entendimiento, ni uno práctico (puro), en cuyo fundamento esté la idea de la libertad, como una idea que la razón ha dado a priori, y como no tenemos que justificar en su validez a priori un juicio que represente lo que sea una cosa, ni [uno que diga] que yo deba ejecutar algo para producirla, sólo habrá que mostrar, en general, para la facultad

de juzgar, la *universal validez* de un juicio *singular*, que expresa la conformidad a fin subjetiva de una representación empírica de la forma de un objeto para la facultad de juzgar, a fin de explicar cómo es posible que algo pueda placer sólo en el enjuiciamiento (sin sensación o concepto) y, tal como el enjuiciamiento de un objeto con vistas a un *conocimiento* en general tiene reglas ¡ universales, así también la complacencia de cada cual pueda ser enunciada como regla para cada uno de los demás.

135

Ahora bien, si esta validez universal no ha de fundarse en una recolección de votos ni en encuestas a otros acerca de su manera de sentir, sino, por así decir, en una autonomía del sujeto que juzga sobre el sentimiento de placer (en la representación dada), esto es, en su propio gusto, y tampoco ha de ser, empero, derivado de conceptos, un tal juicio —como de hecho es el juicio de gusto— tiene, entonces, una peculiaridad<sup>5</sup> doble y ciertamente lógica: a saber, *primeramente*, una validez universal a priori, y sin embargo no una universalidad lógica según conceptos, sino la universalidad de un juicio singular; *en segundo lugar*, una necesidad (que debe descansar siempre sobre fundamentos a priori), pero que no depende de razones probatorias a priori a través ¡ de cuya representación pudiere ser forzada la aprobación que el juicio de gusto atribuye a cada cual.

134

La resolución de estas peculiaridades lógicas, por las cuales el juicio de gusto se diferencia de todos los juicios de conocimiento, será la única que baste —si inicialmente hacemos aquí abstracción de todo contenido de aquél, o sea, del sentimiento de placer, y comparamos únicamente la forma estética con la forma de los juicios objetivos, tal como la prescribe la lógica— para la deducción de esta extraña<sup>6</sup> facultad. Expondremos, pues, *primeramente*, ¡ estas propiedades características del gusto, esclarecidas con ejemplos.

136

### § 32. PRIMERA PECULIARIDAD DEL JUICIO DE GUSTO

El juicio de gusto determina su objeto en vista de la complacencia (como belleza) con una pretensión a la aprobación de *cada uno*, cual si fuese objetivo.

Decir: esta flor es bella, equivale a reiterar solamente la pretensión que ella misma tiene a la complacencia de cada cual. Por el agrado de su aroma no tiene ella pretensión alguna. A éste tal aroma lo deleita; al otro lo marea. ¿Qué otra cosa podríase conjeturar a partir de esto, sino que la belleza deba ser tenida por una propiedad ¡ de la flor misma, que no se rige por la diversidad de las cabe-

135

zas y de tantos sentidos, sino de acuerdo a la cual deben éstos regirse cuando acerca de ello se quiere juzgar? Y, sin embargo, no es así como ocurre. Pues el juicio de gusto consiste precisamente en que denomina bella una cosa sólo según la propiedad con arreglo a la cual ella se rige según nuestro modo de acogerla<sup>6</sup> bis.

137 Además, acerca de todo juicio que debe dar prueba del gusto del sujeto se exige que el sujeto juzgue por sí mismo sin tener necesidad de ir a tientas, por medio de la experiencia, entre los juicios de los otros e instruirse previamente acerca de su complacencia o displacencia ante el mismo objeto; por tanto, que no pronuncie su juicio como imitación, porque acaso una cosa placiere en efecto universalmente, sino que lo pronuncie a priori<sup>7</sup>. Sin embargo, cabría pensar que un juicio a priori deba contener un concepto del objeto, para cuyo conocimiento contuviese aquél el principio; pero el juicio de gusto no se funda en conceptos y no es, en caso alguno, conocimiento<sup>8</sup> sino sólo un juicio estético.

136 De ahí que un poeta joven no se deje apartar del convencimiento<sup>9</sup> de que su poema es bello por el juicio del público ni por el de sus amigos; y cuando les presta oídos, no ocurre esto porque ahora lo juzgue de manera distinta, sino porque, aun teniendo todo el público (al menos a propósito de él) un gusto errado, encuentra en su deseo de aprobación la razón para acomodarse al devaneo común (aun en contra de su juicio). Sólo más tarde, cuando su facultad de juzgar se haya aguzado a través del ejercicio, desiste él voluntariamente de su juicio anterior; del mismo modo como hace con sus juicios que reposan completamente en la razón. El gusto tiene simplemente pretensión de autonomía. Hacer de juicios ajenos el fundamento de determinación del propio sería heteronomía.

138 ¡ Que con derecho se encomie las obras de los antiguos como modelos<sup>10</sup> y se llame, a sus autores, clásicos, a manera de una cierta nobleza entre los escritores que por su precursoriedad<sup>11</sup> le diesen leyes al pueblo, pareciera indicar fuentes a posteriori del gusto y contradecir la autonomía de éste en cada sujeto. Pero del mismo modo se podría decir que los antiguos matemáticos, que hasta ahora son tenidos por imprescindibles modelos de la máxima minuciosidad y elegancia del método sintético, muestran también una razón imitativa de parte nuestra y una impotencia de ésta para producir, de sí misma, pruebas estrictas con la mayor intuición, mediante la construcción de los conceptos. No hay un sólo uso de nuestras fuerzas, por libre que pueda ser, ni aun de la razón (que debe extraer a priori todos sus juicios de la fuente común<sup>12</sup>) que no incurriese —si cada sujeto tuviera que empezar siempre y totalmente desde la rudimentaria disposición de su natural— en ensa-

137

yos erróneos, de no haberle precursado otros con sus ensayos, y no para hacer de los sucesores simples imitadores<sup>13</sup>, sino para poner a otros, a través de su proceder, en la huella, a fin de que busquen en sí mismos los principios y tomen su propio camino<sup>14</sup>, a menudo mejor. Aun en la religión, donde ciertamente cada cual tiene que extraer de sí mismo la regla de su comportamiento, porque es también él mismo quien permanece responsable ¡ por éste, y no puede achacar la culpa de sus faltas a otros, en cuanto maestros o precursores, no se podrá jamás, por preceptos generales —que se puede haber recibido de sacerdotes o filósofos, o bien extraído de sí mismo—, conseguir tanto como a través de un ejemplo de virtud o santidad que, ofreciéndose en la historia, no hace dispensable la autonomía de la virtud a partir de la propia y originaria idea de la eticidad (a priori) ni transforma a ésta en un mecanismo de imitación. Sucesión<sup>15</sup>, que se refiere a un curso previo, y no imitación, es la expresión recta para toda influencia que puedan tener en otros los productos de un autor ejemplar; lo cual no significa más que beber de las mismas fuentes de donde bebió aquel mismo y aprender de sus precursores sólo el modo de portarse a ese propósito. Pero entre todas las facultades y talentos es el gusto, precisamente, ¡ aquel que ha mayormente menester —porque su juicio no es determinable por conceptos y preceptos— de ejemplos de aquello que en el curso continuo<sup>15 bis</sup> de la cultura se ha conservado por más tiempo en aprobación, a fin de no volverse, al punto, otra vez zafio y caer de nuevo en la rudeza de los primeros ensayos.

139

138

### ! § 33. SEGUNDA PECULIARIDAD DEL JUICIO DE GUSTO

140

El juicio de gusto no es determinable por argumentos probatorios, tal como si fuese meramente subjetivo.

*En primer lugar*, cuando alguien encuentra bello un edificio, una vista, un poema, no se deja imponer interiormente la aprobación ni por cien voces que elogien el objeto. Puede ciertamente hacer las veces de que también le place, para que no se le considere falto de gusto; puede aun empezar a dudar de haber formado su gusto lo bastante a través del conocimiento de una suficiente cantidad de objetos de una determinada especie (como alguien que, creyendo reconocer a lo lejos como un bosque algo que todos los demás ven como una ciudad, duda del juicio de su propia visión). Mas esto lo ve con claridad: que la aprobación de otros no entrega ninguna prueba válida para el enjuiciamiento de la belleza; ¡ que otros podrán en todo caso ver y observar por él y que lo que muchos

139

han visto de un único modo puede servir para él, que ha creído verlo de otra manera, como argumento suficiente para el juicio teórico y, por tanto lógico<sup>16</sup>, más nunca que lo que ha placido a otros pueda servir de fundamento para un juicio estético. El juicio de otros ¡ que nos fuese desfavorable puede hacernos sospechar y, por cierto, con derecho, del nuestro, pero jamás nos convencerá de la incorrección del mismo. No hay, pues, ningún *argumento probatorio* empírico para imponer a alguien el juicio de gusto.

*En segundo lugar*, menos aún puede una prueba a priori determinar el juicio sobre belleza según reglas determinadas. Cuando alguien me lee su poema o me lleva a un espectáculo que finalmente no quiere placere a mi gusto, podrá él aducir a Batteux o Lessing<sup>17</sup>, o a críticos del gusto aún más antiguos y famosos, y todas las reglas por ellos establecidas, a manera de prueba de que su poema es bello; y puede también ser que ciertos pasajes, que precisamente me displicieron, concuerden, y muy bien, con reglas de belleza (tal cual son dadas allá y reconocidas generalmente); pero yo me tapo los oídos, no deseo escuchar ninguna razón ni sutileza, y antes supondré que esas reglas de los críticos son falsas o que, al menos, no es éste el caso de su aplicación, a que permita determinar mi juicio por argumentos *a priori*, puesto que ha de ser un juicio del gusto y no del entendimiento o de la razón.

Parece ser ésta una de las principales causas por las que se ha bautizado esta facultad de enjuiciamiento estética precisamente con el nombre de gusto. En efecto, alguien podrá enumerarme todos los ingredientes ¡ de una vianda y hacerme notar que cada uno de ellos me sería aisladamente agradable y, en remate, celebrar con razón lo saludable de esta comida; mas yo permanezco sordo a todas estas razones, pruebo la vianda con mi lengua y mi paladar, y, según ellos (no de acuerdo a principios universales), emito mi juicio.

De hecho, el juicio de gusto es emitido absolutamente siempre como juicio singular acerca del objeto. El entendimiento, por comparación del objeto con el juicio de otros en punto a lo complaciente, puede hacer un juicio general; por ejemplo, que todas las tulipas son bellas; pero no es éste, en dicho caso, un juicio de gusto, sino uno lógico, que hace de la relación de un objeto con el gusto el predicado de cosas de una cierta clase en general; sólo aquél, en cambio, a través del cual encuentro bella una única tulipa dada, es decir, hallo universal mi complacencia en ella, es el juicio de gusto. Su peculiaridad consiste, empero, en que, si bien tiene meramente validez subjetiva, interpela a todos los sujetos como sólo podría ocurrir si fuese un *l* juicio objetivo que reposara en fundamentos de conocimiento y pudiera ser forzado mediante una prueba.

Por principio del gusto habría de entenderse un principio bajo cuya condición se subsumiera el concepto de un objeto y, entonces, se llegara a establecer a través de una inferencia que ese objeto es bello. Esto, sin embargo, es absolutamente imposible. Pues yo debo sentir inmediatamente placer ante la representación de aquél, placer que no me puede ser inculcado a través de argumentos. Aunque los críticos, como Hume dice, puedan sutilizar más llamativamente que los cocineros, comparten con éstos el mismo destino. El fundamento de determinación de su juicio no lo pueden esperar de la fuerza de los argumentos, sino solamente de la reflexión del sujeto sobre su propio estado (de placer o displeacer), con exclusión de toda prescripción o regla.

Con todo, no es el exponer el fundamento de determinación de esta especie de juicios estéticos en una fórmula universal utilizable —lo cual es imposible— aquello sobre lo cual pueden y deben razonar con toda sutileza los críticos, de manera que redunde en beneficio de la rectificación y ampliación de nuestros juicios de gusto, sino indagar sobre las facultades de conocimiento y su quehacer en estos juicios y analizar en ejemplos la recíproca conformidad a fin ¡ subjetiva, de la que arriba se mostró que su forma en una representación dada es la belleza del objeto de esta representación. La crítica misma del gusto es, pues, sólo subjetiva en vista de la representación por la cual nos es dado un objeto; a saber, es ella el arte o ciencia de unir la relación mutua del entendimiento y la imaginación en la representación dada (sin referencia a una sensación o un concepto precedentes) y, por tanto, poner bajo reglas el acuerdo o desacuerdo de ellos y determinarlos en vista de sus condiciones. Es *arte* cuando señala esto sólo con ejemplos; es *ciencia* cuando deriva la posibilidad de un tal enjuiciamiento a partir de la naturaleza de estas facultades como facultades de conocimiento en general. Es únicamente con la última, en cuanto crítica trascendental, que tenemos que hacer aquí. Debe ésta desarrollar y justificar el principio subjetivo del gusto como principio a priori de la facultad de juzgar. En cuanto arte, la crítica sólo busca aplicar (sin meditar sobre su posibilidad) las reglas fisiológicas (psicológicas, aquí) y, por tanto, empíricas, según las cuales efectivamente procede el gusto, al enjuiciamiento de sus ¡ objetos, y critica los productos del bello arte así como aquélla [la ciencia] critica la propia facultad de juzgarlos.

142

144

143

El juicio de gusto se diferencia del juicio lógico en que el último subsume una representación bajo conceptos del objeto y el primero no la subsume bajo concepto alguno, pues de otra manera la aprobación universal necesaria podría ser forzada mediante pruebas. Es, no obstante, parecido al último en que pretende una universalidad y necesidad, aunque no de acuerdo a conceptos del objeto y, por tanto, unas que son meramente subjetivas. Ahora bien, puesto que los conceptos constituyen en un juicio el contenido de éste (lo que pertenece al conocimiento del objeto) y no siendo, empero, el juicio de gusto determinable por conceptos, éste se funda, entonces, sólo en la formal condición subjetiva de un juicio en general. La condición subjetiva de todos los juicios es la facultad misma de juzgar, o la facultad del juicio<sup>18</sup>. Usada ésta en vista de una representación por la que es dado un objeto, exige la concordancia de dos fuerzas representacionales, a saber: la de la imaginación (para la intuición y la composición<sup>19</sup> de lo múltiple de ésta) y la del entendimiento (para el concepto como representación de la unidad l de esta composición). Pero no habiendo aquí en el fundamento del juicio ningún concepto del objeto, esa concordancia sólo puede consistir en la subsunción de la propia imaginación (a propósito de una representación por la que un objeto es dado) bajo la condición de que<sup>20</sup> en general el entendimiento avance desde la intuición hacia conceptos. Es decir, precisamente porque la libertad de la imaginación consiste en que ella esquematice sin concepto, el juicio de gusto tiene que reposar en una mera sensación de la vivificación recíproca de la imaginación, en su *libertad*, y del entendimiento, con su *conformidad a ley*; tiene que reposar, por tanto, en un sentimiento que permite juzgar el objeto según la conformidad a fin de la representación (por la cual es dado un objeto) para el fomento de la facultad de conocimiento en su libre juego; y el gusto, como facultad de juzgar subjetiva, contiene un principio de subsunción, mas no de las intuiciones bajo *conceptos*, sino de la *facultad* de las intuiciones o presentaciones (esto es, de la imaginación) bajo la *facultad* de los conceptos (esto es, del entendimiento), en tanto que la primera, *en su libertad*, concuerda con la última, *en su conformidad a ley*.

Para descubrir este principio de derecho<sup>21</sup> por medio de una deducción de los juicios de gusto sólo nos pueden servir de hilo conductor las peculiaridades formales l de esta especie de juicios y,

por consiguiente, en la medida que en éstos se considera sólo la forma lógica.

! § 36. DEL PROBLEMA DE UNA DEDUCCIÓN DE LOS JUICIOS DE GUSTO

147

A la percepción de un objeto puede ser inmediatamente enlazado el concepto de un objeto en general —del cual contiene ésa los predicados empíricos— con vistas a un juicio de conocimiento y, por dicho medio, ser producido un juicio de experiencia. Pues bien: a fin de pensarlo como determinación de un objeto, en su fundamento se hallan conceptos a priori de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición, y estos conceptos (las categorías) requieren una deducción —que se dio en la *Crítica de la razón pura*—, a través de la cual pueda cumplirse la solución del problema: ¿cómo son posibles los juicios de conocimiento sintéticos a priori? Esta tarea atañe, pues, a los principios a priori del entendimiento puro y a sus juicios teóricos.

Pero con una percepción puede también enlazarse inmediatamente un sentimiento de plácer (o displacer) y una complacencia que acompañe a la representación del objeto y sirva a ésta en lugar del predicado, originándose así un juicio estético, que no es uno de conocimiento. A un tal juicio —si no es un simple juicio de sensación, sino un juicio formal de reflexión, l que a todos atribuye como necesaria l esa complacencia— tiene que estarle en su fundamento algo a modo de principio a priori que en todo caso puede ser meramente subjetivo (si un principio objetivo ha de ser imposible para tal especie de juicios), pero que requiere también, como tal, de una deducción, a fin de que se conciba cómo un juicio estético puede tener pretensión de necesidad. Pues bien, en esto se funda el problema del que ahora nos ocupamos; ¿cómo son posibles los juicios de gusto? Problema que atañe, pues, a los principios a priori de la facultad pura de juzgar en los juicios *estéticos*, es decir, en unos tales donde ella (como en los juicios teóricos) no tiene simplemente que subsumir bajo conceptos objetivos del entendimiento y estar sometida a una ley, sino donde ella es, para sí misma, subjetivamente, tanto objeto como ley.

146

148

Este problema puede ser planteado también así: ¿cómo es posible un juicio que, sólo a partir del *propio* sentimiento de plácer en un objeto, independiente del concepto de éste, juzgue a priori este plácer como adherido a la representación de ese mismo objeto *en cada otro sujeto*, es decir, sin tener que aguardar ningún asentimiento ajeno?

Es fácil ver que los juicios de gusto son sintéticos, porque van más allá del concepto y aun de la intuición del objeto, y atribuyen a ésta algo en cuanto predicado, que ni siquiera es conocimiento, a saber, el sentimiento de placer (o displacer). Pero que, en cuanto concierne al asentimiento que *de todos* se exige, sean juicios a priori o aspiren a ser tenidos por tales, aun cuando sea empírico el predicado (del *propio* placer enlazado a la representación), ello está contenido asimismo ya en las expresiones de su pretensión; y así es como este problema de la crítica de la facultad de juzgar pertenece al problema general de la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

§ 37. ¿QUÉ ES LO QUE PROPIAMENTE SE AFIRMA A PRIORI DE UN OBJETO EN UN JUICIO DE GUSTO?

Sólo internamente se puede percibir que la representación de un objeto está ligada inmediatamente a un placer y, si no se quisiera indicar nada más que esto, ello arrojaría un juicio meramente empírico. En efecto, no puedo enlazar a priori un sentimiento determinado (de placer o displacer) con ninguna representación, salvo cuando en la razón se halle un principio a priori determinante de la voluntad; pues siendo entonces el placer (en el sentimiento moral) la consecuencia de ello, no puede ser, precisamente por eso, comparado con el placer en el gusto, porque demanda el concepto determinado de una ley; por el contrario, este último placer debe estar inmediatamente enlazado, antes de todo concepto, con el mero enjuiciamiento. De ahí que todos los juicios de gusto sean juicios singulares, porque enlazan su predicado de complacencia no con un concepto, sino con una única representación empírica dada.

No es, pues, el placer, sino la *validez universal de este placer* la que en el ánimo se percibe enlazada al mero enjuiciamiento del objeto, y la cual es representada a priori, en un juicio de gusto, como regla universal para todos para la facultad de juzgar, regla que es válida para cada cual. Es un juicio empírico el que yo perciba y juzgue un objeto con placer. Pero es un juicio a priori el que yo encuentre bello, esto es, que pueda atribuir esa complacencia como necesaria a cada cual.

§ 38. DEDUCCIÓN DE LOS JUICIOS DE GUSTO

Cuando se concede que en un juicio puro de gusto la complacencia

en el objeto está enlazada al mero enjuiciamiento de su forma, lo que en el ánimo sentimos enlazado a la representación del objeto no es otra cosa que la conformidad a fin subjetiva de esa forma para la facultad de juzgar. Ahora bien; como la facultad de juzgar en vista de las reglas formales del enjuiciamiento, sin materia alguna (ni sensación ni concepto), puede estar ! solamente ! dirigida a las condiciones subjetivas del uso de la facultad de juzgar en general (que no está ordenada<sup>22</sup> a una especie particular de los sentidos ni a un concepto particular del entendimiento) y como puede estar dirigida, por consiguiente, a aquel [elemento] subjetivo<sup>23</sup> que puede suponerse en todos los hombres (en cuanto es requerido para el conocimiento posible en general), entonces, la concordancia de una representación con estas condiciones de la facultad de juzgar tiene que poder ser asumida como válida a priori para todos. Es decir, el placer, o la subjetiva conformidad a fin de la representación para la relación de las facultades de conocimiento en el enjuiciamiento de un objeto sensible en general, podrá serle atribuido con derecho a cada cual(\*).

151 - 149

### ! ! Observación

152 - 150

Tan fácil es esta deducción, porque no tiene necesidad de justificar la realidad objetiva de un concepto; en efecto la belleza no es un concepto del objeto, y el juicio de gusto no es un juicio de conocimiento. Asevera éste sólo que estamos autorizados a suponer universalmente a propósito de cada hombre las mismas condiciones subjetivas de la facultad de juzgar que hallamos en nosotros; y sólo con tal que bajo estas condiciones hayamos subsumido correctamente el objeto dado. Si bien esto último acarrea dificultades inevitables, no inherentes a la facultad de juzgar lógica (pues en ésta se subsume bajo conceptos y, en cambio, en la facultad de juzgar

\* Para estar autorizados a pretender la aprobación universal respecto de un juicio de la facultad de juzgar estética que descansa sólo en fundamentos subjetivos, basta que se conceda: 1) que en todos los hombres las condiciones subjetivas de esta facultad son idénticas en lo que toca a la relación de las fuerzas de conocimiento puestas en ello en actividad con vistas a un conocimiento en general: lo cual tiene que ser verdadero, porque de otro modo los hombres no se podrían comunicar sus representaciones e inclusive el conocimiento. 2) Que el juicio ha tomado en consideración sólo esta relación (y, por tanto, la *condición formal* de la facultad de juzgar) y es puro, es decir, no mezclado con conceptos del objeto ni con sensaciones, en cuanto fundamentos de determinación. Si también en vista de esto último hubiera falta, ello atañe únicamente a la incorrecta aplicación de la atribución que nos da una ley, a un caso particular, por lo cual la atribución no es en absoluto suprimida.

estética, bajo una relación, susceptible sólo de ser sentida<sup>24</sup>, de la imaginación y el entendimiento que concuerdan recíprocamente a propósito de la forma representada del objeto, donde la subsunción puede engañar fácilmente), sin embargo no se le quita con ello nada a la legitimidad de la pretensión de la facultad de juzgar de contar con el universal asentimiento; pretensión que sólo apunta a la corrección del principio de juzgar válidamente para todos a partir de fundamentos subjetivos. Pues en lo que atañe a la dificultad y a la duda acerca de la corrección de la subsunción bajo aquel principio, ello vuelve tan escasamente dudosa la legitimidad de la pretensión que a esta validez tiene un juicio estético en general —y con ello el principio mismo— como puede hacerlo la subsunción igualmente errónea (aunque no de manera tan frecuente y tan fácil) de la facultad de juzgar lógica bajo su principio con éste mismo, que es objetivo. Si la pregunta fuese: ¿cómo es posible considerar a priori la naturaleza como conjunto de los objetos del gusto?, este problema tendría relación con la teleología, pues el erigir formas conformes a fin para nuestra facultad de juzgar, tendría que ser visto como un fin de la naturaleza, ¡que fuese! esencialmente inherente a su concepto. Pero mucho se puede dudar todavía de la exactitud de esta suposición, mientras que a la experiencia le es manifiesta la efectiva realidad de las bellezas naturales.

153 - 151

### § 39. DE LA COMUNICABILIDAD DE UNA SENSACIÓN

Cuando la sensación, como lo real de la percepción, es referida al conocimiento, se llama entonces sensación de los sentidos; y lo específico de su cualidad sólo se deja representar en cuanto cabalmente comunicable de igual modo, si se supone que cada uno tiene un sentido igual al nuestro; pero de una sensación de los sentidos no se puede suponer esto en absoluto. Así, a quien le falte el sentido del olfato no podrá serle comunicada esta especie de sensación; y aun cuando no le falte, no se puede estar seguro de que tenga justamente la misma sensación de una flor que la sensación que nosotros tenemos. Pero aun más diferentes tenemos que representarnos a los hombres en vista del *agrado* o *desagrado* en la sensación de un mismo objeto de los sentidos, y no cabe en absoluto exigir que cada cual conceda [que siente] placer por objetos de la misma índole. Al placer de esta especie puede llamárselo placer del *goce* puesto que llega al ánimo a través del sentido y nosotros somos, en ese respecto, pasivos.

154 - 152

¡! Por el contrario, la complacencia en una acción en virtud de su

cualidad moral no es un placer del goce, sino de la propia actividad y de su conformidad con la idea de su destinación. Este sentimiento, al que se denomina ético, requiere, sin embargo, conceptos; y no presenta una conformidad a fin libre, sino legal, no dejándose comunicar universalmente de ningún otro modo más que por la razón y —si el placer ha de ser de igual especie en todos— a través de conceptos racionales prácticos muy determinados.

El placer por lo sublime de la naturaleza, en cuanto placer de la contemplación racionante, también tiene, ciertamente, pretensión de ser compartido universalmente, pero supone ya un sentimiento distinto, a saber, el de su destinación suprasensible; el cual, por oscuro que pudiera ser, tiene un fundamento moral. Pero no estoy autorizado a suponer en absoluto que otros hombres tomen eso en consideración y encuentren complacencia en la contemplación de la áspera magnitud de la naturaleza (que verdaderamente no puede serle atribuido al aspecto de ésta, que es antes aterrorizador). Sin atender a ello, sin embargo, puedo atribuirle esa complacencia a cada cual considerando que debería tenerse en cuenta esas disposiciones morales en cada ocasión propicia, pero sólo por medio de la ley moral, que a su vez está fundada en conceptos de la razón.

! Por el contrario, el placer por lo bello no es un placer del goce ni de una actividad legal, ni aun de la contemplación racionante según ideas, sino de la mera reflexión. Sin tener ningún fin o principio como guía, este placer acompaña la común aprehensión de un objeto por la imaginación, como facultad de la intuición, en relación con el entendimiento, como facultad de los conceptos, por medio de un proceder de la facultad de juzgar, que ésta tiene también que ejercitar con motivo de la más común experiencia; sólo que ella está necesitada de hacerlo aquí para concebir un concepto empírico objetivo, y allá (en el enjuiciamiento estético), en cambio, simplemente para percibir la adecuación de la representación a la armoniosa actividad (subjetivamente conforme a fin) de ambas facultades de conocimiento en su libertad, esto es, sentir placenteramente el estado representacional. En cada cual este placer debe reposar necesariamente en las mismas condiciones, porque ellas son condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento en general, y la proporción de estas facultades de conocimiento que es requerida para el gusto es también requerible para el común y sano entendimiento, que puede presuponerse a propósito de cada cual. Precisamente por ello puede también aquel que juzga con gusto (a condición de que no yerre en esta conciencia y no tome la materia por la forma, y el atractivo por la belleza) atribuirle a todos los

demás conformidad a fin subjetiva, esto es, l su complacencia en el  
! objeto, y suponer su sentimiento universalmente comunicable y,  
por cierto, sin mediación de los conceptos.

#### § 40. DEL GUSTO COMO UNA ESPECIE DE *SENSUS COMMUNIS*

A la facultad de juzgar —cuando, más que su reflexión, es advertible sólo el resultado de ésta— se le da a menudo el nombre de sentido y se habla de un sentido de la verdad, de un sentido para el decoro, la justicia, etc., si bien se sabe —o a lo menos tendría que saberse— que no es un sentido aquello en lo cual estos conceptos pueden tener su sede, y menos que ese sentido pueda tener mínima aptitud para dictar reglas universales, sino que jamás podría venirnos a las mentes hacemos una representación de esta especie acerca de la verdad, la conveniencia, la belleza o la justicia, si pudiésemos elevarnos por sobre los sentidos hacia facultades de conocimiento más altas. *El común entendimiento humano*, al que, como entendimiento meramente sano (aún no cultivado), se considera el de menor monta, que ha de esperarse a lo menos de cualquiera aspire al apelativo de hombre, tiene también, por eso, el mortificante honor de recibir el nombre de sentimiento común (*sensus communis*); y, por cierto, de manera tal que bajo la palabra ! común (no l sólo en nuestra lengua, que encierra en esto efectivamente una doble significación, sino también en varias otras) se entiende lo vulgar que por doquier se encuentra y cuya posesión no es en absoluto merecimiento o ventaja.

Por *sensus communis* hay que entender, no obstante, la idea de un sentido común a todos<sup>25</sup>, esto es, de una facultad de juzgar que en su reflexión tiene en cuenta, en pensamiento (a priori), el modo representacional de cada uno de los demás, para atener su juicio, por así decirlo, a la entera razón humana y huir así a la ilusión<sup>26</sup> que, nacida de condiciones subjetivas privadas que pudiesen fácilmente ser tenidas por objetivas, tendría una desventajosa influencia sobre el juicio. Ahora bien: esto último sucede por atener el propio juicio a otros juicios, no tanto efectivamente reales, como más bien meramente posibles, y ponerse en el lugar de los otros, en la medida en que simplemente se hace abstracción de las restricciones que están asociadas de modo casual a nuestro propio enjuiciamiento; lo cual, a su vez, se lleva a cabo mediante la omisión —todo lo posible— de aquello que es materia, es decir, sensación, en el estado representacional y prestando atención únicamente a las peculiaridades formales de la propia representación o del pro-

pio estado representacional. Pues bien: esta operación de la reflexión parece quizá ser demasiado artificiosa como para imputársela a la facultad que denominamos sentido *! común*; pero es que ella tiene ese aspecto sólo cuando se la expresa en fórmulas abstractas; en sí, nada es más natural que hacer abstracción de atractivo y emoción cuando se busca un juicio que debe servir como regla universal.

158

156

Las siguientes máximas del común entendimiento humano no pertenecen, es cierto, acá, como partes de la crítica del gusto, pero pueden servir a la dilucidación de sus principios. Son éstas: 1. pensar por sí mismo; 2. pensar en el lugar de cada uno de los otros; 3. pensar siempre acorde consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *desprejuiciado*, la segunda lo es del *amplio* y la tercera, del *consecuente*<sup>27</sup>. La primera es la máxima de una razón que nunca es *pasiva*. La propensión a una razón pasiva y, por tanto, a la heteronomía de la razón, llámase *prejuicio*; y el mayor entre todos los prejuicios es el representarse la naturaleza no subordinada a las reglas que el entendimiento le pone por fundamento a través de su propia ley esencial: esto es, la *superstición*. El liberarse de la superstición se denomina *ilustración*<sup>28</sup>(\*); porque, aun cuando esta denominación le corresponde a la liberación de los *! prejuicios en general*, la superstición merece *! preferentemente (in sensu eminenti)* ser llamada *prejuicio*, en cuanto que la ceguera a que ella [nos] lleva, la ceguera que ella incluso exige como obligación, hace notoriamente reconocible la necesidad de ser guiado por otros y, por tanto, el estado de una razón pasiva. En lo que atañe a la segunda máxima del modo de pensar, estamos por demás habituados a llamar limitado (*corto de alcances*<sup>29</sup>, lo contrario de *amplio*) a aquél cuyos talentos no alcanzan para ningún grande uso (sobre todo, para el uso intensivo). Pero no es cuestión aquí de la facultad de conocimiento, sino del *modo de pensar*, a objeto de hacer un uso conforme a fin de aquélla; ése, por pequeña que sea la envergadura y el grado a que alcance el don natural del hombre, indica sin embargo, a un hombre de *pensar amplio*, cuando éste puede empinar-

159

157

\* Pronto se ve que la ilustración es cosa fácil *in thesi*; *in hypothesi*, en cambio, es difícil y lenta de llevar a cabo porque no ser pasivo con su razón, sino ser siempre legislativo respecto de sí mismo, es ciertamente algo muy fácil para el hombre que quiere ser adecuado sólo a su fin esencial y no anhela saber aquello que está por encima de su entendimiento; pero como el afán *! !* por esto último apenas puede ser evitado y no faltarán jamás otros que prometan con mucha confianza poder satisfacer este deseo de saber, el mantener o establecer en el modo de pensar (sobre todo, el público), lo meramente negativo (que constituye la ilustración propiamente tal) debe, entonces, ser muy difícil.

159 - 157

160  
158

se por sobre las condiciones subjetivas privadas del juicio, entre las cuales tantos otros están como atrapados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que sólo puede determinar colocándose en el punto de vista de otros). La tercera máxima, o sea, la del modo *consecuente* de pensar, es la más difícil de lograr y sólo puede ser alcanzada por la unión de las dos primeras y tras una frecuente observancia de éstas convertida en destreza. Puede decirse que la primera de estas máximas es la máxima del entendimiento; la segunda, de la facultad de juzgar; la tercera, de la razón.

Retomo el hilo abandonado con este episodio y digo que el gusto puede ser llamado *sensus communis* con más derecho que el sano entendimiento; y que la facultad de juzgar estética puede, antes que la intelectual, llevar el nombre de un sentido(\*) a todos común, si se quiere usar la palabra sentido a propósito del efecto de la mera reflexión sobre el ánimo, pues en tal caso se entiende por sentido el sentimiento de placer. Podríase incluso definir el gusto por la facultad de enjuiciar aquello que hace *universalmente comunicable* nuestro sentimiento a propósito de una representación dada y sin mediación de concepto.

161  
159

La habilidad de los hombres para comunicarse sus pensamientos requiere también una relación de la imaginación y el entendimiento, a fin de asociar intuiciones a los conceptos, y conceptos, a su vez, a éstas, que confluyan en un conocimiento; mas entonces es *legítima*<sup>30</sup> la concordancia de ambas fuerzas del ánimo bajo la compulsión de conceptos determinados. Sólo allí donde la imaginación, en su libertad, despierta al entendimiento y éste, sin conceptos, pone a aquélla en un juego regular comunicase la representación no como pensamiento, sino como sentimiento interior de un estado del ánimo conforme a fin.

Es el gusto, pues, la facultad de juzgar a priori la comunicabilidad de los sentimientos que están ligados a una representación dada (sin mediación de un concepto).

Si pudiera suponerse que la mera comunicabilidad universal del sentimiento propio tuviera que llevar ya consigo, en sí, un interés para nosotros (lo cual no se está autorizado a concluir de la índole de una facultad de juzgar meramente reflexionante) podría uno explicarse de dónde es que el sentimiento en el juicio de gusto le es atribuido a todos, por decir así, como deber.

\* Se podría designar al gusto con [la expresión] *sensus communis aestheticus* y al común entendimiento humano con [la expresión] *sensus communis logicus*.

Con suficiencia se ha puesto arriba de manifiesto que el juicio de gusto, por el que algo es declarado bello, no debe tener ningún interés como fundamento de la determinación. Pero no se sigue de ahí que, tras haber sido dado como juicio estético puro, no pueda ser ligado a él interés alguno. Este enlace podrá siempre y sólo ser indirecto; es decir, el gusto tiene que ser primeramente representado como enlazado a otra cosa para poder vincular a la complacencia de la mera reflexión sobre un objeto, todavía un placer en la existencia de éste (en lo cual consiste todo interés). Pues vale aquí en el juicio estético, lo que en el juicio de conocimiento (de cosas en general) se dice: *a posse ad esse non valet consequentia*<sup>31</sup>. Pues bien: esa otra cosa puede ser algo empírico, a saber, una inclinación que le es propia a la naturaleza humana, o algo intelectual, en cuanto propiedad de la voluntad de poder ser determinada a priori por la razón; ambos contienen una complacencia en el existir de un objeto y, así, el fundamento para poder poner un interés en aquello que ya ha placido por sí y sin consideración de interés alguno.

162

160

Empíricamente interesa lo bello sólo en la sociedad; y cuando se concede como natural al hombre el instinto de sociedad y, en cambio, la aptitud y la propensión a ella, esto es, la *sociabilidad*<sup>32</sup>, como una propiedad que pertenece a los requisitos del hombre en cuanto criatura destinada a la sociedad y que, por tanto, pertenece a la *humanidad*<sup>33</sup>, no puede tampoco faltar entonces el que se deba considerar el gusto como una facultad de enjuiciamiento de todo aquello a través de lo cual puede uno comunicar incluso su sentimiento a cada uno de los otros y, con ello, como medio de fomento de aquello que la inclinación natural de cada uno demanda.

163

161

Un hombre abandonado en una isla desierta no asearía por sí solo su cabaña ni a sí mismo, no buscaría flores ni menos las plantaría para acicalarse con ellas; sino que sólo en la sociedad le viene en mientes ser no sólo hombre, sino también, a su modo, un hombre fino (es el comienzo de la civilización), pues como tal se juzga a aquél que es proclive y hábil para comunicar a otros su placer, y a quien no le colma un objeto si no puede sentir en comunidad con otros la complacencia en él. También cada uno espera y exige de cada cual que preste atención a la comunicación universal, por decirlo así, a partir de un contrato originario que hubiera sido dictado por la humanidad misma; y es así, por cierto, como se hacen importantes y son ligados a gran interés en la sociedad inicialmente sólo los atractivos, por ejemplo, los colores, para pintarse (bermellón entre los caribes y cinabrio entre los iroqueses), o las flores, las

conchas de moluscos, las plumas de aves de bello color; mas al correr del tiempo también formas bellas (como en las canoas, los vestidos, etc.), que no traen consigo ningún deleite, es decir, ninguna complacencia del goce; hasta que por fin la civilización llegada al punto más alto hace de ello poco menos que la obra principal de la inclinación refinada, y las sensaciones son tenidas por valiosas sólo en tanto que se dejen comunicar universalmente; de suerte que, si bien el placer que cada uno tiene en un tal objeto sólo es insignificante y por sí sin interés notorio, la idea, sin embargo, de su universal comunicabilidad agranda su valor casi infinitamente.

Este interés indirectamente asociado a lo bello por la inclinación a la sociedad y, por tanto, empírico, carece aquí, no obstante, de importancia para nosotros, que sólo hemos de mirar a aquello que pueda tener relación con el juicio de gusto a priori, aun cuando sólo sea indirectamente. Pues si también en esta forma debiera develarse un interés a él vinculado, descubriría el gusto un paso de nuestra facultad de enjuiciamiento desde el goce de los sentidos hacia el sentimiento moral; y no sólo porque a través de ello se estaría guiado a mejor ocupar el gusto en conformidad a fin, sino que también sería presentado como tal un eslabón intermedio de la cadena de las facultades humanas a priori, de las que tiene que depender toda legislación. Bien se puede decir del interés empírico en objetos del gusto y en el gusto mismo que, como éste se abandona a la inclinación, aunque ésta pueda estar todo lo refinada que se quiera, se deja fundir de buen grado con todas las inclinaciones y pasiones que alcanzan en la sociedad su diversidad mayor y su más alto grado, y que el interés en lo bello, cuando está fundado sobre eso, puede ofrecer sólo un paso muy ambiguo de lo agradable a lo bueno. Razón para indagar si este paso, empero, puede ser favorecido por el gusto cuando éste es tomado en su pureza.

#### § 42. DEL INTERÉS INTELECTUAL EN LO BELLO

Fue con propósito benévolo que aquellos que de buen grado querían dirigir todas las ocupaciones de los hombres, a las cuales impulsa a éstos la disposición natural interna, hacia el fin último de la humanidad, a saber, el bien moral, tuvieron por signo de un buen carácter moral el tomar, en general, interés en lo bello. No sin fundamento, empero, les fue replicado por otros, que invocaban la experiencia, que los virtuosos del gusto, no sólo con frecuencia, sino incluso habitualmente, son vanidosos, obstinados y entregados a perniciosas pasiones, y que podrían tener acaso menos pre-

tensión que otros al privilegio de ser proclives a principios morales; y es así como parece que el sentimiento para lo bello no es sólo (como efectivamente sucede) específicamente distinto del sentimiento moral, sino que también el interés que ¡ a aquél se puede enlazar es difícilmente aunable al moral, y en ningún caso por afinidad interna.

166

¡ Concedo de buena gana que el interés en *lo bello del arte* (a lo que sumo también el uso artificial de las bellezas naturales para el ornato y, por tanto, para la vanidad) no da prueba alguna de un modo de pensar asociado al bien moral o siquiera proclive a éste. Pero, por el contrario, afirmo que tomar un *interés inmediato* en la belleza de la *naturaleza* (y no sólo tener gusto para juzgarla) es siempre signo distintivo de un alma buena, y que él señala, cuando este interés es habitual, un temple de ánimo por lo menos favorable para el sentimiento moral, cuando se enlaza de buen grado con la *contemplación*<sup>34</sup> de la *naturaleza*. Es preciso, por cierto, recordar que aquí me refiero propiamente a las *formas* bellas de la naturaleza y que dejo de lado, en cambio, los *atractivos*, que ella suele asociar tan ricamente con esas formas, porque el interés en estos últimos, si ciertamente inmediato, es sin embargo empírico.

164

Aquel que solitario contempla (y sin propósito de comunicar sus observaciones a otros) la bella figura de una flor silvestre, de un ave, de un insecto, etc., para admirarlos, amarlos, y que no querría de buen grado que faltasen en la naturaleza en general, aun cuando con ello le ocurriese algún daño, y mucho menos aún viera brillar en ello alguna utilidad para él, ¡ toma un interés inmediato y ciertamente intelectual en la belleza de la naturaleza. Esto es, no le place únicamente ¡ su producto según la forma, sino también su existir, sin que en eso tenga participación un atractivo de los sentidos o bien que él enlace a ello algún fin.

167

165

No obstante, es digno de atención a este propósito que si se hubiera engañado secretamente a este amante de lo bello clavando en la tierra flores artificiales (que puedan ser fabricadas muy semejantes a las naturales), o colocando pájaros tallados artísticamente en las ramas de los árboles, y luego descubriera aquél el engaño, desaparecería al punto el interés inmediato que antes había tomado y su lugar sería ocupado acaso por otro, a saber, el interés de la vanidad de adornar con esas cosas su habitación para ojos ajenos. Que la naturaleza produjo esa belleza: este pensamiento debe acompañar la intuición y reflexión; y únicamente en él se funda el interés inmediato que se toma en ello. De otro modo nos queda un mero juicio de gusto sin interés alguno o bien sólo uno enlazado a un interés mediato, a saber referido a la sociedad; y esto último no

ofrece ninguna señal segura de un modo de pensar moralmente bueno.

168 Esta preeminencia de la belleza natural sobre la belleza artísti-  
ca, aun si ésta fuera sobrepujada por ésta ¡ según la forma, de ser la  
única en despertar un interés inmediato, concuerda con el modo de  
166 pensar purificado y escrupuloso de todos los hombres que han cul-  
tivado su sentimiento moral. Cuando un hombre que tiene sufi-  
ciente gusto para juzgar con la mayor exactitud y finura sobre pro-  
ductos del bello arte, abandona de grado la habitación en que se  
encuentran esas bellezas que entretienen la vanidad y, en todo caso,  
las dichas sociales, y se vuelve a lo bello de la naturaleza para hal-  
llar ahí, por así decirlo, voluptuosidad para su espíritu en un curso  
de pensamientos que él jamás puede desarrollar completamente,  
habremos de considerar incluso con reverencia su elección, y de  
suponer en él un alma bella, a la cual no puede aspirar ningún cono-  
cedor y amante del arte en virtud del interés que toma en sus obje-  
tos.— ¿Cuál es, pues, la diferencia de la estimación tan diversa de  
dos clases de objetos, que en el juicio del mero gusto apenas se  
disputarían entre sí la preferencia?

Tenemos una facultad del juicio meramente estético para juzgar  
sin conceptos acerca de formas y hallar en el simple enjuiciamien-  
to de éstas una complacencia que convertimos a la vez en regla  
para todos, sin que este juicio se funde sobre un interés ni tampoco  
suscite<sup>35</sup> un interés.— Por otra parte, tenemos también una facul-  
169 tad de juzgar intelectual que determina, para simples formas de  
máximas prácticas (en la ¡ medida en que por sí mismas se mues-  
tren aptas para la legislación universal), una complacencia a priori,  
que convertimos en ley para todos, sin que nuestro juicio se funde  
167 en un interés, *¡ pero suscitando un tal*. En el primer juicio el placer  
o *displacer* se denomina del gusto, el segundo, del sentimiento  
moral.

Pero como a la razón también le interesa que las ideas (para las  
cuales provoca en el sentimiento moral un interés inmediato) ten-  
gan a la vez realidad objetiva, es decir, que la naturaleza muestre  
al menos una huella o dé una señal<sup>36</sup> de que contiene en si algún  
fundamento para admitir una concordancia conforme a fin de sus  
productos respecto de nuestra complacencia libre de todo interés  
(la cual conocemos a priori como ley para cada cual, sin poder  
fundar esto en pruebas), tiene la razón que tomar interés en cada  
exteriorización de una concordancia parecida a ésta; por consi-  
guiente, el ánimo no puede meditar sobre la belleza de la *naturale-*  
*za* sin hallarse, a un tiempo, interesado en ella. Según su afinidad,  
sin embargo, este interés es moral; y quien lo tome a propósito de

lo bello de la naturaleza, sólo puede tomarlo en éste en la medida en que ya previamente ha fundado bien su interés en el bien moral. Se tiene motivo, pues, de suponer al menos una disposición para un buen sentir moral en aquel a quien le interesa inmediatamente la belleza de la naturaleza.

170

Se dirá que esta interpretación de los juicios estéticos que les concede parentesco con el sentimiento moral posee un cariz demasiado estudiado como para tenerla por la l exégesis verdadera de la escritura cifrada<sup>37</sup> a través de la cual nos habla figuradamente<sup>38</sup> la naturaleza en sus bellas formas. Pero, primero, este interés inmediato en lo bello de la naturaleza no es efectivamente común sino propio sólo de aquellos que ya han formado su modo de pensar con vistas al bien, o bien son eminentemente receptivos para esa formación; y entonces la analogía entre el juicio puro de gusto —que, sin depender de ningún interés, permite sentir una complacencia y la representa a la vez a priori como conveniente para la humanidad en general— y el juicio moral, que hace exactamente lo mismo a partir de conceptos, aun sin meditación nítida, sutil y preconcebida, conduce a un uniforme interés inmediato en el objeto del primero así como en el del último; sólo que aquel es un interés libre, y éste uno fundado en leyes objetivas. A ello se añade la admiración de la naturaleza que se muestra en sus bellos productos como arte, no meramente por accidente, sino, por así decir, intencionalmente, según una ordenación legal<sup>39</sup> y en cuanto conformidad a fin sin fin; y como este fin no lo encontramos externamente en ninguna parte, lo buscamos de modo natural en nosotros mismos; y ciertamente en aquello que constituye el fin último de nuestro existir, o sea, en la destinación moral (pero de la indagación en pos del fundamento de la posibilidad de una tal conformidad a fin de la naturaleza se tratará recién en la teleología).

168

171

Es también fácil de explicar que la complacencia en el bello arte no está igualmente enlazada en el juicio de gusto a un interés inmediato, como la complacencia en la bella naturaleza. Pues aquello es o bien una imitación de ésta tal que llega hasta el engaño, y hace entonces la impresión de una belleza natural (que se tiene por tal), bien es un arte intencionada y visiblemente dirigido a nuestra complacencia; y entonces la complacencia en este producto tendría lugar, por cierto, inmediatamente a través del gusto; pero no otro interés que uno mediato en la causa que está en el fundamento, a saber, en un arte que sólo puede interesar por su fin, jamás por sí mismo. Tal vez se diga que es también éste el caso cuando un objeto de la naturaleza interesa por su belleza sólo en la medida en que le es asociado una idea moral; mas no es el objeto lo

169

que interesa inmediatamente, sino la cualidad de la naturaleza en sí misma de mostrarse apta para una tal asociación que le conviene pues, de modo interno.

172 Los atractivos en la bella naturaleza, que se hallan, por así decir, fundidos tan copiosamente en la forma bella, pertenecen ya a las modificaciones de la luz (en la coloración), ya al sonido (en los tonos). En efecto, son éstas las únicas sensaciones que no sólo permiten un sentimiento de los sentidos, sino también una reflexión  
170 sobre la forma de estas modificaciones de los sentidos y, de este modo, contienen, por así decirlo, un lenguaje que la naturaleza nos dirige y que parece tener un sentido más elevado. Así, el color blanco del lirio parece templar el ánimo para ideas de inocencia y, según el orden de los siete colores, desde el rojo hasta el violeta, 1) para la idea de la sublimidad, 2) de la audacia, 3) de la franqueza, 4) de la amigabilidad, 5) de la modestia, 6) de la firmeza y 7) de la ternura. El canto de las aves proclama jocosidad y contentamiento con su existencia. Por lo menos así interpretamos la naturaleza, sea parecida cosa su propósito o no. Pero este interés que aquí tomamos en la belleza requiere enteramente que sea belleza de la naturaleza, y pronto desaparece en cuanto se advierte que se estaba engañado y que sólo es arte; y tanto aun, que el gusto ya no puede hallar nada bello o la vista algo atractivo. ¿Qué es más altamente encomiado por los poetas, sino el canto hechizadamente bello del ruiseñor, en setos solitarios, una noche silenciosa de verano a la suave luz de la luna? Y entre tanto, se tiene ejemplos de veces en que, no encontrándose tal cantor, algún anfitrión bromista ha engañado a sus invitados —llegados donde él para gozar del aire del campo— para su mayor contentamiento, ocultando a un muchacho travieso en un seto, el cual sabía remedar ese trino  
173 (con una caña o un tubo en la boca) de modo totalmente parecido a la naturaleza. Pero tan pronto como se cae en la cuenta de que es un engaño, nadie soportará largamente escuchar este canto que antes se tuvo por tan atractivo; y así ocurre con todo otro pájaro cantor. Tiene que ser naturaleza o ser tenido como tal por nosotros para que podamos tomar en lo bello en cuanto tal un *interés* inmediato, pero más aún si hemos de atribuir a otros el que deban tomarlo; lo cual ocurre de hecho cuando consideramos grosero e innoble el modo de pensar de aquellos que no tienen ningún *sentimiento* para la bella naturaleza (pues así denominamos a la capacidad para sentir un interés en su contemplación), y se aferran en la cena o junto a la botella al goce de simples sensaciones de los sentidos.  
171

1) Se distingue el *arte* de la *naturaleza* como el hacer<sup>40</sup> (*facere*) del actuar u obrar<sup>41</sup> en general (*agere*), y el producto o la consecuencia del primero— en cuanto *obra* (*opus*), distínguese de la última, en cuanto efecto (*effectus*).

174

En derecho debería denominarse arte sólo a la producción por libertad, es decir, a través de un arbitrio que pone razón en el fundamento de sus acciones. Pues si bien se gusta de llamar obra de arte al producto l de las abejas (las celdillas de cera regularmente construidas), esto ocurre, sin embargo, sólo por analogía con el arte; ciertamente, tan pronto se advierte que ellas no fundan su labor en ninguna deliberación racional propia, en seguida se dice que es un producto de su naturaleza (del instinto). y como arte sólo a su creador es atribuido.

172

Quando al hurgar una ciénaga —como ha ocurrido a veces— se encuentra un trozo de madera tallada, no se dice que sea un producto de la naturaleza, sino del arte; la causa productiva de ése<sup>42</sup> ha concebido un fin, al que debe aquél su forma. Por lo demás, se ve arte también en todo aquello que está de tal manera constituido que una representación suya ha debido preceder en su causa a su realidad (como aun en las abejas), aunque el efecto pudiese no haber sido pensado por la causa; mas cuando algo es denominado, sin más, arte, para distinguirla de un efecto de la naturaleza, se entiende por ello siempre una obra de los hombres.

! 2) El *arte*, como habilidad<sup>43</sup> del hombre se distingue también de la *ciencia* (el *poder*, del *saber*), como la facultad práctica de la teórica, como la técnica de la teoría (como la agrimensura de la geometría). Y entonces tampoco se llama arte a aquello que se *puede*, en tanto que sólo se *sepa* que debe ser hecho y, por tanto, no se conozca l suficientemente sino el efecto deseado. Sólo aquello para lo cual, aun cuando se lo conozca del modo más completo, no se tiene de inmediato, sin embargo, la habilidad para hacerlo, pertenece en dicho alcance al arte. Muy exactamente describe Camper<sup>44</sup> cómo tiene que estar hecho el mejor zapato, pero con certeza no habría podido hacer calzado alguno(\*).

175

173

3) También se distingue *arte* de *artesanía*<sup>45</sup>; llámase liberal al primero, la segunda puede también denominarse *arte remunerada*.

\* Dice el hombre común en mi región, cuando se le propone una tarea como la del huevo de Colón: *eso no es un arte, es sólo una ciencia*. Es decir que si se lo *sabe*, *puede* hacérselo; y lo mismo dice de todas las pretendidas artes del prestidigitador. Las del funámbulo, en cambio, no rehusará en absoluto llamarla artes.

*do*<sup>46</sup>. Se considera al primero como si, cual juego solamente —es decir, como una ocupación que por sí es agradable—, pudiere resultar conforme a fin (logrado); la segunda, como trabajo, esto es, como una ocupación que es por sí desagradable (gravosa) y que sólo seduce por su efecto (la remuneración, por ejemplo), pudiendo ¡ ser, por tanto, impuesta coactivamente. Para establecer si en la jerarquía de los oficios ha de valer como artista el relojero y, en cambio, el herrero como artesano, se requiere de un punto de vista distinto al que adoptamos aquí, a saber, la proporción de los talentos que tiene que estar en el fundamento de una u otra de esas ocupaciones. No hablaré aquí de si ¡ también entre las llamadas siete artes liberales hay algunas que quisieran ser sumadas a las ciencias, y otras, también, que hubieran de ser comparadas con artesanías. Pero puesto que algunos nuevos educadores creen que el mejor modo de fomentar un arte liberal es quitarle toda compulsión y convertirlo de trabajo en mero juego, no es desaconsejado recordar que en todas las artes liberales, no obstante, es requerible un elemento compulsorio o, como se lo llama, un *mecanismo* (por ejemplo, en el arte poético, la exactitud y la riqueza del lenguaje, al igual que la prosodia y la medida de las sílabas), sin el cual el *espíritu*<sup>47</sup>, que debe ser *libre* en el arte y es el único que vivifica la obra, no tendría cuerpo alguno y se evaporaría completamente.

#### § 44. DEL ARTE BELLO

No hay una ciencia de lo bello, sino sólo una crítica, ni bella ciencia, sino solamente ¡ arte bello. Pues en cuanto a la primera atañe, debería resolverse en ella científicamente, es decir, por medio de argumentos probatorios, si algo ha de ser tenido por bello o no; el juicio sobre belleza, si perteneciera a la ciencia, no sería entonces juicio de gusto. En lo que alcanza a la segunda, una ciencia que como tal deba ser bella es cosa absurda. Pues cuando ¡ en ella, como ciencia, se inquiriese por razones y pruebas, se lo despacharía a uno con sentencias de buen gusto (*bonmots*). Lo que ha motivado la expresión habitual de bellas ciencias no es otra cosa, sin duda, que el haber advertido muy correctamente que se requiere mucha ciencia para el bello arte en su total perfección, como por ejemplo, conocimiento de antiguas lenguas, erudición en los autores que se considera clásicos, historia, conocimiento de las antigüedades. etc.; y puesto que estas ciencias históricas constituyen la preparación y basamento necesarios para el arte bello y, también en parte, porque bajo ellas está comprendido por igual el conocimiento de

los productos del bello arte (retórica<sup>48</sup> y arte poético), por una confusión de palabras se las ha denominado ciencias bellas.

Cuando el arte, adecuado al *conocimiento* de un objeto posible, ejecuta simplemente los actos requeridos para hacerlo efectivo, es *mecánico*, pero si tiene por propósito inmediato el sentimiento de placer, llámase arte *estético*. Este es arte *agradable* o bien arte *bello*. Es lo primero, cuando su fin es que el placer acompañe a las representaciones en cuanto meras *sensaciones*, lo segundo, que las acompañe como *modos de conocimiento*.

178

! Son artes agradables las que sólo tienen por finalidad el goce; de esa índole son todos los atractivos que puedan deleitar a los comensales en torno a una mesa, como el relato entretenido, el provocar en la compañía una franca y viva locuacidad, templarlos por medio de chanza y risa en un cierto tono de regocijo, donde es posible, como se dice, charlar en abundancia y con soltura, sin que nadie quiera hacerse responsable de lo que dice, pues sólo se tiene en vista el momentáneo entretenimiento y no una materia duradera para ulteriores meditaciones y repeticiones (también pertenece, pues, a esto el modo en que esté la mesa arreglada para el goce, o aun, en grandes ágapes, la música de acompañamiento; admirable cosa que sólo ha de mantener, como un rumor agradable, templados los ánimos para la jovialidad y, sin que nadie preste la menor atención a su composición, favorece la libre conversación de unos y otros vecinos). Pertenecen a esto también todos los juegos que no comportan otro interés que hacer al tiempo discurrir imperceptiblemente.

176

! Arte bello es, por el contrario, un modo de representación que es en sí mismo conforme a fin y que, aun carente de fin, promueve la cultura de las fuerzas del ánimo con vistas a la sociable comunicación.

179

La universal comunicabilidad de un placer implica ya en su concepto que ése no debe ser un placer del goce que surja de la mera sensación, sino de la reflexión; y así, el arte estético, como arte bello, es uno que tiene por medida la facultad de juzgar reflexionante y no la sensación de los sentidos.

177

#### § 45. UN ARTE ES ARTE BELLO EN CUANTO QUE A LA VEZ PARECE SER NATURALEZA<sup>49</sup>

Ante un producto del arte bello debe hacerse uno consciente de que es arte y no naturaleza; no obstante, la conformidad a fin en la forma de aquél debe parecer tan libre de toda sujeción a reglas

arbitrarias como si fuera un producto de la mera naturaleza. Sobre este sentimiento de libertad en el juego de nuestras facultades de conocimiento, que, empero, tienen que ser a la vez conformes a fin, descansa ese placer que es el único universalmente comunicable, sin fundarse, no obstante, en conceptos. Bella era la naturaleza cuando a la vez tenía viso de arte<sup>50</sup>; y el arte sólo puede ser llamado bello cuando somos conscientes de que es arte y, sin embargo, nos ofrece viso de naturaleza.

180 ¡ Pues podemos decir de modo general, concierna ello a la belleza natural o a la del arte: *bello es lo que place en el mero enjuiciamiento* (no en la sensación de los sentidos ni a través de un concepto). Mas el arte tiene siempre el propósito determinado de producir algo. Si esto fuese, empero, simple l sensación (algo meramente  
178 subjetivo), que debiera ser acompañado por el placer, placería este producto, en el enjuiciamiento, sólo por medio del sentimiento de los sentidos<sup>51</sup>. Si el propósito estuviese dirigido a la producción de un determinado objeto, placería éste —cuando el propósito fuese logrado a través del arte— solamente por conceptos. En ambos casos, sin embargo, el arte placería *en el mero enjuiciamiento*, es decir, no como arte bello sino mecánico.

La conformidad a fin en el producto del bello arte, pues, si bien es ciertamente intencional, debe, sin embargo, no parecer intencional; es decir, el arte bello debe *dar aspectos*<sup>52</sup> de naturaleza, aunque, por cierto, se esté consciente de que es arte. Y como naturaleza aparece un producto de arte al ser acertada, con toda *puntualidad*, la conveniencia respecto de reglas, únicas según las cuales puede el producto llegar a ser eso que debe ser<sup>53</sup>; pero sin *penosa prolijidad*<sup>54</sup>, sin que la forma académica transluzca<sup>55</sup>; esto es, sin mostrar la menor huella de que la regla haya estado en la mira del artista, poniéndole trabas a sus fuerzas del ánimo.

181 ¡ § 46. EL ARTE BELLO ES ARTE DEL GENIO

*Genio* es el talento (don natural), que le da la regla al arte. Dado que el talento, como facultad productiva innata del artista, pertenece, él mismo, a la naturaleza, podría uno entonces expresarse también así: l *genio* es la innata disposición del ánimo (*ingenium*) a través  
179 de la cual la naturaleza le da la regla al arte.

Cualquiera sea el caso de esta definición, y sea ella simplemente arbitraria o adecuada al concepto que suele ligarse a la palabra *genio* o bien no lo sea (lo que deberá ser debatido en el siguiente

párrafo), ya por anticipado puede demostrarse que, según la significación del vocablo adoptada aquí, las bellas artes tienen que ser consideradas necesariamente como artes del *genio*.

Pues todo arte supone reglas, por cuyo establecimiento viene primeramente a ser representado como posible un producto, si ha de ser llamado artístico. El concepto del bello arte no permite, sin embargo, que el juicio sobre la belleza de su producto sea derivado de alguna regla que tenga por fundamento de determinación un *concepto* ni por tanto, que ponga por fundamento un concepto del modo en que ése es posible. Así, no puede el arte bello inventarse la regla ¡ según la cual deba poner en pie su producto. Y, puesto que sin regla precedente jamás un producto podrá llamarse arte, tiene la naturaleza que dar la regla al arte en el sujeto (y a través del temple de las facultades de éste); es decir, el arte bello es sólo posible como producto del genio.

182

Desde aquí se ve que el genio es 1) un *talento* de producir aquello para lo cual no se puede dar ninguna regla determinada; y no una disposición de habilidad para aquello que puede ser aprendido según alguna regla determinada; por consiguiente, que la *originalidad*<sup>56</sup> debe ser su primera propiedad. 2) Que, pudiendo también haber un sinsentido original, sus productos deben ser a la vez modelos, esto es, *ejemplares*; en consecuencia, no son originados por medio de imitación, pero deben servir a otros para ello, es decir, como criterio o regla del enjuiciamiento. 3) Que no puede él mismo describir o<sup>57</sup> científicamente indicar cómo pone en pie su producto, sino que da la regla en cuanto *naturaleza*; y de ahí que el propio autor de un producto, que debe éste a su genio, no sepa cómo se encuentran en él las ideas para ello, y tampoco tenga en su poder pensar algo así a discreción o conforme a un plan, ni hacer partícipes a otros en tales preceptos, que los pusieran en condición de producir productos similares (de ahí también, pues, que presumiblemente la palabra genio se derive de *genius*, el espíritu peculiar dado a un hombre en su nacimiento ¡ para protección y guía, de cuya inspiración procedieran aquellas ideas originales). 4) Que la naturaleza, a través del genio, prescribe la regla no a la ciencia, sino al arte; e incluso ello solamente en la medida en que este último deba ser bello arte.

180

183

#### § 47. ESCLARECIMIENTO Y CONFIRMACIÓN DE LA ANTERIOR DEFINICIÓN DEL GENIO

181

En ello están todos de acuerdo: el genio ha de ser totalmente con-

trapuesto al *espíritu de imitación*<sup>58</sup>. Y puesto que aprender no es sino imitar, la más grande aptitud, la facilidad para aprender (capacidad), como tal, no puede valer como genio. Pero aun cuando por sí se piensa o fantasea y no se toma simplemente lo que otros han pensado, y si aun se descubre algo para el arte o la ciencia, no es todavía ésta, sin embargo, la recta razón para llamar genio a semejante (y a menudo gran) *cabeza* (en oposición a aquél que, no pudiendo nunca más que meramente aprender a imitar, es apodado *necio*); y es que eso también podría haber sido aprendido y está, pues, en el camino natural del indagar y el meditar de acuerdo a reglas y no es específicamente distinto de lo que puede ser adquirido con laboriosidad por medio de la imitación. Es así como todo lo que Newton expuso<sup>59</sup> en su obra inmortal acerca de los *Principios de la Filosofía de la Naturaleza* ! —por grande que fuera la cabeza requerida para descubrir parecida cosa— bien puede ser aprendido; pero no se puede aprender a hacer poesía con riqueza de espíritu, por exhaustivos que puedan ser todos los preceptos para el arte poético y excelentes los modelos de aquéllos. La causa de ello es que Newton podría ! mostrar todos los pasos que tuvo que hacer, desde los primeros elementos de la geometría hasta sus grandes y hondos descubrimientos, no sólo a sí mismo, sino a cualquier otro, muy evidentemente y destinado a la sucesión; pero ni un Homero ni un Wieland<sup>60</sup> podría indicar cómo surgieron y se juntaron en su cabeza sus ideas, ricas en fantasía y, sin embargo, a la vez plenas de pensamientos, porque él mismo no lo sabe ni puede, pues, enseñárselo a otros. En lo científico, entonces, el mayor descubridor se distingue sólo por el grado del imitador y aprendiz más laborioso y, por el contrario, es específicamente diferente de aquél a quien la naturaleza ha dotado para el bello arte. Sin embargo, no hay en esto rebajamiento alguno de aquellos grandes hombres a quienes la humanidad tiene tanto que agradecer, enfrentados a los que en virtud de su talento para el bello arte son favoritos<sup>61</sup> de la naturaleza. En el estar hecho ese otro talento para la siempre progresiva y mayor perfección de los conocimientos y de todo provecho que de ellos depende, consiste precisamente una gran ventaja de aquéllos ante los que merecen el honor de llamarse ! genios; porque para éstos se detiene el arte en algún punto, en cuanto que le está fijado un límite más allá del cual no puede ir y que presumiblemente ha sido alcanzado hace ya tiempo y no puede ser más ampliado; y a más de esto, no se puede comunicar habilidad semejante, sino ! que a cada cual debe serle conferida por la mano de la naturaleza y muere, pues, con él, hasta que la naturaleza vuelva a dotar del mismo modo a

184

182

185

183

otro, que no ha menester más que de un ejemplo para poner en obra de parecida manera el talento del que está consciente.

Puesto que el don natural tiene que dar la regla al arte (como arte bello), ¿de qué especie es entonces esta regla? No puede servir, redactada en una fórmula, como precepto; pues entonces el juicio sobre lo bello sería determinable según conceptos, sino que la regla debe ser abstraída del hecho, es decir, del producto, en que otros podrán probar su propio talento, para servirse de ése como modelo, no de *contrahechura*, sino de *imitación*<sup>62</sup>. Cómo sea esto posible es difícil de explicar. Las ideas del artista despiertan parecidas ideas en su pupilo, cuando la naturaleza ha proveído a éste con una proporción parecida de las fuerzas del ánimo. Los modelos del bello arte son, por eso, las únicas guías que pueden traerlo a la posteridad<sup>63</sup>, lo cual no podría ocurrir a través de meras descripciones (sobre todo no ¡ en la rama de las artes de la palabra); y aun en éstas sólo los modelos que están en lenguas antiguas y muertas y que ahora sólo se conservan como lenguas sabias, pueden llegar a ser clásicos.

186

Si bien el arte mecánico y el arte bello, el primero como simple arte de la aplicación y del aprendizaje, el segundo como arte del genio, son muy diferentes uno l del otro, no hay, sin embargo, arte bello en que algo meccánico, que puede ser comprendido y seguido de acuerdo a reglas, por tanto, algo *académico*<sup>64</sup>, no constituya la condición esencial del arte. Pues allí algo tiene que ser pensado como fin, otro modo no se puede adscribir su producto a ningún arte; sería un mero producto del azar. Pero para poner un fin en obra se requiere de reglas determinadas, de las que no se puede declarar uno libre. Ahora bien: puesto que la originalidad del talento constituye una pieza esencial (aunque no la única) del carácter del genio, creen las cabezas frívolas no poder mostrar de mejor manera que son genios florecientes que declarándose libres de la académica sujeción a todas las reglas, y creen hacer mejor parada montando un caballo colérico que uno amaestrado. El genio no puede proporcionar más que rico *material*<sup>65</sup> para productos del arte bello; la elaboración de ése y la *forma* exigen un talento formado por la academia, para hacer de aquél un uso que pueda sostenerse ante la facultad de juzgar. Mas cuando alguien habla y decide ¡ como genio aun en materias de la más cuidadosa investigación racional, resulta ello por completo risible; no se sabe bien si reírse más del charlatán que ha difundido en torno suyo un vaho tal —a propósito de lo cual nada puede uno juzgar con nitidez, y tanto más imaginarse— o del público que se figura l candorosamente que su incapacidad de conocer y aprehender con claridad esa obra maestra de penetración

184

187

185

viene de serle arrojadas masivamente verdades nuevas, por comparación a lo cual le parece el detalle (a través de explicaciones comedidas y académico examen de los principios) ser no más que obra de chapuceros.

#### § 48. DE LA RELACIÓN DEL GENIO CON EL GUSTO

Para el *enjuiciamiento* de objetos bellos como tales se requiere *gusto*, para el arte bello mismo, empero, es decir, para la *producción*<sup>66</sup> de objetos bellos, *genio*.

Si se considera al genio como talento para el arte bello (como lo indica la significación peculiar de la palabra) y a este propósito se lo quiere analizar en las facultades que deben concurrir para constituir un talento similar, es necesario determinar previamente con exactitud la diferencia entre la belleza natural, cuyo enjuiciamiento sólo requiere de gusto, y la belleza del arte, cuya posibilidad (que también debe tomarse en consideración en el enjuiciamiento de un objeto semejante) exige genio.

Una belleza natural es una *cosa bella*; la belleza artística es una *bella representación*<sup>67</sup> de una cosa.

Para juzgar como tal una belleza natural no necesito tener antes un concepto de qué cosa deba ser el objeto; esto es, no tengo necesidad de conocer la conformidad a fin material (el fin), sino que en el enjuiciamiento la simple forma place por sí misma, sin conocimiento del fin. Pero cuando el objeto es dado como producto del arte y debe ser, en cuanto tal declarado bello, tiene primeramente que ponerse por fundamento un concepto de qué deba ser la cosa, porque el arte supone siempre un fin en la causa (y su causalidad); y como la concordancia de lo múltiple en una cosa con la interna determinación de ésta como fin es la perfección de la cosa, en el enjuiciamiento de la belleza artística habrá que tener en cuenta la perfección de la cosa a la vez, acerca de lo cual no se hace cuestión en absoluto en el enjuiciamiento de una belleza natural (como tal).— Por cierto que en el enjuiciamiento, sobre todo de los objetos animados de la naturaleza, de un hombre o de un caballo, por ejemplo, se toma también comúnmente en consideración la conformidad a fin subjetiva para juzgar sobre la belleza de éstos; pero entonces el juicio ya no es estético puro, es decir, mero juicio de gusto. La naturaleza no es ya juzgada en cuanto tiene apariencia de arte, sino en la medida en que efectivamente es arte (aunque sobrehumano); y el juicio teleológico le sirve al estético de fundamento y condición, que ése tiene que tomar en consideración. En un caso

como éste, cuando se dice, por ejemplo, «ésta es una bella mujer», de hecho no se piensa otra cosa sino que la naturaleza representa en su figura los fines de la constitución femenina bellamente; pues tiene que mirarse más allá de la mera forma, hacia un concepto, para que el objeto sea pensado, de ese modo, a través de un juicio estético lógicamente condicionado.

El arte bello muestra precisamente su eminencia en que describe bellamente cosas que en la naturaleza serían feas o displacientes. Las furias, las enfermedades, las devastaciones de la guerra y las cosas de esa índole pueden ser descritas, como nocividades<sup>68</sup>, muy bellamente, e incluso representadas en pinturas; sólo una especie de fealdad no puede ser representada en conformidad con la naturaleza sin echar por tierra toda complacencia estética y, con ello, la belleza artística: es la fealdad que inspira *asco*<sup>69</sup>. En efecto, debido a que en esta extraña sensación, que descansa en la imaginación neta, el objeto es representado, por decir así, como si se impusiera al goce, contra lo cual, no obstante, nos debatimos con violencia, la representación artística del objeto no se distingue ya en nuestra sensación de la naturaleza misma de este objeto, y es entonces imposible que ésa fuera tenida por bella. También el arte escultórico —dado que en sus productos casi se confunde el arte con la naturaleza— ha excluido de sus figuraciones la representación inmediata de objetos feos y, en cambio, se ha permitido representar, por ejemplo, la muerte (en un bello genio), el valor guerrero (en Marte), a través de una alegoría o de atributos que se destacan placidamente y, por tanto, sólo de modo indirecto por medio de una interpretación de la razón y no con vistas a la simple facultad de juzgar estética.

190

188

Con ello baste acerca de la bella representación de un objeto, que es propiamente sólo la forma de la presentación de un concepto, a través de la cual éste es comunicado universalmente.— Mas para darle esta forma al producto del bello arte no se requiere más que de gusto, al cual atiene el artista su obra, después de haberlo ejercitado y corregido mediante ejemplos diversos del arte o de la naturaleza, y tras varios ensayos, a menudo esforzados, por contentarlo, encuentra la forma que le satisface; de ahí que no sea ésta, por decir así, cosa de inspiración o de un impulso libre de las fuerzas del ánimo, sino de un mejoramiento lento y muy penoso para hacer que esa forma llegue a ser adecuada al pensamiento<sup>70</sup> y, sin embargo, no perjudicial para la libertad en el juego de aquellas fuerzas.

191

Pero el gusto es meramente una facultad enjuiciadora, y no productiva; y lo que se le conforma no es por ello una obra del arte

bello; puede ser un producto según reglas determinadas, perteneciente al arte utilitario y mecánico o aun a la ciencia, reglas que pueden ser aprendidas y tienen que ser observadas exactamente. Pero la forma placentera que se le da es sólo el vehículo de la comunicación y una manera de la cual se permanece aun en cierta medida libre, aunque, por lo demás, ella esté ligada a un fin determinado. Se exige, así, que el servicio de mesa, o también un discurso moral e incluso una prédica deban tener en sí esa forma del arte bello, sin que, empero parezca buscada: mas no por ello se las llamará obras del arte bello. Entre estas últimas, en cambio, se contará un poema, una música, una galería de cuadros y otras cosas semejantes; y se podrá a menudo percibir, en una pretendida obra de arte bello, genio sin gusto, y en otra, gusto sin genio.

#### ! § 49. DE LAS FACULTADES DEL ÁNIMO QUE CONSTITUYEN AL GENIO

De ciertos productos, de los cuales se espera que deban mostrarse, al menos en parte, como arte bello, dícese que carecen de *espíritu*<sup>71</sup>, a pesar de que no se encuentre en ellos nada que en lo que atañe al gusto fuera censurable. Bien puede que un poema sea muy pulcro y elegante, pero carece de espíritu. Una narración es exacta y ordenada, mas no tiene espíritu. Un discurso solemne es profundo a la vez que florido, pero sin espíritu. Mucha conversación hay que no carece de entrenamiento, aunque sí de espíritu; y hasta de una mujer se dirá que es bonita, comunicativa y gentil, mas sin espíritu. ¿Qué es aquí, entonces, lo que por espíritu se entiende?

*Espíritu* en acepción estética, significa el principio vivificante en el ánimo. Pero aquello a través de lo cual este principio vivifica el alma, el material que para ello aplica, es aquello que, en conformidad a fin, pone en oscilación a las fuerzas del ánimo, esto es, en un juego tal que por sí mismo se mantiene y aun intensifica las fuerzas para ello.

Ahora bien, yo sostengo que este principio no es otra cosa que la facultad de la presentación de *ideas estéticas*; y bajo idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar<sup>72</sup>, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún *concepto*, a la cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible. Fácilmente se ve que es ella la pareja (*pendant*) de una *idea de la razón*, que inversamente es un concepto al que no puede serle adecuada ninguna *intuición* (representación de la imaginación).

La imaginación (como facultad de conocimiento productiva) es por cierto muy poderosa en la creación, por decirlo así, de una otra naturaleza a partir del material que la naturaleza real le da. Con ella nos entretenemos allí donde la experiencia se nos hace demasiado cotidiana y hasta transformamos ésta; por cierto, siempre según leyes analógicas, pero también según principios que residen más alto en la razón (y que nos son también naturales, de igual modo que aquellos según los cuales aprehende el entendimiento la naturaleza empírica); sentimos en ello nuestra libertad respecto de la ley de asociación (que está ligada al uso empírico de aquella facultad), según la cual ciertamente se nos entrega material de la naturaleza que, no obstante, puede ser reelaborado por nosotros con vistas a algo totalmente<sup>73</sup> distinto, a saber, aquello que supera la naturaleza.

191

A semejantes representaciones de la imaginación se las puede llamar *ideas*; por una parte, porque al menos tienden hacia algo que yace fuera del límite de la experiencia y buscan, así, aproximarse a una presentación de los conceptos de razón (de las ideas intelectuales), lo cual les da la apariencia de una realidad objetiva; por otra parte, y sin duda principalmente, porque en cuanto intuiciones internas, ningún concepto puede serles enteramente adecuado. Osa el poeta hacer sensibles<sup>74</sup> ideas racionales de seres invisibles, el reino de los bienaventurados, el de los infiernos, la eternidad, la creación y cosas semejantes; o volver también sensibles<sup>75</sup>, por encima de los límites de la experiencia, aquello que sin duda tiene ejemplos en ella, la muerte, la envidia y todos los vicios, por ejemplo, y asimismo el amor, la gloria y parecidas cosas, por medio de una imaginación que emula el ejemplo<sup>76</sup> de la razón en el logro de un máximo, y con una integridad para la que no se halla ejemplo alguno en la naturaleza; y es propiamente en el arte poético donde la facultad de ideas estéticas puede demostrarse en toda su medida. Pero esta facultad considerada por sí sola, es, en propiedad, sólo un talento (de la imaginación).

194

192

Ahora bien: cuando se pone bajo un concepto una representación de la imaginación que pertenece a la presentación de ése concepto, pero que da por sí sola ocasión de pensar tanto como nunca podría ser comprendido en un concepto determinado, ampliando estéticamente, con ello, al concepto mismo de modo ilimitado, entonces es creadora la imaginación y pone en movimiento a la facultad de las ideas intelectuales (la razón), para pensar, con ocasión de una representación (lo cual, es cierto, pertenece al concepto del objeto), más de lo que en ella pueda ser aprehendido y puesto en claro<sup>77</sup>.

195

A las formas que no constituyen la presentación misma de un concepto dado, sino que sólo expresan, como representaciones laterales<sup>78</sup> de la imaginación, las consecuencias enlazadas a él y el parentesco suyo con otros conceptos, se las denomina *atributos* (estéticos) de un objeto, cuyo concepto, como idea de la razón, no puede ser presentado adecuadamente. Así, el águila de Júpiter con el rayo entre las garras es un atributo del poderoso rey del cielo, y el pavo real, de la espléndida reina celestial. No representan, como los *atributos lógicos*, lo que hay en nuestros conceptos de la sublimidad y majestad de la creación, sino otra cosa, que da a la imaginación motivo para extenderse sobre una multitud de representaciones emparentadas, las cuales hacen pensar más de lo que se puede expresar en un concepto determinado mediante palabra<sup>79</sup>; y dan<sup>80</sup> una idea estética, que le sirve a aquella idea de la razón en lugar de una presentación lógica, aunque propiamente para vivificar el ánimo abriéndole la perspectiva de un campo inabarcable de representaciones afines. Pero el bello arte hace esto no sólo en la pintura o el arte escultórico (donde habitualmente se emplea el nombre de atributos), sino que el arte poético y la retórica toman el espíritu que anima a sus obras también sólo de los atributos estéticos; de los objetos, que van al lado de los lógicos y dan a la imaginación un impulso a pensar a ese propósito, aunque de modo no desarrollado, más de lo que se deja comprender en un concepto y, por tanto, en una expresión lingüística determinada. — Por causa de la brevedad, debo limitarme sólo a unos pocos ejemplos.

Cuando en uno de sus poemas se expresa el gran rey así: «Acabemos, pues, sin querellas y muramos sin lamentos, dejando al universo de nuestros beneficios colmado. Así, el astro del día, al final de su carrera, sobre el horizonte expande una dulce luz, y los rayos últimos que dispara a los aires sus últimos suspiros son que dona al mundo»<sup>81</sup>, da vida, así, a su idea racional de un sentir cosmopolita, aun al término de la vida, a través de un atributo que la imaginación (al recordar todos los agrados de un cumplido y bello día de verano, que una noche serena invoca en nuestro ánimo) asocia a esa representación, y que excita una multitud de sensaciones y representaciones laterales, para las cuales no se halla expresión alguna. Por otra parte, aun un concepto intelectual puede, a la inversa, servir de atributo a una representación de los sentidos y, así, vivificar a esta última a través de la idea de lo suprasensible; mas sólo utilizando a este propósito el carácter estético que está adherido subjetivamente a la conciencia; de este último. Así, por ejemplo, dice un cierto poeta en la descripción de una bella mañana: «Brotaba el sol, como

193

196

194

197

de la virtud la calma mana»<sup>82</sup>. La conciencia de la virtud, si nos ponemos aunque sólo sea en pensamiento en el lugar de un virtuoso, difunde en el ánimo una multitud de sentimientos sublimes y apaciguadores y una ilimitada perspectiva en un porvenir dichoso, que ninguna expresión, que fuese adecuada a un concepto determinado, alcanza plenamente(\*).

! En una palabra, la idea estética es una representación de la imaginación asociada a un concepto dado, la cual está ligada a una multiplicidad tal de representaciones parciales, que no se puede hallar para ellas ninguna expresión que designe un concepto determinado y que<sup>83</sup> deja, pues, pensar a propósito de un concepto mucha cosa innominable<sup>84</sup>, el sentimiento de lo cual vivifica las facultades de conocimiento y al lenguaje, en cuanto mera letra, asocia el espíritu.

! Las fuerzas del ánimo, entonces, cuya unificación (en una cierta proporción) constituye al genio, son imaginación y entendimiento. Pero como en el uso de la imaginación con vistas al conocimiento ella está sometida a la coartación del entendimiento y a la restricción de ser adecuada al concepto de éste; y siendo, en cambio, en sentido estético, libre la imaginación para proporcionar, más allá de ese acuerdo con el concepto, aunque de manera no buscada, un rico material sin desarrollar para el entendimiento, que éste no ha tomado en l consideración en su concepto, pero que, no tanto objetivamente con vistas al conocimiento, como subjetivamente con vistas a la vivificación de las fuerzas del ánimo, aplica de modo indirecto y, por tanto, en todo caso, con vistas a conocimientos; el genio consiste, entonces, propiamente, en la feliz relación que ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender, de descubrir ideas para un concepto dado y, por otra parte, encontrar la *expresión* para ellas a través de la cual puede ser comunicado a otros el temple subjetivo del ánimo por ese medio efectuado, como acompañamiento de un concepto. El último talento es propiamente aquel que se denomina espíritu; pues expresar lo innominable en el estado del ánimo a propósito de una cierta representación y hacerlo universalmente comunicable —consista la expresión en lenguaje, pintura o plástica<sup>85</sup>—, exige una potencia

\* Acaso nunca se ha dicho algo más sublime o ha sido expresado de más sublime modo un pensamiento que en aquella inscripción l sobre el templo de Isis (la madre *Naturaleza*): «Yo soy todo lo que hay, lo que hubo y lo que ha de haber, y mi velo ningún mortal ha solevado». Segner\* utilizó esta idea en una ingeniosa viñeta antepuesta a su doctrina de la naturaleza, para infundir en su pupilo, a quien se disponía introducir en este templo, el sagrado estremecimiento que ha de templar el ánimo para la atención solemne.

195

198

196

195

para aprehender el juego de la imaginación que pasa velozmente y para unificar en un concepto (que es, por eso mismo, original, y ¡ abre, a la vez, una nueva regla que no ha podido ser inferida de ningún principio o ejemplo precedente), el cual puede comunicarse sin la coartación de las reglas<sup>86</sup>.

\*\*\*

Si tras estos análisis volvemos la vista a la definición que arriba dimos de aquello que se denomina *genio*, hallamos *primeramente* que es un talento para el arte, no para la ciencia, en que reglas l nítidamente conocidas tienen que ser precedentes y determinar el procedimiento de ésta; *en segundo lugar*, que, como talento artístico, supone un concepto determinado del producto en cuanto fin y, con ello, entendimiento, pero también una representación (bien que indeterminada) del material, esto es, de la intuición, para la presentación de este concepto y, por tanto, una relación de la imaginación con el entendimiento; *en tercer lugar*, que no se muestra tanto en la ejecución del fin encomendado en la presentación de un concepto determinado, como más bien en la exposición o expresión de *ideas estéticas*, las cuales contienen, a este propósito, rico material, y que, por tanto, hace representable<sup>87</sup> a la imaginación en su libertad respecto de toda dirección por reglas, como conforme a fin, no obstante, para la presentación del concepto dado; y finalmente, *en cuarto lugar*, que la conformidad a fin subjetiva, no buscada y no intencionada, en la libre concordancia de la imaginación ¡ con la legalidad del entendimiento supone una tal proporción y temple de estas facultades como no puede efectuar ninguna obediencia a reglas, ya de la ciencia, ya de la imitación mecánica, sino solamente suscitar la naturaleza del sujeto.

Según estos supuestos, genio es la originalidad ejemplar del don natural de un sujeto en el uso *libre* de sus facultades de conocimiento. De tal manera, el producto del genio (según aquello que en él ha de ser atribuido al l genio, no al posible aprendizaje o a la escuela) es un ejemplo, no para imitación (pues se perdería entonces lo que en ello es genio y constituye el espíritu de la obra), sino para la sucesión por otro genio, que a través de aquél es despertado al sentimiento de su propia originalidad, para ejercer en el arte una libertad respecto de la coartación de las reglas de modo tal que el arte mismo reciba por ese medio una nueva regla, por la cual se muestre el talento como ejemplar<sup>88</sup>. Mas debido a que el genio es un favorito de la naturaleza y tal cosa es vista sólo como raro fenómeno, su ejemplo produce para otras buenas cabezas una escuela, es decir,

una enseñanza metódica de acuerdo a reglas, en la medida en que puedan éstas ser extraídas de aquellos productos del espíritu y de su peculiaridad: y para éstos el arte bello es en dicho alcance imitación, a la cual da la naturaleza la regla a través del genio.

¡ Pero esta imitación se vuelve *remedo simiesco* cuando el alumno todo lo contrahace<sup>89</sup>, incluso aquello que el genio ha debido consentir sólo como deformidad, porque no se dejaba eliminar sin debilitar la idea. Esta bizzarria<sup>90</sup> es mérito en un genio únicamente; y bien le cuadra una cierta *audacia* en la expresión y, en general, algún apartamiento de la regla común, mas de ninguna manera es digno de ser imitado, sino que sigue siendo una falta siempre, cuya eliminación tiene que buscarse, pero respecto de la cual le cabe al genio, por así decir, un privilegio, puesto que lo inimitable l de su impulso espiritual padecería por cautela temerosa. El *amaneramiento*<sup>91</sup> es una especie de remedo, a saber, de la mera *peculiaridad* (originalidad) en general, a objeto de alejarse en todo lo posible de los imitadores, sin poseer, no obstante, el talento para ser en tal caso ejemplar a la vez.— Ciertamente hay dos clases de modo (*modus*), en general, de ordenación de los propios pensamientos en la exposición, uno de los cuales se llama *manera* (*modus aestheticus*), el otro *método* (*modus logicus*), que se diferencian entre sí en que el primero no tiene ningún otro criterio más que el sentimiento de la unidad en la presentación, y el otro, en cambio, sigue aquí principios determinados; para el arte bello vale, pues, sólo el primero. Pero *amanerado* se llama a un producto de arte sólo cuando la exposición en él de la propia idea l *apunta* a la singularidad y no se la ha conformado a la idea. Lo ostentoso (preciosista)<sup>93</sup>, lo alambicado y afectado<sup>94</sup> sin más fin que distinguirse de lo común (aunque sin espíritu), son parecidos al comportamiento de aquél de quien se dice que se escucha hablar o que se para y anda como si estuviese sobre un tablado, para ser admirado con la boca abierta, cosa que siempre delata a un chapucero.

201

199

202

#### I § 50. DEL ENLACE DEL GUSTO CON EL GENIO EN PRODUCTOS DEL ARTE BELLO

200

Cuando se pregunta qué importa más en asuntos del arte bello, si que en ellos se muestre genio o se muestre gusto, ello equivale a preguntar si más se trata de imaginación que de juicio. Ahora bien: en vista de lo primero un arte merece más ser llamado arte *ingenioso*, y sólo en vista de lo segundo, en cambio, arte *bello*; lo último es, al menos como condición indispensable (*conditio sine qua non*), lo

eminente, a lo que se tiene que mirar en el enjuiciamiento del arte como bello arte. A efecto de la belleza no se requiere con tanta necesidad ser rico y original en ideas, pero sí se requiere de la conformidad<sup>95</sup> de aquella imaginación en su libertad a la legalidad del entendimiento. Pues toda la riqueza ! de la primera produce, en su libertad sin ley, nada más que el sinsentido; la facultad de juzgar es, en cambio, la facultad de adaptarla al entendimiento.

El gusto es, así como en general la facultad de juzgar, la disciplina (o crianza)<sup>96</sup> del genio, y mucho le corta a éste las alas y lo civiliza y lo pule; pero al mismo tiempo le da una guía de por dónde y hasta qué alcance debe extenderse para permanecer ! conforme a fin; y en cuanto introduce claridad y orden en la abundancia de pensamientos, hace a las ideas sostenibles, susceptibles de una duradera y, a la vez, también universal aprobación, de la sucesión por otros y de una cultura siempre progresiva. Cuando, pues, en el antagonismo de ambas propiedades en un producto, debe ser sacrificado algo, tendría que ocurrir ello, antes, del lado del genio, y la facultad de juzgar, que en asuntos del arte bello sentencia a partir de principios propios, permitirá que se quebrante la libertad y la riqueza de la imaginación antes que el entendimiento.

Para el arte bello serían, pues, requeribles *imaginación, entendimiento, espíritu y gusto* (\*).

#### ! § 51. DE LA DIVISIÓN DE LAS BELLAS ARTES

La belleza (sea ella belleza natural o belleza artística) puede ser llamada en general la *expresión* de ideas estéticas; sólo que en el bello arte esa idea ! debe ser ocasionada por un concepto del objeto, y que en la naturaleza la mera reflexión sobre una intuición dada, sin concepto de lo que el objeto deba ser, es suficiente para despertar y comunicar la idea, de la cual aquel objeto es considerado la *expresión*.

Si queremos, entonces, dividir las bellas artes no podemos escoger, al menos tentativamente, ningún otro principio más cómodo para ello que la analogía del arte con el modo de la expresión de que se sirven los hombres al hablar para comunicarse unos a otros

\* Las primeras tres facultades reciben su *unificación* recién y primeramente a través de la cuarta. Hume daba a entender en su *Historia de los ingleses*<sup>3</sup> que éstos, si bien en sus obras no ceden en nada ante ningún pueblo del mundo ! en vista de las tres primeras propiedades consideradas *separadamente*, deben quedar postergados por sus vecinos, los franceses, en aquello que las unifica.

tan perfectamente como sea posible, o sea, no sólo sus conceptos, sino también sus sensaciones (\*).— Consiste éste en la *palabra*, el *gesto* y el *tono* (articulación, gesticulación y modulación). Sólo la combinación de estos tres modos de la expresión constituye la completa comunicación del hablante<sup>97</sup>. Pues por este medio son transmitidos al otro, a la vez y conjuntamente pensamiento, intuición y sensación.

205

Hay, pues, sólo tres especies de bellas artes: las de la palabra, las plásticas y el arte *del juego de las sensaciones* (como impresiones sensoriales externas). Podría esta división ser dispuesta también dicotómicamente, de manera que el arte bello fuese dividido en aquel de la expresión de los pensamientos o bien de las intuiciones, y éste, a su vez, meramente según la forma de éstas o según la materia suya (de la sensación). Mas entonces parecería demasiado abstracta y no tan adecuada a los conceptos comunes.

203

1) Las artes de la *palabra*<sup>98</sup> son la *retórica*<sup>99</sup> y el *arte poético*. *Retórica* es el arte de llevar a cabo un negocio del entendimiento como libre juego de la imaginación; *arte poético*, el de conducir un juego libre de la imaginación como negocio del entendimiento.

El *orador* anuncia, pues, un asunto, y lo lleva a cabo como si fuera meramente un *juego* entretenido con ideas, para entretener a los espectadores. El *poeta* no anuncia más que un *juego* entretenido con ideas, pero de ahí resulta tanto para el entendimiento como si hubiese tenido sólo el propósito de llevar a cabo el negocio de éste. La combinación y armonía de ambas facultades de conocimiento, de la sensibilidad y el entendimiento, que sin duda no prescindan una de otra pero que tampoco se dejan aunar sin coacción y recíproco daño, tiene que parecer que no es intencional y articularse por sí misma; de otro modo no es arte *bello*. De ahí que todo lo buscado y lo penoso deba ser evitado en éste; pues el bello arte debe ser en doble acepción arte libre; no siendo sólo, como ocupación remunerada, un trabajo cuya magnitud puede ser juzgada, forzada o pagada de acuerdo a una determinada medida, sino también sintiéndose ahí, por cierto, ocupado el ánimo, pero satisfecho y despierto sin mirar a un fin distinto (independiente de la remuneración).

206

204

El orador da, pues, algo que no promete, a saber un juego entretenido de la imaginación; pero también trunca algo de lo que promete y que es, empero, su anunciado negocio, o sea, ocupar en con-

\* No juzgue el lector este bosquejo para una posible división de las bellas artes como teoría intencionada<sup>4</sup>. Sólo es uno de los tantos ensayos que pueden y deben hacerse todavía.

formidad a fin al entendimiento. Por el contrario el poeta promete poco y anuncia un simple juego con ideas, pero cumple algo que es digno de seria ocupación, esto es, al jugar, proporcionar pábulo al entendimiento y dar vida a sus conceptos a través de la imaginación: por tanto, aquél da en el fondo menos, y éste más de lo que promete<sup>100</sup>.

207        ¡ 2) Las artes plásticas<sup>101</sup> o las de la expresión de ideas en la *intuición de los sentidos* (no a través de representaciones de la mera imaginación, que son concitadas por las palabras) son las artes de la *verdad de los sentidos* o bien de la *apariencia de los sentidos*. Llámase la primera *plástica*<sup>102</sup>, *pintura* la segunda. Ambas hacen de figuras en el espacio expresión para ideas: aquélla hace figuras conocibles para dos sentidos, la vista y el tacto (si bien éste no con designio de belleza), ésta sólo para el primero. La idea estética (arquetipo, imagen originaria<sup>103</sup>) está en el fundamento en la ima-  
205        ginación; mas la figura l que constituye la expresión suya (ectipo, imagen ulterior<sup>104</sup>) es dada ya en su extensión corpórea (tal cual existe el objeto mismo), ya de acuerdo al modo en que ésa se retrata en el ojo (según su apariencia en una superficie); y cuando<sup>105</sup> es lo primero, se hace de la relación con un fin efectivo, o bien sólo de la apariencia de ello, condición de la reflexión.

A la *plástica*, como primera especie de bellas artes figurativas, pertenecen el *arte escultórico* y el *arte arquitectónico*. El *primero* es aquél que presenta corpóreamente conceptos de cosas, tal como éstas *podrían existir en la naturaleza* (pero, como arte bello, atendiendo a la conformidad a fin estética); el *segundo* es el arte de presentar a tal propósito, pero también a la vez en conformidad a  
208        fin, conceptos de cosas que sólo son posibles *a través del l arte* y cuya forma no tiene por fundamento de determinación a la naturaleza, sino un fin arbitrario. En el último lo capital es un cierto *uso* del objeto artístico, a lo cual son limitadas, como a su condición, las ideas estéticas. En el primero la intención principal es la mera *expresión* de ideas estéticas. Así, las estatuas de hombres, dioses, animales y cosas parecidas corresponden al primer modo; y los templos o edificios suntuosos a objeto de reuniones públicas, o también las viviendas, los arcos de honor, las columnas, los cenotafios, etc., erigidos para conmemoración honorífica, l pertenecen al  
206        arte arquitectónico. Aun todo enser doméstico (el trabajo del carpintero y otras cosas de esa índole destinadas al uso) puede ser tomado así; porque la adecuación del producto a un cierto uso constituye lo esencial de una *obra arquitectónica*; por el contrario, una simple *obra figurativa* que está hecha únicamente para ser mirada y debe placer por sí misma, es, como presentación corpórea, una

mera imitación de la naturaleza, pero atendiendo a ideas estéticas, caso en el cual la *verdad de los sentidos* no puede ir tan lejos como para que cese de aparecer como arte y como producto del arbitrio.

El *arte pictórico*, en cuanto segunda especie de arte figurativo que presenta la *apariencia de los sentidos* artísticamente enlazada con ideas, lo dividiría yo en la bella *descripción*<sup>106</sup> de la naturaleza y en el de la bella *combinación*<sup>107</sup> de sus productos. Sería la primera la *pintura propiamente tal*, la segunda, la *jardinería de placer*<sup>108</sup>. Pues la primera da sólo la apariencia de la extensión corpórea; y la segunda, sin duda, da ésta de acuerdo a la verdad, mas sólo la apariencia de utilización y empleo para otros fines que no sean el juego de la imaginación en la contemplación de sus formas(\*). La última no es otra cosa que el ornato del suelo con la misma diversidad (pastos, flores, arbustos y árboles, y aun aguas, colinas y valles) con que la naturaleza lo presenta a la mirada, sólo que compuestas de otra suerte y en conformidad con ciertas ideas. La bella composición de cosas corpóreas, sin embargo sólo se ofrece a los ojos, como la pintura; en cambio, el sentido del tacto no puede proporcionar ninguna representación intuible de una tal forma. A la pintura, en sentido amplio, sumaría yo además la decoración de las recámaras con tapicerías, molduras y toda suerte de bellos amoblados, que sólo sirve a la *vista*; asimismo, el arte de vestirse con gusto (anillos, petacas, etc.). Pues un piso con toda clase de flores, una pieza con ornamentos de todo tipo (comprendido allí también el atavío de las damas) configuran en una fiesta fastuosa una especie de pintura que, como las propiamente así llamadas (que no tienen por propósito *enseñar* historia o conocimiento de la naturaleza), está ahí sólo para ser vista, para entretener la imaginación en el juego libre con ideas y ocupar sin fin determinado la facultad de juzgar estética. La fabricación de todo este ornato<sup>109</sup> podrá siempre ser, mecánicamente, muy diferenciada y demandar muy diver-

209

207

210

208

\* Que se pueda considerar a la jardinería de placer como una especie de arte pictórico, si bien ella presenta corpóreamente sus formas, parece extraño; mas, puesto que toma sus formas efectivamente de la naturaleza (los árboles, arbustos, pastos y flores del bosque y del campo, al menos en un principio), y en ese sentido no es arte, como, por ejemplo, la plástica, y tampoco la tiene, como condición de su composición, ningún concepto del objeto y de su fin (como por ejemplo, el arte arquitectónico), sino simplemente el libre juego de la imaginación en la contemplación, en esa medida coincide ella con la pintura puramente estética, que no tiene un tema determinado (combinando entretenidamente aire, tierra y agua mediante luz y sombra).- Juzgue el lector esto, en general, sólo como un intento de vincular las bellas artes bajo un principio, que esta vez debe ser en el principio de la expresión de ideas estéticas (por analogía con el lenguaje), y no lo considere como derivación a partir de aquél, que se tenga por decidida.

207

211      sos artistas, pero el juicio de gusto sobre lo que sea bello en este arte está, en tal alcance, determinado de un único modo, a saber: juzgar sólo las formas (sin atención a un fin) tal como se ofrecen al ojo, individualmente o en su combinación, según el efecto que ellas hacen en la imaginación. — Que el arte figurativo pueda ser asociado ¡ (por analogía) a la gesticulación en un lenguaje, lo justifica el hecho de que el espíritu del artista da una expresión corpórea a través de estas figuras a aquello que él ha pensado y cómo lo ha pensado, y hace que la cosa misma hable, por decirlo así, mímicamente: juego muy habitual de nuestra fantasía, que les supone a cosas inanimadas, de acuerdo a su forma, un espíritu que por ellas habla.

209      3) El arte del *bello juego de las sensaciones* (que son generadas desde fuera) y que, sin embargo, se deja comunicar universalmente, no puede concernir sino a la proporción de los diversos grados del temple ¡ (tensión) del sentido al que pertenece la sensación, esto es, el tono de ése; y en esta extensa acepción de la palabra, puede ser dividido aquél en el juego artístico de las sensaciones<sup>110</sup> de la audición y en el de la vista, por tanto, en *música* y *arte de los colores*. — Es llamativo que estos dos sentidos, además de su receptividad de tantas impresiones como se requiera para adquirir, por medio de ellas, conceptos de objetos externos, sean todavía susceptibles de una sensación especial vinculada a aquélla, sobre la que no se puede resolver rectamente si tiene por fundamento el sentido o la reflexión; y que esta aptitud de ser afectado<sup>111</sup> pueda hacer a veces falta, aunque el sentido, en lo demás que toca a su uso con vistas al conocimiento de los objetos, no sólo no sea defectuoso, sino incluso ¡ exquisitamente fino. Significa esto que no se puede decir con certeza si un color o un tono (sonido) sean meras sensaciones agradables, o si ya en sí son un bello juego de las sensaciones y traiga consigo, como tal, en el enjuiciamiento estético, una complacencia en la forma. Cuando se piensa en la velocidad de las vibraciones de la luz o, en la segunda especie, del aire, que probablemente superan de lejos toda nuestra potencia para juzgar inmediatamente en la percepción la proporción de la división del tiempo por ellas, debería creerse que sólo el *efecto* ¡ de estas vibraciones sobre las partes elásticas de nuestro cuerpo sería sentido, pero que la *división del tiempo* por ellas no sería notada y sometida a juicio y, por tanto, que se ligaría con los colores y sonidos sólo el agrado, no la belleza de su composición. Pero si, contrariamente, se piensa *en primer lugar* en lo que pueda decirse de matemático sobre la proporción de estas oscilaciones en la música y su enjuiciamiento y se juzga, como corresponde, el contraste cromáti-

co por analogía con éstas; si, *en segundo lugar*, se toma en cuenta<sup>112</sup> los ejemplos —aunque raros— de hombres que con la mejor vista del mundo no han podido distinguir colores y con el oído más agudo no han sabido diferenciar sonidos, mientras que para aquellos que pueden hacerlo, la percepción de una cualidad alterada (no simplemente del grado de la sensación) es, en las diversas intensidades ¡ en la escala cromática o tonal, definida, como asimismo está determinado el número de éstas para las diferencias *que puedan ser concebidas*, podría uno verse necesitado de mirar las sensaciones de ambos no como mera impresión sensorial<sup>113</sup>, sino como el efecto de un enjuiciamiento de la forma en el juego de muchas sensaciones. La diferencia que resulta de ésta o aquella opinión en el juicio sobre el fundamento de la música sólo alteraría la definición, de suerte que se la declararía, como hemos hecho, bello ¡ juego de las sensaciones (a través de la audición), o bien como juego de las sensaciones *agradables*. Sólo según el primer modo de definición se representa totalmente la música como arte *bello*; de acuerdo a la segunda, en cambio, como arte *agradable* (al menos en parte).

213

211

#### § 52. DE LA UNIÓN DE LAS BELLAS ARTES EN UNO Y EL MISMO PRODUCTO

La retórica puede ser unida con una representación pictórica de sus temas así como de sus objetos, en una *pieza teatral*; la poesía con la música, en un *canto*; éste, a su vez, con la presentación pictórica (teatral), en una *ópera*; el juego de las sensaciones en una música, con el juego de las figuras, en la *danza*, etc. También la presentación de lo sublime, en cuanto pertenece al arte bello, puede unirse con la belleza en una *tragedia* en ¡ *verso*, un *poema didáctico*, un *oratorio*; y en estas combinaciones el bello arte es todavía más artístico; pero que también sea más bello (dado que se entrecruzan modos tan múltiples y diversos de la complacencia) puede ser puesto en duda en algunos de estos casos. Mas en todo arte bello lo esencial consiste en la forma<sup>114</sup>, que es conforme a fin para la observación y para el enjuiciamiento, donde el placer es, a un tiempo, cultura y temple el ánimo para ideas, haciéndolo, ¡ con ello, receptivo a más placeres y entretenimientos de esa especie; en la materia de la sensación (el atractivo o la emoción), donde sólo es cuestión de goce, que no deja nada en la idca, embota al espíritu, haciendo al objeto más y más repulsivo<sup>115</sup> y vuelve al ánimo descontento consigo mismo y caprichoso, a través de la conciencia de su temple contrario a fin en el juicio de la razón.

214

212

Si las bellas artes no son puestas en vinculación, de cerca o de lejos, con ideas morales, únicas en llevar consigo una complacencia independiente, lo último será su destino final. Sirven entonces sólo de diversión<sup>116</sup>, de la cual se vuelve uno tanto más necesitado cuanto más de ella se vale uno para expulsar el descontento del ánimo consigo mismo, de manera tal que nos hacemos cada vez más inútiles y descontentos con nosotros. En general, las bellezas de la naturaleza son las más compatibles con el primer propósito, cuando se habitúa uno tempranamente a observarlas, juzgarlas y admirarlas.

### § 53. COMPARACIÓN DEL VALOR ESTÉTICO DE LAS BELLAS ARTES ENTRE SÍ

Entre todos asume el *arte poético* (que debe casi enteramente su origen al genio y es el que menos quiere ser guiado por preceptos o por ejemplos) el rango más alto. Amplía el ánimo poniendo a la imaginación en libertad y, dentro de los límites de un concepto dado, ofrece, de entre la ilimitada multiplicidad de formas posibles concordantes con él, aquella que alcanza la presentación de ese concepto con una abundancia de pensamientos a la que ninguna expresión del lenguaje es plenamente adecuada, y se eleva, pues, estéticamente hacia ideas. Fortalece al ánimo, en cuanto que le deja sentir su libre potencia, por sí activa e independiente de la determinación de la naturaleza, de contemplar y juzgar a ésta, como fenómeno, de acuerdo a aspectos que ella no ofrece por sí misma en la experiencia ni al sentido ni al entendimiento, y de usarla entonces en pro de lo suprasensible y, por así decirlo, como esquema de éste. Juega ella con la apariencia, que provoca a voluntad, sin engañar por ello, pues declara su ocupación como simple juego que, ¡no obstante, puede ser usado en conformidad a fin por el entendimiento para el quehacer suyo. —La retórica, en la medida en que por tal se entiende el arte de persuadir, esto es, de engañar a través de la bella apariencia (como *ars oratoria*), y no sólo el bien hablar (elocuencia y estilo), es una dialéctica que sólo toma a préstamo del arte poético cuanto le es necesario a objeto de ganarse, en provecho del orador, los ánimos antes del enjuiciamiento y hurtarles a éstos la libertad; por eso, no la puede aconsejar para los tribunales ni para los púlpitos. Porque cuando se trata de leyes civiles, del derecho de personas individuales o de la enseñanza y determinación duraderas de los ánimos para el recto conocimiento y la concienzuda observancia de su deber, el dejar entrever un solo rastro de exuberancia del ingenio y la imaginación y,

más aún, del arte de persuadir y de tomar ventaja respecto de cualquiera, queda por debajo de la dignidad de un negocio tan importante. Pues, aun cuando en ocasiones pueda ser aplicado este arte para propósitos en sí legítimos y loables, vuélvese, sin embargo, desechable, por ser de este modo corrompidas las máximas y los sentires, aunque el hecho sea objetivamente legal: en efecto, no basta con hacer lo que es de derecho, sino [que es preciso] ejercitarlo también por la sola razón de que es de derecho. Y también el simple y nítido concepto de estas especies de asuntos humanos, unido a una vívida presentación en ejemplos y sin contravención a las reglas de eufonía de la lengua o de la decencia de la expresión para ideas de la razón (que juntos constituyen el buen hablar), tiene ya en sí mismo influjo suficiente en los ánimos humanos, como para que fuese necesario añadir las máquinas de la persuasión; éstas, puesto que asimismo pueden ser empleadas para el embellecimiento o la ocultación del vicio y del error, no pueden eliminar enteramente la sospecha secreta de una superchería artificiosa. En el arte poético sucede todo franca y sinceramente<sup>117</sup>. Declara querer impulsar un simple y entretenido juego con la imaginación, y, por cierto, según la forma, acorde con leyes del entendimiento; y no exige sobrepasar insidiosamente<sup>118</sup> y enredar al entendimiento a través de la presentación sensible(\*).

217

215

¡Después del arte poético, *si de atractivo y moción del ánimo se trata*, colocaría yo la que entre las afines le es más próxima y puede también ser muy naturalmente unificada con él, a saber, *la música*<sup>119</sup>. Pues, aunque habla a través de muchas sensaciones sin concepto y, por tanto, no deja algo para meditar como la poesía, sin embargo, mueve al ánimo de modo más variado y, aunque pasaje-

218 - 216

\* Debo confesar que un bello poema me ha provocado siempre un deleite puro, mientras, en cambio, la lectura del mejor discurso de un orador del pueblo romano o de un actual orador del parlamento o del púlpito siempre ha estado mezclada con el incómodo sentimiento de desaprobación de un arte astucioso, que en cosas importantes sabe mover a los hombres como a máquinas, hacia un juicio que en la tranquila meditación tiene que perder ante ellos todo peso. Facundia y buen hablar (que en conjunto son la retórica) pertenecen al bello arte; pero la elocuencia (*ars oratoria*)<sup>5</sup> no es, como arte de servirse de las debilidades de los hombres para los propios propósitos (por bien intencionados que puedan ser éstos) o incluso realmente buenos, digna de ningún respeto. Y también sólo se elevó, tanto en Atenas como en Roma, hasta el grado más alto en una época en que el Estado se apresuraba hacia su ocaso y se había extinguido el verdadero modo patriótico de pensar. Quien, con clara visión de los asuntos, tiene en su poder el lenguaje y, con una imaginación eficaz y fructífera para la presentación de sus ideas, pone vivazmente su corazón en el bien verdadero, es el *vir bonus dicendi peritus*, el orador sin arte, pero pleno de energía como quiere Cicerón<sup>6</sup> tenerlo, sin, empero, haber permanecido él mismo siempre fiel a este ideal.

218

ramente, de más íntima manera; sin duda, es más goce que cultura (el juego de pensamientos que es agitado lateralmente por ella es simplemente el efecto, por decir así, de una asociación mecánica); y juzgada por la razón, tiene menos valor que cada una de las demás bellas artes. Por eso demanda, como todo goce, cambio frecuente y no soporta la mucha repetición sin generar hastío. Su atractivo, que se deja comunicar tan universalmente, parece descansar en esto: que cada expresión del lenguaje tiene su conexión con un tono que es adecuado al sentido de ésa; que este tono designa más o menos un afecto del hablante y recíprocamente lo suscita también en el auditor, y despierta en éste, entonces, de manera inversa, la idea que es expresada con tal tono en el lenguaje; y que, tal como la modulación es, por así decir, un lenguaje universal de las sensaciones comprensible para todo hombre, la música ejercítalo por sí solo en toda su fuerza, o sea, como lenguaje de los afectos, y comunica así, según la ley de asociación, las ideas estéticas naturalmente ligadas a ése; pero que, no siendo esas ideas estéticas conceptos y pensamientos determinados, sólo la forma de la composición<sup>120</sup> de estas sensaciones (armonía y melodía) sirve, a cambio de la forma de un lenguaje, para expresar, por medio de un proporcionado atemperamiento de aquéllas (que puede ser sometido matemáticamente a ciertas reglas, puesto que, tratándose de sonidos, descansa en la relación del número de las vibraciones del aire en el mismo tiempo, en cuanto los sonidos se unen simultánea o sucesivamente), la idea estética de la conexa totalidad de una plétora innominable de pensamientos<sup>121</sup>, conforme a un tema que constituye el efecto dominante en la pieza. Únicamente de esta forma matemática, aunque no representada por conceptos determinados, depende la complacencia que la mera reflexión sobre una tal multitud de sensaciones que se acompañan o siguen unas a otras vincula con este juego de las mismas como condición para todos válida de su belleza; y es según ella sola que puede atribuirse al gusto un derecho a pronunciarse por anticipado sobre el juicio de cada cual.

Pero es seguro que la matemática no tiene la menor parte en el atractivo y la emoción del ánimo que suscita la música, sino que es sólo la condición indispensable (*conditio sine qua non*) de la proporción de las impresiones, tanto en su enlace como en su cambio, a través de la cual se hace posible comprenderlas e impedir que se destruyan entre sí, haciéndolas, en cambio, concordar con vistas a un movimiento y vivificación continuos del ánimo a través de afectos con él consonantes y, por este medio, con vistas a un acomodado goce de sí mismo.

Si, por el contrario, se estima el valor de las artes bellas según la cultura que proporcionan al ánimo y se toma por medida la ampliación de las facultades que deben convenir en la facultad de juzgar con vistas al conocimiento, la música tiene en dicho alcance, entre las bellas artes, lugar más bajo (así como entre aquellas que son estimadas a la vez según su agrado, tal vez el más alto, porque simplemente juega ¡ con sensaciones. Las artes figurativas la preceden, pues, largamente en este respecto; en efecto, al poner a la imaginación en juego libre y, sin embargo, adecuado a la vez al entendimiento, impulsan al mismo tiempo una ocupación, en la medida en que ponen en pie un producto que sirve a los conceptos del entendimiento como vehículo duradero y por sí recomendable para fomentar la unificación de éstos con la sensibilidad y, de ese modo, por decir así, la urbanidad de las fuerzas cognoscitivas superiores. Ambas especies de arte toman cursos completamente diversos: la primera, desde las sensaciones hacia ¡ ideas indeterminadas; la segunda especie, en cambio, de ideas determinadas a sensaciones. Las últimas son de impresión *duradera*, las primeras sólo de impresión *transitoria*. Aquéllas las puede evocar la imaginación y entretenerse agradablemente con ellas; éstas, en cambio, se disipan enteramente, o bien, cuando son involuntariamente repetidas por la imaginación, nos son antes molestas que agradables. Además, a la música le está asociada una cierta falta de urbanidad, en cuanto que, sobre todo según las cualidades de sus instrumentos, difunde su influjo más lejos de lo que se le pide (hacia la vecindad) y de tal modo se impone, por decir así, quebrantando la libertad de otros, ajenos a la sociedad musical; lo que no hacen las artes que hablan a los ojos, pues no hay más que desviar los ojos cuando no se quiere acoger su impresión. Ocurre ¡ con esto así como con la delicia que depara un aroma que se difunde ampliamente. Aquel que extrae del bolsillo su pañuelo perfumado, a todos los que están en torno y junto a él los agasaja contra su voluntad y los fuerza, cuando quieren aspirar, a gozar al mismo tiempo; de ahí que ello quedara fuera de moda(\*)<sup>122</sup>. Entre las artes figurativas daría yo preferencia a la pintura; en parte porque, como arte del diseño, está a la base de todas las demás artes formativas; y en parte porque puede adentrarse mucho más en la región de las ideas y ensanchar también el

221

219

222

\* Quienes recomendaron el canto de canciones religiosas para los ejercicios de culto en el hogar no pensaron que esa ruidosa (y, por eso mismo, comúnmente farisaica) devoción imponía al público una gran molestia, al obligar a la vecindad a unirse a esos cantos o bien a deponer su ocupación meditabunda.

campo de las intuiciones, en conformidad con aquellas, más de lo que les está permitido a las restantes.

[§ 54.]<sup>123</sup>

### Observación

Entre *lo que place meramente en el enjuiciamiento* y aquello que *deleita* (que place en la sensación) hay, como hemos mostrado frecuentemente, una diferencia esencial. Lo último es algo que no se puede exigir de cada cual, como lo primero. El deleite (cuya causa pudiera residir incluso en ideas) parece consistir en un sentimiento de estimulación de la vida total del hombre y, por tanto, también del bienestar corporal, es decir, de la salud; de manera tal que Epicuro, que consignaba a todo deleite, en el fondo, como sensación corporal, puede no haber carecido en ese alcance de razón, y sólo se malinterpretó a sí mismo al contar entre los deleites la complacencia intelectual y aun la complacencia práctica. Cuando se tiene presente la última diferencia, puede uno explicarse cómo es que un deleite podría displacer al mismo [sujeto] que lo siente (cual la alegría de un hombre menesteroso, aunque de buenos pensamientos, ante la herencia de su padre amante, pero mezquino), o cómo un hondo dolor pudiera placer a aquel que lo padece (la tristeza de una viuda por la muerte de su meritorio marido), o cómo puede un deleite placer por añadidura (como el deleite por las ciencias que ejercemos), o un dolor (por ejemplo, el odio, la envidia y el deseo de venganza) pudiera displacernos por añadidura. La complacencia o displacencia reposa aquí en la razón, y es una sola cosa con la *aprobación* o *desaprobación*; deleite y dolor, empero, sólo pueden descansar en el sentimiento o la perspectiva de un *bienestar* o *malestar* posibles (cualquiera sea su razón).

Todo cambiante juego libre de las sensaciones (que no tiene propósito alguno por fundamento) deleita, porque fomenta el sentimiento de la salud, tengamos o no, en el enjuiciamiento racional, una complacencia en su objeto y aun en este deleite; y este deleite puede llegar al afecto, aunque no tengamos en el objeto mismo ningún interés o al menos no tomemos uno tal que fuese proporcionado al grado de aquel placer. Podemos dividir esos juegos en el *juego de azar*, el *juego musical* y el *juego de ingenio*<sup>124</sup>. El primero exige un *interés*, sea éste el de la vanidad o del provecho propio, que, sin embargo, dista de ser tan grande como el interés en el modo en que buscamos procurármolo; el *segundo*, simplemente el cam-

223

220

224

bio de las *sensaciones*, cada una de las cuales tiene su relación con un afecto, mas sin [poseer] el grado de un afecto, y despierta ideas estéticas; el *tercero* se origina meramente en el cambio de las representaciones en la facultad de juzgar, a través del cual no es generado, por cierto, ningún pensamiento que trajese consigo algún interés, pero el ánimo es vivificado.

221

Cuán deleitantes han de ser los juegos sin necesidad de que se tenga que poner allí por fundamento un propósito interesado, lo muestran todas nuestras veladas de sociedad; pues sin juego casi ninguna puede ser entretenida. Mas allí entran en juego los afectos de la esperanza, el temor, la alegría, la ira, el desdén, en cuanto cambian sus papeles<sup>125</sup> a cada instante y son tan vivaces que, a través suyo, parece, como por una moción interna, ser fomentada la entera actividad vital en el cuerpo, como lo demuestra la lozanía del ánimo por ese medio generada aunque nada se haya ganado ni aprendido. Pero no siendo el juego de azar un bello juego, lo dejaremos aquí de lado. Por el contrario, la música y los temas de risa son dos especies del juego con ideas estéticas o también con representaciones del entendimiento, por el cual finalmente nada es pensado, y pueden deleitar simplemente a través de su cambio y, sin embargo<sup>126</sup>, vívidamente; por ese medio dan a conocer, hartamente, que la vivificación es en ambos meramente corporal, aunque sea despertada por ideas del ánimo, y que el sentimiento de la salud, a través de un movimiento de las entrañas correspondiente a ese juego, constituye todo el deleite —apreciado como tan fino y pleno de espíritu— de una sociedad despabilada. No es el enjuiciamiento de la armonía en sonidos u ocurrencias ingeniosas, que sirva con su belleza sólo de vehículo necesario, sino la favorecida actividad vital del cuerpo, el afecto que ¡mueve las entrañas y el diafragma, en una palabra, el sentimiento de la salud (que de otro modo no podría sentirse sin una tal ocasión) lo que constituye el deleite que se encuentra en ello, por llegar al cuerpo también a través del alma y poder usar a ésta como médico de aquél.

225

¡ En la música va este juego desde la sensación del cuerpo hacia ideas estéticas (de los objetos de los afectos)<sup>127</sup> y desde éstas, entonces, en retorno, mas con fuerza unificada, hacia el cuerpo. En la chanza (que así también como aquélla merece ser sumada más al arte agradable que al arte bello) el juego empieza en pensamientos que, en su conjunto, en la medida en que quieren expresarse sensiblemente, ponen también al cuerpo en actividad; y al ceder súbitamente el entendimiento en esta presentación en que no encuentra lo esperado, el efecto de esta cesación se siente en el cuerpo. a tra-

222

vés de la oscilación de los órganos que favorece el restablecimiento de su equilibrio y tiene una benéfica influencia sobre la salud.

En todo lo que deba incitar una risa vivaz, convulsiva, tiene que haber algo de contrasentido (en lo cual, por tanto, no puede el entendimiento encontrar complacencia). La *risa es un afecto debido a la transformación repentina de una tensa espera en nada*. Precisamente esta transformación, que ciertamente no es halagüeña para el entendimiento, alegra, empero, indirectamente, por un instante, de muy vívida manera. Debe, pues, consistir la causa en la influencia de las representaciones sobre el cuerpo y su efecto recíproco en el ánimo; y ciertamente no en la medida en que la representación objetivamente sea un objeto del deleite<sup>128</sup> (pues ¿cómo puede satisfacer una espera defraudada?), sino sencillamente por ¡ suscitar ella, como mero juego de las representaciones, un equilibrio<sup>129</sup> de las fuerzas vitales en el cuerpo.

Cuando alguien narra que un indio, que en la mesa de un inglés en Surate viera abrir una botella de *ale* y brotar toda esa cerveza convertida en espuma, mostró con muchas exclamaciones su ¡ gran asombro y que, a la pregunta del inglés, de qué hay en ello que quepa asombrarse tanto, respondió: yo no me asombro de que salga, sino de cómo lo han podido poner ustedes dentro; entonces reímos y ello nos da un íntimo placer, no porque nos encontremos acaso más listos que ese ignaro, ni que riarnos de algo complaciente que el entendimiento nos dejara advertir aquí, sino que nuestra espera se había tensado y súbitamente se desvanece en nada. O cuando el heredero de un pariente rico quiere celebrar su funeral muy solemnemente, pero se queja de que no le resulta, pues (dice él) mientras más dinero doy a mis plañideros para que se muestren afligidos, más divertidos se los ve; reímos fuertemente, y la razón está en que una espera se ha convertido súbitamente en nada. Bien se debe notar que no tiene que convertirse en el opuesto positivo<sup>130</sup> de un objeto esperado —pues esto es siempre algo y a menudo puede atribular— sino en nada. Pues cuando alguien despierta en nosotros gran expectativa con la narración de su historia y, al concluir, vemos inmediatamente la falsedad de ésta, nos produce esa displacencia; como, por ejemplo, la historia de las personas a las que por un gran pesar se le había encanecido el cabello en una noche. Por el contrario si en réplica a un cuento de esa índole narra un pícaro muy circunstanciadamente el pesar de un comerciante que, regresando a Europa de Indias con ¡ todos sus bienes en mercancías, fue urgido a echar todo por la borda en una fuerte tempestad, y que se apenó en tal medida que en la misma noche por ello se le encaneció la *peluca*; reímos entonces y nos da contentamiento, porque impul-

226

227

227

samos de un lado al otro nuestro propio error acerca de un objeto que por lo demás nos es indiferente, o más bien la idea que l perseguíamos, como un balón, por un lapso, mientras que sólo pensamos en cogerlo y aferrarlo. No es aquí el dar cuenta<sup>131</sup> de un mentiroso o de un mentecato lo que despierta el deleite; pues también por sí sola esta última historia, narrada con supuesta gravedad, provocaría risa alborozada en una reunión, en tanto que aquella otra no sería habitualmente digna de atención<sup>132</sup>.

Es digno de notar que en todos los casos semejantes tenga que contener la chanza algo que pueda engañar por un momento; por eso, cuando la ilusión se desvanece en nada, mira de nuevo el ánimo lo anterior para hacer otra vez el intento y así, a través de una tensión y distensión rápidamente consecutivas, es él propulsado una y otra vez y puesto en oscilación y esto, dado que el retiro de aquello que, por así decir, tendió la cuerda, sucede repentinamente (no por una paulatina cesación), tiene que causar un movimiento del ánimo y un movimiento corporal interno, que armoniza con ése, y que perdura involuntariamente y suscita cansancio, pero a la vez también despejamiento (son los efectos de una moción que redundando en salud).

Pero cuando se admite que algún movimiento en los órganos del cuerpo está ligado a la vez armónicamente con todos nuestros pensamientos, se concebirá así, suficientemente, como a ese súbito desplazamiento del ánimo, ¡ ya a éste, ya al otro punto, para considerar su objeto, puede corresponderle una recíproca tensión y aflojamiento de las partes elásticas de nuestras entrañas, que se transmite al diafragma (como lo que sienten las personas cosquillosas); y donde el pulmón<sup>133</sup> expele el aire a intervalos rápidos, efectuando así un movimiento propicio l a la salud, que es la única causa propiamente tal —y no aquello que sucede en el ánimo— del deleite por un pensamiento que no representa en el fondo nada.— Decía Voltaire que el cielo nos ha dado dos cosas como contrapeso de las muchas penalidades de la vida; la *esperanza* y el *sueño*<sup>134</sup>. Hubiera podido sumar a ellas la risa, si los medios para suscitara entre seres racionales estuviesen a la mano fácilmente y no fuese tan raro el ingenio o la originalidad del humor<sup>135</sup> que para ello se requiere, como abundante es el talento para inventar [a manera de] *quebraderos* de cabeza, como los soñadores místicos, *atrevidamente*, como los genios, o *desgarradoramente*<sup>136</sup>, como los novelistas sentimentales (y también los moralistas de esa índole).

228

225

Bien se puede, pues, me parece, concederle a Epicuro que todo deleite, aun cuando sea ocasionado por conceptos que despiertan ideas estéticas, es sensación animal, esto es, corporal; y sin por ello

dañar el sentimiento espiritual de respeto por las ideas morales, que no es un deleite, sino una autoestimación (de la humanidad en nosotros) que nos eleva por encima de la necesidad de deleite y sin siquiera quebrantar en lo más mínimo al sentimiento menos noble del gusto.

Algo compuesto a partir de ambos se encuentra en la *candidez*<sup>137</sup>, que es la irrupción de la sinceridad originaria de la humanidad contra el arte de la disimulación ¡ convertido en segunda naturaleza. Se ríe uno de la simplicidad que aún no sabe disimularse; y se alegra uno también, sin embargo, por la simplicidad de la naturaleza que le juega aquí a ese arte una mala pasada. Se esperaba la cotidiana costumbre de la exteriorización artificiosa y puesta cuidadosamente en la bella apariencia, y he aquí a la incorrupta e inocente naturaleza, con la que no se contaba encontrarse, y que ¡ tampoco se suponía de aquel en quien ella se dejó ver al desnudarse. Que la bella pero falsa apariencia que habitualmente significa mucho en nuestro juicio, se transforme aquí súbitamente en nada; que, por decir así, el pícaro en nosotros mismos sea puesto al descubierto, suscita el movimiento del ánimo sucesivamente hacia dos direcciones contrapuestas que sacuden a la vez saludablemente al cuerpo. Pero que algo, que es infinitamente mejor que toda costumbre adoptada, la limpidez del modo de pensar (al menos la disposición para ello) no se haya extinguido completamente en la naturaleza humana, mezcla seriedad y alta estima a este juego de la facultad de juzgar. Mas porque es un fenómeno que se destaca por<sup>138</sup> corto tiempo y el velo del arte de la disimulación prontamente vuelve a ser corrido, se mezcla a ello al mismo tiempo un pesar, que es una emoción de ternura, la cual, como juego, se deja muy bien unir a esa buena risa cordial y, en efecto, habitualmente se une a ella, así como a la vez a aquél que suministra el material para ello suele serle compensada su turbación, por no tener aún la picardía de los hombres.— Un arte de ser *cándido* es, empero, una contradicción; no obstante, es posible representar la candidez en un personaje inventado, y es un bello, bien que raro arte. Con la candidez no ha de confundirse la simplicidad franca, que no ¡ refina artificiosamente la naturaleza, sólo porque no conoce el arte del trato social.

Entre lo que es estimulante, cercanamente emparentado con el deleite que da la risa y perteneciente a la originalidad del espíritu, pero no precisamente al talento del arte bello, puede también contarse la manera *humorística*<sup>139</sup> de poder ponerse voluntariamente en una cierta disposición anímica en que todas las cosas son juzgadas muy distintamente a como es habitual (incluso al ¡ revés) y, sin

229

226

230

227

embargo, conforme a ciertos principios de la razón en un tal temple del ánimo. Quien está involuntariamente sometido a tales alteraciones es *caprichoso*, pero quien puede asumir voluntariamente y en conformidad a fin con vistas a una vívida presentación por medio de un contraste que mueve a risa, ése y su discurso llámanse *humorísticos*. Con todo, esta manera pertenece más al arte agradable que al bello, porque el objeto del último siempre debe mostrar en sí alguna dignidad y reclama, por eso, una cierta seriedad en la presentación, tal como hace el gusto en el enjuiciamiento.

II SEGUNDA SECCION  
DE LA CRITICA DE LA FACULTAD  
DE JUZGAR ESTETICA

---

LA DIALECTICA DE LA FACULTAD  
DE JUZGAR ESTETICA<sup>1</sup>

§ 55.

Una facultad de juzgar que haya de ser dialéctica tiene que ser ante todo racionante, es decir, sus juicios tienen que apelar y por cierto a priori, a la universalidad(\*), pues en la oposición de tales juicios consiste la dialéctica. De ahí que la incompatibilidad de juicios estéticos de los sentidos (sobre lo agradable y desagradable) no sea dialéctica. Tampoco el conflicto de los juicios de gusto, en la medida en que cada cual invoca meramente su propio gusto, constituye una dialéctica del gusto, porque nadie piensa en hacer de su juicio regla universal. No resta, pues, ningún concepto de una dialéctica que pudiera concernir al gusto más que el de una dialéctica de la *crítica* del gusto (no del gusto mismo) en vista de sus *principios*; en efecto, acerca del fundamento de la posibilidad de los juicios de gusto en general surgen conceptos en recíproco conflicto de modo natural e inevitable. La crítica trascendental del gusto contendrá, pues, una parte que pueda llevar el nombre de una dialéctica de la facultad de juzgar estética, sólo si se encuentra una antinomia de los principios de esta facultad que vuelva dudosa la legitimidad de la misma, y, con ello, su posibilidad interna.

232 - 229

\* Juicio racionante<sup>7</sup> (*iudicium ratiocinans*) puede denominarse todo aquel que se anuncia como universal, pues en ese alcance puede servir de premisa mayor en una inferencia de razón. Por el contrario, juicio racionado<sup>8</sup> (*iudicium ratiocinatum*) sólo puede denominarse aquel que es concebido como conclusión de una inferencia de razón y, por consiguiente, como fundado a priori.

El primer lugar común del gusto está contenido en la proposición con que toda persona carente de gusto piensa resguardarse de censura: *cada cual tiene su propio gusto*<sup>2</sup>. Esto equivale a decir: el fundamento de determinación de este juicio es meramente subjetivo (deleite o dolor); y el juicio no tiene derecho alguno al asentimiento necesario de los demás.

El segundo lugar común del gusto, que es utilizado incluso por aquellos que le conceden al juicio de gusto el derecho de pronunciarse con validez para !! todos, es: *sobre gusto no se puede disputar*<sup>3</sup>. Esto equivale a decir: el fundamento de determinación de un juicio de gusto ciertamente podrá ser objetivo, pero no se puede traerlo a conceptos determinados; por tanto, sobre el juicio mismo no se puede *decidir* nada a través de pruebas, aunque bien se puede *discutir*, y con derecho, sobre él. Pues *discutir* y *disputar*<sup>4</sup> son, sin duda, una sola cosa, en cuanto buscan suscitar, a través de la recíproca resistencia de los juicios, la unanimidad de éstos; pero son diversos, en cuanto el último espera llevarlo a efecto de acuerdo a conceptos determinados, asumiendo, por tanto, *conceptos objetivos* como fundamentos del juicio. Mas ahí donde esto se considera irrealizable, del mismo modo se juzga irrealizable el disputar.

233 - 230

Fácilmente se ve que entre estos dos lugares comunes falta una proposición que no circula proverbialmente, pero sí está contenida en el sentido de todos, a saber: *sobre gusto se puede discutir* (aunque no disputar). Esta sentencia, empero, contiene lo contrario de la primera. Pues acerca de aquello sobre lo cual debe estar permitido discutir, tiene que haber la esperanza de llegar a convenir mutuamente; por consiguiente tiene que poder contarse con fundamentos del juicio que no tienen sólo validez privada y que, por tanto, no son meramente subjetivos; de lo cual es precisamente lo contrario aquel principio: *cada cual tiene su propio gusto*.

!! Muéstrase, pues, en vista del principio del gusto, la siguiente antinomia:

234 - 231

1) *Tesis*. El juicio de gusto no se funda en conceptos, pues de otro modo se podría disputar acerca de él (decidir a través de pruebas).

2) *Antítesis*. El juicio de gusto se funda en conceptos, pues de otro modo, sin atender a su diversidad, ni siquiera se podría discutir acerca suyo (apelar al necesario acuerdo de otros con este juicio).

No hay otra posibilidad de levantar el conflicto de esos principios subyacentes a cada juicio de gusto (que no son otra cosa que las dos peculiaridades del juicio de gusto representadas arriba en la analítica), más que mostrar que el concepto a que es referido el objeto en esta especie de juicio no se toma en un solo sentido en ambas máximas de la facultad de juzgar estética; que este doble sentido o punto de vista del enjuiciamiento es necesario a nuestra facultad de juzgar trascendental; pero que también la apariencia en la mezcla del uno con el otro, como ilusión<sup>5</sup> natural, es inevitable.

El juicio de gusto tiene que referirse a algún concepto, pues de otra manera no podría en absoluto tener ¡ la pretensión de validez necesaria para todos. Pero no puede ser demostrable a partir de un concepto, precisamente porque un concepto puede ser o bien determinable, o bien indeterminado en sí mismo y a la vez indeterminable. De la primera especie es el concepto del entendimiento, que es determinable por predicados de la intuición sensible que puedan corresponderle; de la segunda, en cambio, el concepto trascendental de razón de lo suprasensible, que está en el fundamento de toda aquella intuición y que no puede ser, pues, determinado ulteriormente de modo teórico<sup>6</sup>.

Ahora bien, el juicio de gusto atañe a los objetos de los sentidos, mas no para determinar un *concepto* de ellos para el entendimiento, pues no es un juicio de conocimiento. Es, por eso, en cuanto representación intuible singular referida al sentimiento de placer, sólo un juicio privado: y en ese alcance estaría restringido en su validez únicamente al individuo que juzga; el objeto es *para mí* un objeto de complacencia; para otro puede ser de otro modo —cada cual tiene su gusto—.

No obstante, en el juicio de gusto hay contenida, sin duda, una referencia ampliada de la representación del objeto (y también, a la vez, del sujeto), sobre la que fundamos una extensión de esta especie de juicios como necesaria para todos, en cuyo fundamento debe estar, por ello, necesariamente algún concepto; pero un concepto ¡ que ¡ no se deje determinar en nada por medio de una intuición, través del cual nada pueda conocerse, y por tanto, tampoco *pueda llevarse a cabo ninguna prueba* para el juicio de gusto. Y un concepto de esa índole es el simple concepto puro de razón de lo suprasensible que está en el fundamento del objeto (y también del sujeto que juzga) como objeto de los sentidos y, por tanto, como fenómeno. Pues si no se asumiera una consideración semejante, la pretensión de validez universal del juicio de gusto no sería salvable; si el

235 - 232

236

233

concepto sobre el que se funda fuera sólo un simple concepto confuso del entendimiento, acaso de perfección, al que pudiera añadirse correspondientemente la intuición sensible de lo bello, sería entonces al menos en sí posible fundar el juicio en pruebas, lo cual contradice la tesis.

Mas toda contradicción queda suprimida cuando digo: el juicio de gusto se funda en un concepto (de un fundamento en general de la conformidad a fin subjetiva de la naturaleza para la facultad de juzgar), a partir del cual nada, empero, puede ser conocido ni demostrado en vista del objeto, porque ese concepto es indeterminable y no apto para el conocimiento; pero, al mismo tiempo, el juicio recibe precisamente a través de este concepto validez para todos (siendo por cierto, en cada cual, un juicio singular, que acompaña inmediatamente a la intuición), porque el fundamento de determinación de ese juicio reside tal vez en el concepto de ¡! aquello que puede ser considerado como el substrato suprasensible de la humanidad.

237 - 234

En la solución de una antinomia importa sólo la posibilidad de que dos proposiciones que se contradicen entre sí en apariencia<sup>7</sup>, no se contradigan de hecho, sino que puedan subsistir yuxtapuestas, aun cuando la explicación de la posibilidad de su concepto sobrepase nuestra facultad de conocimiento. Que esta apariencia sea también natural e inevitable para la razón humana, y asimismo por qué lo sea y se quede en eso, aunque después de la solución de la aparente contradicción<sup>8</sup> ya no engañe, puede también ser hecho concebible a partir de esto.

Y es que tomamos el concepto sobre el cual debe fundarse la validez universal de un juicio, en los dos juicios antagónicos, en una sola significación y, sin embargo, enunciamos de él dos predicados contrapuestos. En la tesis debería, por eso, decir: el juicio de gusto no se funda en conceptos *determinados*; en la antítesis, en cambio: el juicio de gusto se funda en un concepto, aunque *indeterminado* (a saber, del substrato suprasensible de los fenómenos); y entonces no habría antagonismo entre ellos.

En las pretensiones y contrapretensiones del gusto no podemos hacer otra cosa que levantar este antagonismo. Dar un principio objetivo ¡! determinado del gusto según el cual pudieran ser derivados, probados y demostrados los juicios del mismo es absolutamente imposible, pues no sería entonces un juicio de gusto. El principio subjetivo, a saber, la indeterminada idea de lo suprasensible en nosotros, puede ser señalado como la clave única del desciframiento [del enigma]<sup>9</sup> de esta facultad, oculta para nosotros mismos en sus fuentes, pero nada puede hacerlo ulteriormente concebible.

238 - 235

En el fundamento de la antinomia aquí planteada y allanada está el recto concepto del gusto, a saber, de una facultad de juzgar estética meramente reflexionante; y fueron ahí unificados mutuamente los dos principios en apariencia antagónicos, en cuanto *ambos pueden ser verdaderos*, lo que ya es suficiente. Si, por el contrario, se asume como fundamento de determinación del gusto (debido a la singularidad de la representación que está en el fundamento del juicio de gusto), como hacen algunos, el *agrado* o, como otros quieren (debido a la validez universal de aquél), el principio de la *perfección*, y se arregla de acuerdo a ello la definición del gusto, se originará de allí entonces una antinomia que no se puede allanar en absoluto más que mostrando que *ambas proposiciones* recíprocamente contrapuestas (pero no simplemente contradictorias)<sup>10</sup> *son falsas*; lo que prueba entonces, que el concepto sobre el que cada una está fundada ¡ se contradice a sí mismo. Se ve, pues, que el levantamiento de la antinomia de la facultad de juzgar estética toma un curso parecido al que seguía la Crítica en la solución de las antinomias de la razón pura teórica; y que, tanto aquí como en la *Crítica de la razón práctica*, las antinomias nos fuerzan, a pesar nuestro, a mirar más allá de lo sensible y a buscar en lo suprasensible el punto de unificación de todas nuestras facultades a priori: porque no resta otra salida para volver acorde a la razón consigo misma.

239 - 236

#### Observación I

Dado que en la filosofía trascendental hallamos tan a menudo ocasión de distinguir las ideas de los conceptos del entendimiento, puede ser de utilidad introducir expresiones técnicas adecuadas a su diferencia. Creo que nada se tendrá en contra de que aporte algunas a modo de propuesta.—Las ideas, en la acepción más general, son representaciones referidas a un objeto según un cierto principio (subjetivo u objetivo), pero en cuanto jamás podrán llegar a ser un conocimiento de ése. Son referidas, según un mero principio subjetivo de la concordancia de las facultades de conocimiento entre ellas (de la imaginación y del entendimiento), a una intuición, y se llaman entonces *estéticas*, o bien son referidas, según un principio objetivo, a un concepto, pero no pueden entregar un conocimiento del objeto, y se denominan ideas de razón, en cuyo caso el concepto es un concepto *trascendente*, que es diferente del concepto del entendimiento, al que siempre puede serle asignada una experien-

240

237

cia adecuadamente correspondiente y al cual, por eso, se llama *inmanente*.

Una *idea estética* no puede llegar a ser un conocimiento, porque es una *intuición* (de la imaginación) para la que jamás puede encontrarse un concepto adecuado<sup>11</sup>. Una *idea de razón* no puede llegar a ser conocimiento, porque contiene un *concepto* (de lo suprasensible), para el cual nunca puede darse una intuición apropiada<sup>12</sup>.

Pues bien, creo que a la idea estética podría llamársela una representación *inexponible* de la imaginación, y a la idea de razón, en cambio, un concepto *indemostrable*<sup>13</sup> de la razón. De ambos se supone que no son generados acaso sin fundamento, sino (según la definición arriba dada de una idea en general) conforme a ciertos principios de las facultades a las que ellas pertenecen (aquélla, conforme a los principios subjetivos, ésta, conforme a los principios objetivos).

Los *conceptos del entendimiento* tienen que ser, como tales, demostrables siempre (si por demostrar se entiende, como en la anatomía, simplemente el *presentar*)<sup>13</sup>: es decir, el objeto que les corresponde tiene que poder ser dado siempre en la intuición (pura o empírica), pues únicamente así pueden llegar a ser conocimientos. El concepto del *magnitud* puede ser dado a priori en una intuición espacial, por ejemplo, de una línea recta, etc.; el concepto de la *causa*, en la impenetrabilidad, en el choque impulsor de los cuerpos, etc. Por lo tanto, ambos pueden ser documentados por una intuición empírica, es decir, ser indicado (demostrado, señalado) el pensamiento que en ellos hay en un ejemplo; y esto tiene que poder ocurrir; en caso contrario, no se estará cierto de que el concepto no sea vacío, esto es, que carezca de todo objeto.

¡ En la lógica sírvese uno de las expresiones de lo demostrable o indemostrable comúnmente sólo en vista de las *proposiciones*; puesto que las primeras podrían ser mejor designadas mediante la denominación I de proposiciones sólo mediatamente ciertas, y, las segundas, *inmediatamente ciertas*; en efecto, la filosofía pura tiene también proposiciones de ambas especies, si por tales se entiende las proposiciones verdaderas susceptibles de prueba y las que no son susceptibles de prueba. Únicamente a partir de fundamentos a priori puede, ciertamente, probar, en cuanto filosofía, mas no demostrar, si no se quiere uno apartar completamente de la significación del vocablo, según la cual demostrar (*ostendere, exhibere*) equivale a presentar su concepto (ya sea en pruebas, ya, también, simplemente en el definir), al mismo tiempo, en la intuición, la cual<sup>15</sup>, cuando es intuición a priori, llámase la construcción del

241

218

concepto y, en cambio, cuando es empírica, es todavía, con todo, la exhibición<sup>16</sup> del objeto, a través de la cual le es asegurada al concepto realidad objetiva. Así es como se dice de un anatomista que demuestra el ojo humano, cuando hace intuible el concepto que antes ha expuesto discursivamente, mediante la descomposición de este órgano.

Según esto, el concepto de razón del substrato suprasensible de todos los fenómenos en general, o también de lo que tiene que ser puesto en el fundamento de nuestro arbitrio en referencia a leyes morales, a saber, el concepto de la libertad trascendental, es ya según su especie un concepto indemostrable y una idea de razón, mientras la virtud lo es<sup>17</sup> según el grado; porque para el primero nada que le corresponda cualitativamente puede en sí ser dado en la experiencia, y en el segundo, en cambio ningún producto empírico de esa causalidad alcanza el grado que la idea de razón prescribe como regla.

242

¡ Tal como en una idea de razón no alcanza la *imaginación*, con sus intuiciones, el concepto dado, así tampoco el *entendimiento*, a través de sus conceptos, alcanza jamás, en una idea estética, toda la intuición interna de la imaginación que ella enlaza con una representación dada. Y como traer una representación de la imaginación a conceptos equivale a decir: *exponerla*, la idea estética puede ser llamada una representación *inexponible* de aquélla (en su libre juego). Tendré ocasión todavía de detallar algo acerca de esta especie de ideas en lo sucesivo; por ahora sólo hago notar que ambas especies de ideas, las ideas de razón así como las estéticas, deben tener sus principios y ciertamente ambas en la razón, aquéllas en los principios objetivos de su uso, éstas, en los subjetivos.

239

Con arreglo a esto puede definirse al *genio* también como la facultad de *ideas estéticas*; a través de lo cual se señala a la vez la razón por la cual la naturaleza (del sujeto), y no un fin deliberado, da en productos del genio la regla al arte (de la producción de lo bello). Pues como lo bello no tiene que ser juzgado de acuerdo a conceptos, sino de acuerdo al temple conforme a fin de la imaginación para su concordancia con la facultad de los conceptos en general, regla y precepto no pueden servir de criterio subjetivo a esa conformidad a fin estética incondicionada en el bello arte, que debe tener la pretensión legítima de tener que placer a todos, sino sólo aquello que es mera naturaleza en el sujeto, pero que no puede ser aprehendido bajo reglas o conceptos, es decir, el substrato suprasensible de todas sus facultades (a lo que no alcanza ningún concepto del entendimiento), y, por consiguiente, aquello en relación a lo cual el fin último dado por lo ¡ inteligible a nuestra naturaleza es

243

hacer concordantes todas nuestras facultades de conocimiento. Sólo así es también posible que en el fundamento de aquella conformidad a fin, a la que no se le puede prescribir ningún principio objetivo, esté un principio a priori subjetivo y, sin embargo, universalmente válido.

## I Observación II

240

La siguiente importante observación se ofrece aquí de suyo: a saber, que hay *tres especies de antinomia* de la razón pura, que coinciden todas, sin embargo, en forzar a ésa a apartarse de la suposición por lo demás muy natural de tener a los objetos de los sentidos por las cosas en sí mismas, y aceptarlos más bien como fenómenos y poner bajo ellos un substrato inteligible (algo suprasensible, de lo cual el concepto es sólo idea y no permite ningún conocimiento en sentido propio). Sin una tal antinomia, la razón no podría decidirse jamás a admitir un principio semejante, que estrecha tanto el campo de su especulación, y a sacrificios donde tienen que disiparse enteramente tantas esperanzas de otro modo muy brillantes; pues aun ahora, que se le abre a ella, en compensación de ese menoscabo, un uso tanto mayor en respecto práctico, parece desprenderse no sin dolor de esas esperanzas y despegarse de la vieja devoción.

Que haya tres especies de antinomia tiene su razón en que hay tres facultades de conocimiento: entendimiento, facultad de juzgar y razón, cada una de las cuales (como facultad de conocimiento superior) debe tener sus principios a priori; en efecto, la razón, en la medida en que juzga sobre estos mismos principios y su uso, en vista de ellos pide a todos, para lo condicionado dado, incansablemente lo incondicionado, que jamás puede hallarse cuando se considera a lo sensible como perteneciente a las cosas en sí mismas, y no más bien se pone por debajo suyo, en cuanto simple fenómeno, algo suprasensible (el substrato inteligible de la naturaleza fuera de nosotros y en nosotros) en cuanto cosa en sí. Hay, entonces, 1) una antinomia de la razón en vista del uso teórico del entendimiento hasta lo incondicionado, *para la facultad del conocimiento*; 2) una antinomia de la razón, en vista del uso estético de la facultad de juzgar, *para el sentimiento de placer y displacer*; 3) una antinomia, en vista del uso práctico de la razón en sí misma legisladora, *para la facultad de desear*, en cuanto que todas estas facultades tienen sus principios superiores a priori y, conforme a una exigencia ineludible de la razón, tienen que poder juzgar también *incondicionadamente* según estos principios y determinar su objeto.

244

241

En vista de dos antinomias, la del uso teórico y la del uso práctico, de esas facultades de conocimiento superiores, hemos ya mostrado en otra parte la *inevitabilidad* de las mismas, si los juicios de esa índole no miran a un substrato suprasensible de los objetos dados, en cuanto fenómenos, pero también hemos mostrado ya, de modo contrario, la *resolubilidad* de ellas, tan pronto ocurre lo último. Pues bien, en lo que atañe a la antinomia del uso de la facultad de juzgar, conforme a la exigencia de la razón y su solución aquí dada, no hay ningún otro medio de rehuirla más que *o bien* negar que haya a la base del juicio de gusto estético algún principio a priori, de modo que<sup>18</sup> toda pretensión a la necesidad de asentimiento universal es una vacía ilusión sin fundamento, y un juicio de gusto sólo merece ser tenido por correcto porque se encuentra que muchos convienen en vista del mismo, y esto propiamente no por causa de que se *conjeture* tras este acuerdo un principio a priori, sino (como en el gusto del paladar) porque los sujetos están, de manera accidental, organizados uniformemente; o bien tendría que admitirse que el juicio de gusto sea propiamente un oculto juicio de razón sobre la perfección descubierta en una cosa y la referencia de lo múltiple en ella a un fin y que, por tanto, es llamado estético, sólo a causa de la confusión que es inherente a ésta nuestra reflexión, si bien en el fondo es teleológico; en cuyo caso la solución de la antinomia a través de ideas trascendentales se podría declarar innecesaria y nula, y unificar esas leyes del gusto con los objetos de los sentidos no como simples fenómenos, sino también como cosas en sí. Cuán poco efecto tienen, sin embargo, tanto una como otra evasiva, ha sido mostrado en varios lugares en la exposición de los juicios de gusto.

Mas si al menos se le concede a nuestra deducción que va por la senda correcta, aun cuando no haya sido clarificada suficientemente en todas sus partes, se muestran, entonces, tres ideas: *primera*, la idea de lo suprasensible en general, sin ulterior determinación, como substrato de la naturaleza; *en segundo término*, la idea de este mismo, como principio de la conformidad a fin subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocimiento; *en tercero*, la idea de este mismo, como principio de los fines de la libertad y principio de la concordancia de aquéllos con ésta en lo ético.

245

242

Ante todo puede afincarse el principio del gusto en que éste juzga en todo tiempo según fundamentos de determinación empíricos y, por tanto, según unos tales que ! sólo son dados a posteriori a través de los sentidos, o bien se puede conceder que juzga a partir de un fundamento a priori. Lo primero sería el *empirismo* de la crítica del gusto; lo segundo, su *racionalismo*. De acuerdo al *primero*, el objeto de nuestra complacencia no sería diferente de lo *agradable*; de acuerdo al *segundo*, si reposara el juicio sobre conceptos determinados, no lo sería de lo *bueno*; y toda *belleza* sería así negada, expulsándola del mundo, y quedaría sólo restante, en lugar de ella, un nombre particular acaso para una cierta mixtura de ambas especies antedichas de la complacencia. Pero hemos mostrado que hay también fundamentos a priori de la complacencia que pueden, entonces, ser consistentes con el principio del racionalismo, a pesar de que no puedan ser vertidos<sup>19</sup> en *conceptos determinados*.

243

Por el contrario, el racionalismo del principio del gusto es ya el del *realismo* de la conformidad a fin, ya del *idealismo*<sup>20</sup> de ésta. Ahora bien, puesto que ! un juicio de gusto no es un juicio de conocimiento y la belleza no es una cualidad del objeto en sí considerado, el racionalismo del principio del gusto jamás podrá ser afinchado en que la conformidad a fin en este juicio sea pensada como objetiva; esto es, que el juicio concierna teórica y, por tanto, también lógicamente (aunque sólo en un enjuiciamiento confuso), a la perfección del objeto, sino sólo ! *estéticamente* a la concordancia de su representación en la imaginación con los principios esenciales de la facultad de juzgar en general, en el sujeto. Por consiguiente, aun según el principio del racionalismo, el juicio de gusto y la diferencia del realismo y del idealismo de éste sólo puede ser puesto en que, o bien esa conformidad a fin subjetiva, en el primer caso, sea admitida como *fin* efectivamente real (intencional) de la naturaleza (o del arte) de concordar con nuestra facultad de juzgar, o bien, en el segundo caso<sup>21</sup>, se la admita sólo como una concordancia sin fin y que se destaca de suyo y por modo accidental, en conformidad a fin con la necesidad de la facultad de juzgar, en vista de la naturaleza y sus formas generadas según leyes particulares.

247

244

En favor del realismo de la conformidad a fin estética de la naturaleza hablan, y mucho, las bellas formaciones en el reino de la naturaleza organizada toda vez que se querría suponer que en el fundamento de la producción de lo bello está una idea de éste ! en la

248

causa productora, a saber, un *fin* en favor<sup>22</sup> de nuestra imaginación. Las flores, los brotes, también las figuras de plantas enteras, la ornatura de las formaciones animales de toda suerte de especies, innecesaria para su propio uso, pero como escogida para nuestro gusto; sobre todo, la variedad y armónica combinación de los colores tan complaciente y atractiva a nuestros ojos (en el faisán, en moluscos, en insectos, hasta en las flores más vulgares) que, en cuanto conciernen sólo a la superficie y, en ésta, ni siquiera a la figura de las creaturas, que todavía podría ser requerible para los fines internos de las mismas, parecen estar totalmente destinadas a la contemplación, [todas estas cosas] dan un gran peso al modo de explicación que admite fines reales de la naturaleza con vistas a nuestra facultad de juzgar estética.

Por el contrario, a esta suposición no sólo se opone la razón por sus máximas de prevenir por doquier, en lo posible, la innecesaria multiplicación de los principios, sino que la naturaleza muestra en sus formaciones libres<sup>23</sup>, por todas partes, tanta proclividad mecánica a la generación de formas que parecieran estar como hechas para el uso estético de nuestra facultad de juzgar, sin entregar el menor fundamento para la conjetura de que se requiera de algo más que su mecanismo, simplemente como naturaleza, de acuerdo a lo cual esas formas, aun sin idea alguna que estuviese en su fundamento, ¡puedan ser conformes a fin para nuestro enjuiciamiento. Y por una *libre formación* de la naturaleza entiendo *aquella* por la cual de un *fluido en reposo*, por evaporación o separación de una parte del mismo (a veces, sólo de la materia calórica), adopta lo restante, al solidificarse, una determinada configuración o tejido (figura o textura)<sup>24</sup> que es diferente según la diferencia específica de las materias, pero que en la misma materia es [también] exactamente la misma. A este efecto se supone, empero, lo que en toda ocasión se entiende por una verdadera fluidez, o sea, que la materia se considere en ella enteramente disuelta, es decir, no como una mera mezcla de partes sólidas y que simplemente flotan allí.

La formación ocurre entonces por *precipitación*<sup>25</sup>, es decir, a través de una solidificación súbita, no por un paulatino tránsito desde el estado líquido al sólido, sino, por decir así, a través de un salto, y este paso es denominado también *crystalización*. El ejemplo más común de esta especie de formación es el agua que se congela, en que se generan primeramente agujas rectas de hielo que se ensamblan en ángulos de 60 grados, mientras otras se sitúan en cada punto de éstos del mismo modo, hasta que toda se ha convertido en hielo; de manera tal que, durante este tiempo, el agua entre las agujas de hielo no se vuelve paulatinamente más espesa, sino

que es enteramente líquida, como sería con un calor mucho mayor, y, sin embargo, tiene todo el frío del hielo. La materia que se separa, que súbitamente se escurre en el momento de la solidificación, es un considerable *quantum* de materia calórica, cuyo desvanecimiento, ya que él era sólo requerible para el estado líquido, en nada hace más frío al hielo resultante de lo que era poco antes el agua fluida en él.

250

Muchas sales y asimismo muchas piedras que tienen una figura cristalina se generan de igual modo de una clase de tierra disuelta en el agua, quién sabe por qué suerte de mediación. Del mismo modo, las configuraciones de drusas de muchos minerales, de la galena cúbica, de la blenda roja y de cosas similares, se forman, según toda conjetura, también en el agua y por precipitación de las partes, en cuanto que son forzadas por alguna causa a abandonar ese vehículo y unificarse unas con otras en determinadas figuras exteriores.

247

Pero también internamente muestran todas las materias que simplemente por calor eran fluidas y han adoptado solidez por enfriamiento, al ser quebradas, una cierta textura, y le permiten a uno juzgar de ahí que si su propio peso o el roce atmosférico no lo hubiera impedido, habrían enseñado también externamente su peculiar figura específica; parecida cosa se ha observado por decantación de la parte interna todavía líquida y consecutiva cristalización de lo que resta interiormente en algunos metales que, exteriormente endurecidos después de la fusión, eran todavía internamente fluidos. Muchas de esas cristalizaciones minerales, como las drusas de espato, los hematites y la piritita de hierro, arrojan a menudo figuras sobremanera bellas, como quisiera alguna vez inventar el arte; y la gloria en la caverna de Antíparos<sup>26</sup> es simplemente el producto de un agua que se filtra a través de depósitos de yeso.

251

Lo fluido es, según toda apariencia, en general más antiguo que lo sólido, y tanto las plantas como los cuerpos animales se forman a partir de una materia nutricia líquida, al paso que ésta toma forma en reposo; por cierto que en los últimos, ante todo, según una cierta disposición originaria dirigida a fines (que, como habrá de ser indicado en la segunda parte, no deben ser juzgada estética, sino teleológicamente de acuerdo al principio del realismo); pero quizá también, lateralmente, conforme a la ley universal de la afinidad de las materias, precipitándose y formándose en libertad. Así, pues, como los fluidos acuosos disueltos en una atmósfera que es una mezcla de diversas especies de gases, generan, cuando se separan ellos de ésta por pérdida de calor, figuras de nieve que son, según la diversidad de la anterior mezcla gaseosa, de figura que a menudo parece

248

muy artística y es sobremanera bella, así también se puede pensar sin restarle nada al principio teleológico del enjuiciamiento de la organización que, en lo que atañe a la belleza de las flores, de las plumas de las aves, de los moluscos, según su figura como ¡asimismo su color, puede serles atribuido a la naturaleza y a su poder de formarse también estéticamente y en conformidad a fin, en su libertad, sin fines especiales dirigidos a ello, de acuerdo a leyes químicas, al depositarse la materia requerida para la organización.

Pero lo que derechamente prueba el principio de la *idealidad* de la conformidad a fin en lo bello de la naturaleza como aquello que siempre ponemos por fundamento en el juicio estético, y que no nos permite hacer uso de ningún realismo de un fin de ésta para nuestra fuerza representacional como principio de explicación es que en el enjuiciamiento de lo bello buscamos en general en nosotros mismos el criterio de ése a priori, y la misma facultad de juzgar estética acerca de si algo es bello o no, es legisladora, lo que no puede tener lugar en caso de que se adopte el realismo de la conformidad a fin de la naturaleza; porque entonces tendríamos que aprender de la naturaleza lo que hubiésemos de encontrar bello, y el juicio de gusto estaría supeditado a principios empíricos. Pues no se trata en un tal enjuiciamiento de lo que la naturaleza es, o de lo que es para nosotros como fin, sino de cómo la acogemos. Sería siempre una conformidad a fin objetiva de la naturaleza, si hubiese ella formado sus formas para nuestra complacencia; y no una conformidad a fin subjetiva, que descansara en el juego de la imaginación en su libertad, ¡donde es favor aquello con lo que acogemos a la naturaleza, y no favor que ella nos dispense<sup>27</sup>. La propiedad de la naturaleza de proporcionarnos ocasión de percibir la interna conformidad a fin en la relación de nuestras fuerzas del ánimo en el enjuiciamiento de ciertos productos de aquélla, y ciertamente como una tal que debe ser elucidada a partir de un fundamento suprasensible como necesaria y universalmente válida, no puede ser un fin de la naturaleza o, más bien, no puede ser juzgada por nosotros como tal; porque de otro modo el juicio que por ese medio fuere determinado tendría por principio la heteronomía, mas no sería, como conviene a un juicio de gusto, libre, ni tendría la autonomía como principio.

En el bello arte, el principio del idealismo de la conformidad a fin se reconoce aun más nítidamente. En efecto, el arte tiene en común con la bella naturaleza el que no se pueda admitir un realismo estético suyo a través de sensaciones (pues entonces sería, en lugar de bello, arte agradable). Pero el que la complacencia en ideas estéticas no tenga que depender del logro de fines determinados

252

249

253

250

(como arte mecánico intencional), que, en consecuencia, haya incluso como fundamento en el realismo del principio una idealidad de los fines y no su realidad, se evidencia ya por el hecho de que el arte bello, como tal, no debe ser considerado como un producto del entendimiento y de la ciencia, sino del genio y, por tanto, recibe su regla a través de ideas estéticas, que son esencialmente diferentes de las ideas racionales de fines determinados.

254

Así como la *idealidad* de los objetos de los sentidos en cuanto fenómenos es el único modo de explicar la posibilidad de que sus formas puedan ser determinadas a priori, así es también el *idealismo* de la conformidad a fin, en el enjuiciamiento de lo bello de la naturaleza y del arte, la única suposición bajo la cual la crítica puede explicar la posibilidad de un juicio de gusto que demanda a priori validez para todos (sin, empero, fundar en conceptos la conformidad a fin que es representada en el objeto).

251

#### § 59. DE LA BELLEZA COMO SÍMBOLO DE LA ETICIDAD

Para mostrar la realidad de nuestros conceptos se requiere de intuiciones. Si son conceptos empíricos, las últimas se llaman *ejemplos*. Si aquéllos son conceptos puros del entendimiento, a las últimas se las denomina *esquemas*. Si aun se pide que la realidad objetiva de los conceptos de razón, es decir, de las ideas, y ello con vistas al conocimiento teórico de éstas, sea mostrada, entonces se desea algo imposible, porque no se puede dar absolutamente ninguna intuición que se les conforme.

! Toda *hipotiposis* (presentación, *subiectio sub adspectum*), como sensibilización<sup>28</sup>, es doble: o bien *esquemática*, cuando a un concepto que el entendimiento aprehende le es dada a priori la intuición correspondiente; o bien *simbólica*, cuando bajo un concepto que sólo la razón puede pensar, y al que ninguna intuición sensible puede serle adecuada, se pone una tal a cuyo propósito el procedimiento de la facultad de juzgar coincide de modo meramente analógico con aquél que ésta observa en la esquematización, es decir, coincide con él simplemente según la regla del proceder, y no según la intuición misma y, por tanto, simplemente según la forma de la reflexión y no según el contenido.

255

252

Trátase de un empleo de la palabra *simbólico* adoptado por los nuevos lógicos, pero tergiversador e incorrecto, el oponerla al modo de representación *intuitivo*; pues el modo de representación simbólico es sólo una especie del intuitivo. El último (el intuitivo) puede ser, efectivamente, subdividido en el modo de representa-

ción *esquemático* y el *simbólico*. Ambos son hipotiposis, esto es, presentaciones (*exhibitiones*): no meros *caracterismos*, es decir, designaciones de los conceptos por signos sensibles que los acompañan, los cuales no contienen nada perteneciente a la intuición del concepto, sino que sólo sirven a aquéllos como medio de reproducción según la ley de asociación de la imaginación y, por tanto, con propósito subjetivo; de esa índole son ya ! las palabras, ya los signos visuales (algebraicos e incluso mímicos), como simples *expresiones* para conceptos(\*).

Todas las intuiciones que son puestas bajo conceptos a priori son, pues, o bien *esquemas*, o bien *símbolos*, de los cuales los primeros contienen presentaciones directas del concepto, y los segundos, indirectas. Los primeros hacen esto ! demostrativamente, los segundos por medio de una analogía (para la cual se sirve uno también de intuiciones empíricas), en que la facultad de juzgar lleva a cabo un negocio doble, de aplicar primeramente el concepto al objeto de una intuición sensible y luego, en segundo término, de aplicar la mera regla de la reflexión sobre esa intuición a un objeto enteramente distinto, para el cual el primero es sólo el símbolo. Así, un Estado monárquico es representado por un cuerpo animado cuando es gobernado por leyes populares internas y, en cambio, por una simple máquina (como acaso un molinillo manual) cuando es gobernado por una única voluntad absoluta, mas en ambos casos sólo simbólicamente. Pues entre un Estado despótico y un molinillo manual no hay por cierto parecido alguno, aunque sí entre las reglas para reflexionar sobre ambos y su causalidad. Esta ocupación ! ha sido hasta ahora escasamente analizada, por mucho que merezca una honda indagación; pero no es éste el lugar para detenerse en ello. Nuestra lengua está llena de presentaciones indirectas de esa índole, según una analogía a través de la cual la expresión contiene, no el esquema propiamente tal para el concepto, sino meramente el símbolo para la reflexión. Así, las palabras *fundamento* (apoyo, base), *dependen* (ser tenido desde arriba), *fluir* de algo (en vez de seguir), *substancia* (como se expresa Locke: el portador de los accidentes) e incontables otras son hipotiposis, no esquemáticas, sino ! simbólicas, y expresiones para conceptos no por medio de una intuición directa, sino sólo por analogía con ésta, es decir, según la traslación de la reflexión desde un objeto de la intui-

\* Lo intuitivo del conocimiento debe ser contrapuesto a lo discursivo (no a lo simbólico). Y lo primero es ya *esquemático*, por *demonstración*, ya *simbólico*, como representación por simple *analogía*.

ción hacia un concepto enteramente distinto, al que tal vez no pueda corresponder directamente nunca una intuición. Si ya ha de llamarse a un mero modo de representar conocimiento (lo cual está permitido cuando aquél es un principio, no de la determinación teórica del objeto, de qué deba ser éste en sí, sino de la determinación práctica, de qué deba llegar a ser la idea de aquél para nosotros y para el uso en conformidad a fin de esa idea), entonces todo nuestro conocimiento de Dios es sólo simbólico; y aquel que, con las propiedades del entendimiento, voluntad, etc., que sólo prueban su realidad objetiva en seres mundanos, lo tome por esquemático, cae en el antropomorfismo, así como ¡cae, cuando deja aparte lo intuitivo, en el deísmo, a través del cual nada es conocido, ni siquiera en propósito práctico.

258

Pues bien, digo que lo bello es el símbolo del bien ético<sup>29</sup>; y también que sólo place bajo esta consideración (una relación que le es natural a cada uno y que también le atribuye cada cual a los demás como deber), pretendiendo el asentimiento de cada uno de los demás, siendo allí consciente el ánimo, a la vez, de un cierto ennoblecimiento y elevación por sobre la mera receptividad de un placer por impresiones de los sentidos y estimando el valor de otros también según una máxima semejante de su facultad de juzgar. ¡ Esto es lo *inteligible*, hacia donde mira el gusto, como se indicó en el párrafo anterior<sup>30</sup>, aquello con lo cual incluso nuestras facultades de conocimiento superiores concuerdan, y sin lo cual surgirían muchas contradicciones entre la naturaleza de éstas y las pretensiones que tiene el gusto. En el gusto, ¡a facultad de juzgar no se ve sometida —como por lo demás en el enjuiciamiento empírico— a una heteronomía de las leyes de la experiencia; con respecto a los objetos de una tan pura complacencia, se da ella la ley a sí misma, tal como hace la razón con respecto a la facultad de desear; y se ve referida, tanto por causa de esta interna posibilidad en el sujeto, así como por causa de la posibilidad externa de una naturaleza concordante con ésa, a algo en el sujeto mismo ¡ y fuera de él que no es naturaleza ni tampoco libertad, aunque está vinculada con el fundamento de esta última, a saber, lo suprasensible, en el cual están enlazadas en unidad la facultad teórica y la práctica, de un modo que es a todos común y desconocido. Mencionaremos algunos puntos de esta analogía, sin dejar inadvertidas al mismo tiempo las diferencias.

255

259

1) Lo bello place *inmediatamente* (pero sólo en la intuición reflexionante, no como la moralidad, en el concepto). 2) Place *sin interés alguno* (el bien moral, es cierto, enlazado necesariamente con un interés, pero no con uno que anteceda al ¡ juicio sobre la

256

complacencia, sino que es recién y primeramente efectuado por éste. 3) La *libertad* de la imaginación (luego, de la sensibilidad de nuestra facultad)<sup>31</sup> es representada, en el enjuiciamiento de lo bello, como acordada con la legalidad del entendimiento (en el juicio moral se piensa la libertad de la voluntad como concordancia de ésta consigo misma según leyes universales de la razón). 4) El principio subjetivo del enjuiciamiento de lo bello es representado como *universal*, es decir, para todos válido, mas no conocible por concepto alguno (el principio objetivo de la moralidad es declarado también universal, es decir, para todo sujeto y a la vez para todas las acciones del mismo sujeto, y conocible, en ello, a través de un concepto universal). De ahí que el juicio moral no sea únicamente susceptible de principios constitutivos determinados, sino que es sólo posible a través de la fundación de las máximas en ellos y en su universalidad.

Al entendimiento común le es también habitual el tener en cuenta esta analogía; y a los objetos bellos de la naturaleza o del arte los denominamos frecuentemente con nombres que parecen poner por fundamento un enjuiciamiento moral. A edificios o árboles los llamamos majestuosos y espléndidos; a campiñas, risueñas y alegres; aun a los colores se los llama inocentes, modestos, tiernos, porque despiertan sensaciones que contienen algo análogo a la conciencia de un estado del ánimo efectuado por juicios morales. El gusto hace posible, por decir así, el paso del atractivo sensorial al interés moral habitual sin un salto demasiado violento, al representar a la imaginación, aun en su libertad, como determinable en conformidad a fin para el entendimiento, y al enseñar, incluso en objetos de los sentidos carentes de atractivo sensorial, a encontrar una complacencia libre.

#### § 60. APÉNDICE DE LA METODOLOGÍA DEL GUSTO

La división de una crítica en doctrina de los elementos y metodología<sup>32</sup>, que precede a la ciencia, no puede aplicarse a la crítica del gusto; porque no hay ni puede haber una ciencia de lo bello<sup>33</sup>, y el juicio del gusto no es determinable por principios. Pues en lo que alcanza a lo científico en cada arte, que va dirigido a la *verdad* en la presentación de su objeto, ello es por cierto la condición indispensable (*conditio sine qua non*) del arte bello, pero no es este mismo. Hay, pues, para el bello arte sólo una *manera* (*modus*), no un *modo de enseñanza* (*methodus*). Tiene el maestro que mostrarle previa-

mente al discípulo qué es lo que éste debe poner en pie y cómo; y las reglas universales, bajo las cuales pone por último ¡ su proceder, pueden servir más para traer a la memoria los momentos principales de éste que para prescribírselos. A este propósito, no obstante, tiene que tomarse en consideración un cierto ideal que el arte debe tener a la vista, aun cuando no lo logre plenamente su ejercicio. Sólo por despertar la imaginación del discípulo a la conformidad concepto dado, por la advertida ¡ insuficiencia de la expresión para la idea, que el concepto mismo no alcanza, porque es estética, y por una aguda crítica, puede evitarse que los ejemplos que le son puestos por delante los tenga él inmediatamente por arquetipos y modelos de imitación no supeditados a alguna norma aun más alta y al propio enjuiciamiento, y sea así asfixiado, en esa legalidad, el genio, mas también con él la libertad de la imaginación misma sin la cual no es posible ningún arte bello, ni siquiera un recto gusto propio que lo juzgue.

258

262

La propedéutica a todo arte bello, en la medida en que está dirigida hacia el más alto grado de su perfección, no parece residir en preceptos, sino en la cultura de las fuerzas del ánimo a través de aquellos conocimientos previos a los que se denomina *humaniora*: presumiblemente, porque *humanidad* designa por una parte el universal *sentimiento de simpatía*<sup>34</sup>, y por otra, la facultad de poder *comunicarse* íntima y universalmente; ¡ propiedades que, enlazadas, constituyen la sociabilidad<sup>35</sup> apropiada a la humanidad, por lo cual se distingue ella de la estrechez animal. Tanto la época como los pueblos en que el activo impulso a la sociabilidad *legal*, por el cual un pueblo conforma un ente común duradero, luchó contra las grandes dificultades que rodean a la pesada tarea de unificar la libertad (y también, ¡ pues, la igualdad) con una coartación (más de respeto y sujeción por deber, que por temor); una época tal y un tal pueblo tenían que descubrir el arte de la recíproca comunicación de las ideas entre la parte más formada y la más ruda<sup>36</sup>, la armonización de la amplitud y refinamiento de la primera con la sencillez y originalidad naturales<sup>37</sup> de la última y, de este modo, aquel término medio entre la cultura más alta y la naturaleza contentadiza, que constituye la recta medida también para el gusto, como sentido humano universal, que no se puede dar según reglas universales.

259

263

Difícil es que una época posterior haga prescindibles esos modelos; porque estará cada vez menos próxima a la naturaleza, y porque no podría, por último, sin tener de ella ejemplos permanentes, estar en condiciones de hacerse un concepto de la dichosa unificación, en uno y el mismo pueblo, de la coartación ¡ legal de la

260

más elevada cultura con la fuerza y la rectitud de la libre naturaleza que siente su propio valor.

Pero dado que el gusto es en el fondo una facultad de enjuiciamiento de la sensibilización de ideas morales (por medio de una cierta analogía de la reflexión sobre ambas), del cual, y de la mayor receptividad —que ha de ser fundada en él— para el sentimiento que proviene de esas ideas (que se llama sentimiento moral), se deriva también aquel placer que el gusto declara válido para la humanidad en general y no solamente para el sentimiento privado de cada cual, es entonces evidente que la verdadera propedéutica para fundar el gusto es el desarrollo de ideas éticas y el cultivo del sentimiento moral; pues sólo cuando la sensibilidad es puesta en acuerdo con éste puede el gusto genuino adoptar una determinada forma inalterable.

0. Falta, en los encabezados, el concepto de «exposición» (de los juicios de gusto puro), que se contraponen al de «deducción» (cf. B 131).
1. *Gefühl der Lust und Unlust*. La traducción que adoptamos parece preferible y más nítida en sentido que cualquiera otra. Particularmente erróneo sería hablar de «placer y dolor». El dolor (*Schmerz*) es de índole sensual y, en tal calidad, se opone a lo que en el §3 definirá Kant como «deleite»—. Debe tenerse especialmente presente que placer y displacer son, para Kant, sentimientos con los cuales el sujeto toma conciencia de sus representaciones y de su propio estado a propósito de las mismas —Hemos empleado «placer» y «displacer», en su forma verbal, para *gefallen* y *missfallen* (aproximadamente: «caer bien», «caer mal»).
2. *zweckmässiges*.
3. «bewusst zu sein».
4. «halt ... gegen»: «pone o mantiene enfrente».
5. García Morente y Philonenko entienden que «el juicio sería siempre estético», planteando con coherencia la oposición con el juicio lógico recién aludido. No obstante el original de Kant (en las tres ediciones) dice «sind sie» («son ellos»), en lugar de esperable «ist es». Vorländer introduce esta corrección.
6. *Wohlgefallen*. Kant mismo emplea una vez en el presente texto el vocablo latino *Komplazenz* (v. infra, § 5), con idéntica significación, y también lo da por equivalente en la *Antropología en perspectiva pragmática* (cf. Libro Segundo, «Del sentimiento de placer y displacer»). Hay traducción nuestra en: I. Kant, *Textos estéticos* Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1983). Completamente descaminada parece la propuesta de Rovira Armengol, que emplea «satisfacción». Este vocablo lo reservamos para el poco usual *befriedigen* (apaciguar un deseo o necesidad por medio de su satisfacción).
7. *Betrachtung*.
8. Kant cita erróneamente como si se tratara de un nombre propio. El *sachem* es, entre los iroqueses, jefe en tiempos de paz.
9. *Angenehm*, de *nehmen* («tomar») —cf. *nehmen an*—, lo que es susceptible de ser tomado o asumido de buen grado.
10. *Empfindung*.
11. «anmutig, lieblich, ergötzend, erfreulich».
12. *Bearbeitung*.
13. *Ziele*.
14. *Vergnügen*; cabría traducirlo literalmente (cf. *genug, genug tun*) por «satisfacción» o todavía por «contento», pero éstos carecen del énfasis que Kant da a la palabra.
15. Las dos menciones del término «objeto» en esta frase corresponden, en el original alemán, respectivamente, a *Gegenstand* y *Objekt*.

16. *gefällt*. V. nota 6, *supra*.
17. *vergnügt*.
18. *Geniessen*.
19. *wozu gut*.
20. *an sich gut*.
21. *behagt*.
22. «absoluto» es adición de B y C.
23. Es la doctrina de la *Crítica de la razón práctica*. Cf., a este respecto, particularmente C. I, §§ 2, 3; § 8 Obs. II; C. II.
24. Esta frase es adición de B y C.
25. Ak. sustituye «daher» por «dagegen» («por el contrario»).
26. *kontemplativ*.
27. *Komplazenz*. V. nota 6, *supra*.
28. «aprobado» («gebilligt») es adición de B y C.
29. «aunque no ... de índole animal» es adición de B y C.
30. *Beifall*: coincidir con otro(s) en el sentido de aprobar, prestar adhesión, aplaudir.
31. Los términos correspondientes son *Neigung, Gunst, Achtung*.
32. «seine moralische Denkungsart».
33. «der sittliche Geschmack».
34. *Privatbedingungen*: en el sentido de condiciones que son privativas del sujeto individual que emite el juicio o, que en todo caso, éste no puede fundadamente imputar a los demás.
35. «an die sich sein Subjekt allein hinge» (o «hängte», según la corrección de Vorländer). «Sein Subjekt», «su sujeto» es un giro habitual en Kant, y se refiere al principio y sede de las representaciones. Lo mismo vale, hechos los cambios pertinentes, en los demás casos en que la fórmula se presente.
36. *anhängen*.
37. «ohne auf Objekte gestellte Allgemeinheit».
38. *streiten*. Cf., sobre esta noción, el 56.
39. Traducimos conforme al giro español correspondiente. En versión literal: «cada cual tiene su propio gusto». La edición A contenía «particular» en lugar de «propio».
40. *Dinge*.

41. *Sache*.
42. *Beistimmung*, es decir, acordar la propia voz (*Stimme*) o el propio sentir al de otro(s).
43. *Beurteilungsvermögen*.
44. El paréntesis es adición de B y C.
45. *generale, universale*, respectivamente.
46. «sich unternimmt».
47. *Geselligkeit*.
48. *jedermann*. Expresiones como ésta —y «jeder», «ein jeder»— suelen ser traducidas por «todos». Nosotros optamos regularmente por el distributivo «cada» (cada uno, cada cual), para recoger el énfasis kantiano en la singularidad del juicio de gusto y, sobre todo, en la apelación que éste hace a cada sujeto singular.
49. *Sinnengeschmack* y *Reflexionsgeschmack*, respectivamente.
50. *Gemeingültigkeit*.
51. «gar nicht auf das Objekt geht».
52. «lógica» es adición de B y C.
53. *der Urteildenden*, literalmente «los juzgantes»; traducimos siempre por «los que juzgan» o «los [sujetos] que juzgan».
54. *einzelne*.
55. «eines objektiv-gemeingültigen Urteils».
56. *überhaupt*. Se trata de un término que a veces puede ser elidido en la traducción, en la medida en que —por ejemplo— sólo exprese énfasis en el sustantivo o giro al cual se anexa. En este caso —como en otros— significa evidentemente «en general»; en otras ocasiones lo hemos vertido también por «sin más».
57. El texto original dice «im Gebrauche»: «al uso». Adoptamos la obvia corrección de Erdmann.
58. *beschwätzen*.
59. *allgemeine Stimme*.
60. *Beitritt*.
61. «für ihn allein». La edición C dice: «für den Betrachtenden allein», «para el contemplador (u observador) solo».
62. *postuliert*. Cf. la definición que da Kant de este concepto: «Un postulado es una proposición práctica inmediatamente cierta, o un principio que determina una acción, a propósito de la cual se presupone que el modo de ejecutarla es inmediatamente cierto.» A título de observación se agrega: «Puede haber también postulados *teóricos* al uso de la razón práctica. Son éstos hipótesis teóricas, necesarias en propósito práctico, de la razón, como la de la existencia de Dios, la de la libertad y de otro

mundo». (*Lógica*, I, Sección Segunda, 38.) En el presente contexto se debe tener en consideración el sentido de hipótesis necesariamente cierta.

63. «sinnet ... an».
64. *Beurteilung*. Es esencial para la comprensión del problema que aquí se plantea y de su respuesta entender que con este término se hace referencia al *acto* de juzgar lo bello —es decir, al evento de la reflexión—, y no al juicio (*Urteil*) como *expresión*. V., a propósito de la diferencia entre *Urteil* y *Beurteilung*, la nota 12 del Prefacio, y, sobre este último punto —la expresión—, nuestra nota 74, *infra*.
65. «ginge vorher». *Vorhergehen*, «ir antes», «preceder», es el término con el cual precisa Kant el sentido de este problema «clave» de la presente crítica, en cuanto se refiere al *principio* del juicio de gusto: la precedencia del placer con respecto a la reflexión lo determinaría como empírico; a la inversa, será un principio a priori.
66. *Sinnesempfindung*.
67. *allgemeine Mitteilungsfähigkeit*.
68. *Gemütszustand*.
69. *Vorstellungskraft*.
70. *Erkenntnis überhaupt*, «en general», a diferencia del conocimiento «determinado» (*bestimmte*).
71. *an*; C trae «in», «en».
72. *bei*.
73. *schicklich*.
74. Vale la pena confrontar la formulación precedente con una que se encuentra en la Introducción (VII, B XLIV), más amplia en su propósito, y quizá hasta más precisa en sus términos. En ella, al tiempo que se anticipa el concepto de conformidad a fin que abordará el momento analítico siguiente, se menciona una importante función expresiva del placer que no aparece recogida arriba, y que tendría que ser asociada al tema de la precedencia del enjuiciamiento con respecto al placer. Cf. en particular, el siguiente pasaje: «el placer no puede expresar otra cosa que la conmensurabilidad de {el objeto} respecto de las facultades de conocimiento que están en juego en la facultad de juzgar reflexionante, y en tanto que lo están, en consecuencia, una conformidad a fin formal subjetiva del objeto».
75. Cf. *Crítica de la razón pura*, Libro II, Primera Parte, «Del esquematismo de los conceptos puros del entendimiento».
76. *Belebung*.
77. «unbestimmter». La edición C y Vorländer corrigen con «bestimmter», es decir, «determinada». Obviamente se ha tratado en tales casos de no sugerir que el «juego» de entendimiento e imaginación en que consiste la reflexión estética sea una actividad vaga o imprecisa. No obstante, la corrección suprime el importante sentido de acuerdo al cual esa actividad, si bien armónica y ajustada, no es determinada por conceptos.
78. «erleichterten Spiele»; «erleichtert» se entiende también como «facilitado».

79. El paréntesis es adición de B y C. «Abzuhalten» («rechazarlas») podría entenderse también como «apartarlas» o «desviarlas», aunque esto último es improbable.
80. *ohne Zweck*. Obsérvese el sesgo *privativo* de los principales caracteres que el análisis kantiano atribuye al juicio de gusto y a lo bello (desinterés, universalidad subjetiva, conformidad a fin sin fin y necesidad subjetiva).
81. A: «una especial relación causal».
82. Cf. *Critica de la razón práctica*, cap. III, «De los móviles de la razón pura práctica».
83. *weilen*, es decir, «permanecer por un tiempo» (tiempo que correspondientemente se denomina *Weile*, «rato», «instante», «lapso»), y, en consecuencia, también «demorar». Poco más abajo vertimos *Verweilung* por «demora».
84. «die so affiziert sind», es decir, juicios que son emitidos a partir de esas afecciones (deleite o dolor).
85. *Reize*: alicientes o acicates, es decir, estímulos externos que excitan placenteramente a través de la sensación de los sentidos, determinando la inclinación hacia el objeto que los porta. *Rührungen*: nociones que determinan e inclinan al sujeto al afectar su sentimiento; un componente de displacer les es indiscernible. Sobre el papel de la emoción en el sentimiento (espiritual) de lo sublime, v. entre otros sitios, el § 27.
86. El paréntesis es adición de B y C.
87. *vorspiegeln*, «aparentar» o «fingir».
88. *Leonhard Euler* (1707-1783), matemático suizo, el principal en el s. XVIII junto a Lagrange, y en todo caso, con ventaja, el más prolífero. Sus trabajos, que cubren todo el campo de la matemática pura, inciden especialmente en el cálculo integral, la teoría de las funciones trigonométricas y logarítmicas. De entre sus numerosísimas publicaciones destacan la *Introductio in analysin infinitorum*—en la cual se desarrolla el concepto de función—, *Institutiones calculi differentialis* (1755), *Institutiones calculi integralis* (1768-70), y *Lettres a une princesse d'Allemagne* (1768-72), donde expone los principios básicos de la mecánica, óptica, acústica y astronomía física: es a esta última obra a la que alude Kant en el texto.
89. Esta es la lectura de las ediciones A y B. La edición C rectifica: «lo que no pongo en absoluto en duda», sustituyendo «gar sehr» por «gar nicht». Tal como anota Vorländer, *Windelband (Ak. Ausg., V, 527 s.)* ha minuciosamente mostrado que la corrección citada parece estar en perfecta consonancia con la postura de Kant al respecto. De otra opinión, son Schöndörffer (*Alt. preuss. Monatschrift*, 48, p. 16) y Eduard von Aster (*Kantstudien*, XIV, 475 s.).
90. *das Reine*.
91. *bildende Künste*. Cf., para una explicación de nuestra traducción, la nota 101 a la «Deducción de los juicios estéticos puros».
92. *Zeichnung*. La razón por la cual evitamos la traducción casi natural de este vocablo por «dibujo» es que demasiado a menudo se entiende este último como la sola actividad material de delinear y sombrear—y su resultado—, mientras que Kant no sólo alude a ello, sino sobre todo a la concepción y consignación de la *forma* como imagen plástica. El término diseño ha estado acreditado vastamente en esta acepción desde el Renacimiento.

93. *Abriss*, «recorte».
94. *anschauungswürdig*.
95. *Gestalt*. Debe distinguirse esta noción de la de *Form*. En el contexto estético, *Form* designa el modo de comparecencia del objeto de la reflexión y es, por tanto, un concepto estético-trascendental. *Gestalt* alude, en cambio, a la especificidad de presentación intuible de dicho objeto. Nuestra traducción por «figura» es, obviamente, un mal menor: es preciso entender que el vocablo no se refiere al mero contorno geométrico de una cosa (*Figur*).
96. «vuelven ... representación» es adición de B y C.
97. *Zieraten*, lo que podría llamarse —en la acepción que Kant confiere al término— bellezas suplementarias. El paréntesis con el término latino (y que significa lo que se adjunta a la obra) es adición de B y C.
98. «los marcos de los cuadros» es adición de B y C.
99. *Schmuck*.
100. El paréntesis es adición de B y C.
101. Se refiere a los dos primeros momentos, de la cualidad y de la cantidad.
102. *Vollständigkeit*. Evidentemente, «integridad» debe tomarse en la sola acepción de totalidad (de elementos, condiciones, etc.).
103. «des Anschauenden».
104. «aunque no más ... en general» es adición de B y C.
105. «en la determinación» es adición de B y C.
106. «representara» y «cosas ... contradictorias» son adiciones de B y C.
107. Edición C: «sino como facultad de determinación del juicio».
108. Edición C: «Las especies de la primera».
109. «für sich bestehende».
110. «eines falschen Geschmacks», «un gusto erróneo».
111. *exemplarisch*. Obsérvese el despliegue que hace Kant del tema de lo ejemplar en su doble registro de ejemplo y de modelo.
112. «ein selbst eigenes Vermögen sein».
113. *Muster*.
114. *Urbild*, literalmente «imagen originaria». En B 207 se sirve Kant del griego *Archetypon* como equivalente.
115. *hervorbringen*.
116. *Beispiel*.

117. «eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens».
118. *Darstellung*. Cf. nuestra nota 91 a la Introducción.
119. *streben*.
120. *Normalidee*.
121. *Vernunftidee*.
122. *Richtmass*.
123. Sobre la idea estética, cf. § 49.
124. *Musterbild*, una imagen ejemplar o paradigmática.
125. «das schwebende Bild».
126. «ganze» es adición de B y C.
127. *Richtigkeit*, «corrección» en el sentido de *exactitud* y *puntualidad* en la observancia de requisitos que cabe considerar como normativos (es decir, como *regla*) en vista de la belleza.
128. *schulgerecht*, esto es (expresado en perífrasis), conforme a la enseñanza de escuela, que precisamente está encargada de cautelar la regla en que consiste la idea normal.
129. *Ausdruck des Sittlichen*.
130. *Massstabe*, también «patrón».
131. *fühlen*, vocablo que Kant utiliza en referencia al sentido interno (*Gefühl*).
132. *Sollen*.
133. «man wirbt».
134. *Gemeinsinn*.
135. *gemeinem Verstande*.
136. *Überzeugung*. Sobre este concepto, v. B443s.
137. *Stimmung*, de *Stimme* («voz»), es un término que en música designa la afinación de las voces, y que en sentido traslaticio significa el humor o la disposición que resultan de la proporción de las fuerzas del ánimo.
138. *Erkennen*, entendido como actividad.
139. Vorländer corrige «derselben» («de aquella») con «desselben», lectura que adoptamos.
140. El vocablo «debe» («muss»), que trae A, desaparece en B y C.
141. *künstliche*.
142. «Einhelligkeit der Sinnesart».

143. *erkannt*.
144. Kant titula incongruentemente «Observación... a la primera *sección*...»: debería decir, en cambio, «primer *libro*».
145. *selbsttätig*, también «espontánea».
146. *Auffassung*. Para una determinación del sentido en que usa Kant este vocablo, v. p. 26.
147. *entwerfen*.
148. «se perciba» y «hacer aprehensible» son adiciones de B y C.
149. *zweckwidrig*.
150. *Absicht*, «intención».
151. «hat das Geschmackswidrige an sich».
152. *William Marsden* (1754-1836) fue un conocido orientalista irlandés. Vivió en Sumatra entre 1771 y 1779; las impresiones, observaciones y estudios que hizo allí fueron la base de la principal de sus numerosas obras, *History of Sumatra* (Londres, 1783-84), a la que refiere Kant. Marsden llegó a ser primer secretario del Consejo del Almirantazgo y perteneció a la Royal Society.
153. *regellose*.
154. *Aussichten*, también «vistas».
155. *dichten*, en el sentido de «fantasear poéticamente».

1. «Das Schöne der Natur».
2. *Begrenzung*.
3. *Unbegrenztheit*.
4. El paréntesis es adición de B y C.
5. El paréntesis es adición de B y C.
6. *selbständige*, o sea, libre (existente por sí misma).
7. «rege gemacht», esto es, las referidas ideas se tornan activas.
8. *Naturschönheit*.
9. *respektiv*, en el sentido de correspondiente.
10. «a la analogía con» es adición de B y C.
11. «concepto» es adición de B y C.
12. «Grösse und Macht». Sobre estos términos, v. las notas 18 y 61 más adelante.
13. *fühlbar*.
14. *Formlosigkeit*. Philonenko anota acertadamente que el término señala una privación de forma. Podemos aproximarnos a su sentido refiriendo el término a la ilimitación y a la tesis de que lo sublime no puede estar contenido, propiamente, en una forma sensible. En este sentido se diferencia de aquello que es *ungestaltet*, que no comparece como figura. Cf. *infra*, n. 47.
15. Como anota Philonenko, se trata de un texto —y cabría también decir: una doctrina— difícil. Ambas especies de lo sublime —la matemática y la dinámica—, entendidas como las dos referencias del movimiento del ánimo de que habla el texto, consistirían en sendas *transferencias* de dicho movimiento al objeto a propósito de cuya representación tiene ese lugar.
16. Obsérvese que la definición nominal de lo sublime, que debe convenir a éste *en general*, queda subordinada en la segmentación del texto al tratamiento de lo sublime-matemático.
17. *schlechthin gross*.
18. *Grösse*. En español no hay un término definitivamente satisfactorio para traducir la palabra alemana con sus matices semánticos. En un primer momento nos pareció que el más indicado era «grandor», porque mantiene la explícita alusión a «grande» (*gross*) que se da en alemán, y porque sirve bien, en los contextos pertinentes, al requerimiento de expresar el concepto de un *quantum* no comparativo. Sin embargo, otras consideraciones —el consenso habido hasta ahora en cuanto a verter *Grösse* por «magnitud», y la necesidad de evitar reiteraciones demasiado frecuentes en el texto— nos indujeron a establecer, como traducción regular de *Grösse*, «magnitud», alternándola, en las ocasiones que así lo requieren o permiten, por «tamaño» y «proporción».

19. *schlechtweg*.
20. «lo que por ella es designado» es adición de B y C.
21. *Vergleichungsbegriff*.
22. Seguimos la natural corrección de Rosenkranz y Hartenstein, incorporada por Ak., que sustituye «Bestimmung» («determinación») por «Beistimmung».
23. *Erweiterung*.
24. *Schätzung*.
25. *angemessenen Massstab*.
26. La referencia de una deducción de los juicios sobre lo sublime supone que también aquí vale la división en exposición y deducción. Sin embargo, ello es expresamente rebatido en B 133: puesto que lo sublime sólo es propiamente predicable del fundamento que hay en la naturaleza humana para el modo de pensar a propósito de fenómenos naturales informes, grandiosos o violentos, «nuestra exposición de los juicios sobre lo sublime de la naturaleza fue a la vez su deducción».
27. *abgewürdigt*.
28. *Streben*.
29. *Unangemessenheit*. En lo que sigue de la «Analítica de lo sublime», y en atención a los requerimientos de una lectura más fluida, empleamos la presente expresión —y no «incomensurabilidad»— para vertir el término alemán. No obstante, conviene tener presente que en su sentido es determinante la noción de medida. Cf. nuestra nota 58 a la Introducción.
30. *ein Grösstes*.
31. *fussen*.
32. *Auffassung y Zusammenfassung*, respectivamente.
33. *Claude Stéphane Savary*, nacido en Vitré en 1750, orientalista francés que se hizo célebre por sus estudios sobre ciudades, monumentos y costumbres de Egipto, de los que dio cuenta en sus *Lettres sur l'Egypte* (1788-89). Conocedor de la lengua árabe, publicó también una edición anotada del Corán. Murió en 1788. (Vorländer curiosamente lo confunde con el Conde de Rovigo, ministro de policía de Napoleón, que hizo con éste la campaña de Egipto y vivió entre 1774 y 1833).
34. Según la corrección de Windelban en Ak., que sustituye «Ideen» («ideas») por «Idee».
35. *ungeheuer*, es decir, una magnitud contraria a fin, algo que es demasiado grande, que excede desmesuradamente las medidas que son habituales (*geheuer*). En la *Antropología*, Kant da por equivalente latino *magnitudo monstruosa* (Libro Segundo, § 65).
36. *kolossalisch*.
37. *Beurteilung*.

38. *Vermögen*.
39. Acatamos la rectificación de Erdmann, que en lugar de «Zusammensetzung» («composición») pone «Zusammenfassung».
40. *des Vielen*.
41. «dado» es adición de B y C.
42. *Weltanschauung*.
43. *Schranken*.
44. «dadas» es adición de B y C.
45. «das absolut Ganze».
- 46-46bis. «zusammengefasste Unendlichkeit».
47. *ungestaltet*, literalmente «sin figura»; el término está emparentado con *formlos*. Los dos términos aparecen unidos en B 132.
48. *Unermesslicher*.
49. «des Weltgebäudes».
50. *Anstrengung*.
51. *Bestimmung*. Usualmente vertido como «determinación», exige en este caso «destinación», para designar el acuerdo de las facultades humanas con vistas a un fin interno.
52. *Bestrebung*.
53. *bewegt*.
54. *das Überschwengliche*: es el término alemán que corresponde al latino *transcendens*. No es inusual en el léxico kantiano.
55. *Widerstreit*.
56. *Zugleichsein*.
57. «dass sie ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurteilungsvermögen an einem Gegenstande ist». El pasaje plantea un par de dificultades de traducción. La primera de ellas queda en todo caso obviada por una omisión de pronombre que permite el paso al español: el «sie» del original —referido eventualmente a «Qualität»— debe corregirse, como hace Vorländer, con un «es» referido a «Gefühl». La segunda, más importante, tiene que ver con la apretada fórmula de que se vale Kant; en ella «a través de» vierte «über», y «a propósito de» traduce «an», es decir, «en», o también «relativamente a». «Über» admite la lectura «sobre», «acerca de», que es el empleo más habitual de la proposición. En este caso, sin embargo, parece que esa acepción resultaría descaminada: el displacer no concierne a la facultad de juzgar estética, sino a la impotencia de nuestra imaginación, que es, precisamente, evaluada en el juicio estético de lo sublime. El uso de «über» como «a través» no es raro en Kant, y —aunque el régimen de la proposición (dat. y acus., aquí, este último) no proporciona luz suficiente para una decisión unívoca parece reforzado por la correlación con «an».

58. *Unvermögen*.
59. Esta es la lección de B y C. La 1a. edición contenía «como totalmente dado».
60. *Äusserste*.
61. *Macht*. El vocablo «poder» —que también habría servido bien para traducir este término— lo hemos reservado para la versión de *Vermögen* en ciertos contextos.
62. *Gewalt*, que significa imperio, dominio y, sobre todo, violencia, designa, como señala Kant, un poder que sobrepuja a otro que se le opone. En castellano, «prepotencia» parece el vocablo más indicado para captar este sentido. Hemos empleado también «violencia» en un par de ocasiones posteriores.
63. *Furcht*.
64. «der ihm Scheu einjagt».
65. *Schrecken*. Cf. la *Antropología*: «*Terror* es el temor súbitamente suscitado que pone el ánimo fuera de compostura» (L. III, v. «De los afectos», en particular, A 208 B 207).
66. *Unermesslichkeit*. V. nuestra nota 58 a la Introducción.
67. «*physische Ohnmacht*»: «física» es adición de B y C.
68. *Gewalt*.
69. *Kraft*.
70. *fühlbar*.
71. *begeisterte*.
72. *Geistesvermögen*. Recuérdese que el sentimiento de lo sublime es determinado por Kant como un sentimiento específicamente espiritual.
73. *vernünftelt*, o sea, elaborado con razonamientos sutiles.
74. «*die Erscheinung*», en el sentido de manifestación.
75. *Gesinnung*. Se trata de un vocablo de difícil traducción. Normalmente se acude a «intención», «actitud» y aun «convicción». De común hemos preferido «sentir», que, además de ser próximo en su acepción al término alemán, proviene, como aquél, de la noción de «sentido» (*Sinn*).
76. La ed. A contenía: «en la medida en que es consciente en él mismo de una sublimidad del sentir adecuada a su voluntad».
77. «*willkürlich*», que normalmente traducimos por «arbitrario».
78. *Angst*.
79. Obsérvese que el momento de la modalidad del juicio sobre lo sublime (en general) es incluido en el tratamiento de lo sublime-dinámico.

80. *Anspannung*.
81. *Horace Bénédict de Saussure* (1740-1799), físico suizo, conocido principalmente por los extensos estudios geológicos, físicos, químicos, botánicos y meteorológicos que realizó en los Alpes. Parte de sus resultados los recogió en las descripciones de sus *Voyages dans les Alpes* (1779-1796). Fue el fundador de la Sociedad para el Progreso de las Artes en Ginebra, su ciudad natal.
82. «en el hombre» es adición de B y C.
83. «*schlechthin-nötigenden*».
84. La ed. A registraba: «en cuanto {que lo son} *en contra* de los fines».
85. *Unerreichbarkeit*.
86. «diescn», en el original, que habría que atribuir a las ideas. Windelband, en Ak., rectifica con «dieser» («le» y no «les»), referible a la «totalidad absoluta». Vorländer conserva la lección del original.
87. *Macht*.
88. *Sittlichkeit*, es decir, «moralidad». En alemán se tiene, no obstante, también el vocablo latino *Moralität*. *Sittlichkeit*, vinculado a *Sitz*, «asiento», «sede», tiene relación con el sentido de *habitus* y *mos*, así como también con  $\eta\theta\omicron\zeta$ , «morada» y «habitación». *Sitte* se vierte naturalmente por «costumbre», haciendo pie en la idea de lo sólito. Aunque el uso que hace Kant de este término no establece ninguna distinción tajante con *Moralität* (a diferencia de como ocurre en Hegel), hemos preferido traducirlo —más bien mecánicamente— por *eticidad*.
89. *Verwunderung*. Poco más adelante, Kant discernirá entre este concepto y el de *Bewunderung*. Allí traducimos por «asombro», mientras que aquí el término se emplea en sentido superlativo, enfatizando el pasmo y sobrecogimiento.
90. «Zustand der Zufriedenheit».
91. «-se» es corrección de Ak. Erdmann, en cambio, interpola «la naturaleza».
92. «*der Augenschein*».
93. Según Ak., en lugar de «humanos», debe decir «morales».
94. *Enthusiasm*.
95. En la ed. A: «impotentes para determinarse a través de principios de acuerdo con una libre deliberación».
96. *Verwunderung*, ligado esencialmente a la sorpresa. V. la anterior nota 89.
97. *Bewunderung*.
98. *wackern*. El término alemán define una disposición de ánimo en que las *fuerzas* del sujeto son puestas en juego con máxima *exigencia*; la palabra «estrenua» existe en español, pero es muy desusada.
99. *schmelzenden*. Se refiere a una disposición de dulce desfallecimiento.

100. «der Sinnesart».
101. *Motion*.
102. Cf. Exodo, 20:4.
103. *gesitteten*.
104. *Schwärmerei*. El término es, en rigor, intraducible. Designa lo que podría llamarse la adhesión fervorosa a un ideal, de donde se siguen sus derivaciones semánticas de fanatismo, entusiasmo y exaltación. En *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Kant opone la *Schwärmerei*, como «máxima de un empleo sin ley de la razón» a la tercera acepción de la libertad de pensamiento, según la cual ésta significa «el sometimiento de la razón a ninguna otra ley sino a la que ella se da a sí misma. Más específicamente, Kant asocia la *Schwärmerei* a las pretensiones del genio, de ver más allá de lo que cabe bajo la restricción de las leyes: «la ... máxima de la invalidez de una razón legislativa suprema la llamamos los hombres comunes *Schwärmerei*; aquellos favoritos de la bondadosa naturaleza, en cambio, iluminación» [*Erleuchtung*] (*loc. cit.*, A 326 s.).
105. *Wahnsinn*, «desvarío», y *Wahnwitz*, «locura». Cf. las definiciones siguientes: «*Desvario (dementia)* es aquella perturbación del ánimo en que si bien todo lo que narra el demente se conforma a las leyes formales del pensamiento con vistas a la posibilidad de una experiencia, las representaciones {que él} mismo se hace son tenidas por percepciones en virtud de una imaginación que fantasea erróneamente. ... *Locura (insania)* es una *facultad de juzgar* perturbada, por la cual el ánimo es entretenido por analogías que son confundidas con conceptos de cosas que se parecen unas a otras, y así la imaginación es deslumbrada por un juego —parecido al entendimiento— de vinculación de cosas dispares a título de lo universal bajo el que estuviesen contenidas esas últimas representaciones». (*Antropología en perspectiva pragmática*, Primera Parte, Libro Primero, De la facultad de conocimiento en tanto sea fundada en el entendimiento, C. «De las enfermedades del ánimo», A, B 145 s.).
106. *Einfalt*.
107. Sobre Saussure, v. nota 81.
108. *Betrübnis*.
109. *rüstigen*, esto es, los que anteriormente fueron denominados afectos esforzados.
110. *Edmund Burke* (1729-1797), uno de los principales filósofos políticos ingleses, nacido en Irlanda. Se le conoce sobre todo por sus *Reflections on the Revolution in France* (1790), obra clásica del pensamiento conservador. Su obra juvenil *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas on the Sublime and the Beautiful* (1756), lo muestra como un delicado observador de costumbres y calidades psicológicas. El texto suele ser considerado como el punto de giro que marca, en Inglaterra, el paso de la determinación clásica del gusto estético a su determinación romántica. Ello se debe al énfasis valorativo que Burke pone en conceptos tales como los de obscuridad, infinito, temor, conmoción y sugerencia. En efecto, según Burke es estéticamente superior el objeto o evento que estimula la imaginación por vía de insinuaciones, que no se deja aprehender unívoca y nítidamente. Contra el criterio clásico de la claridad, como principio supremo del arte, defiende la eficacia de lo oscuro y la sublimidad de lo infinito.
111. Sobre esto, v. *Antropología en perspectiva pragmática*, Primera Parte, Libro Primero, «Del egoísmo», § 2. Kant distingue allí entre el egoísta lógico, estético y moral.

Sobre el segundo dice: «El egoísta *estético* es aquél que ya satisface su propio *gusto*, por muy malos que otros encuentren sus versos, sus pinturas, su música, etc., por mucho que los censuren o, aun, hagan mofa de ellos. Se sustrae del progreso hacia lo mejor cuando se aísla con su gusto, se aplaude a sí mismo y busca no más que en él solo la piedra de toque de lo bello del arte» (A, B 7 s.). Opuestamente, el *pluralismo* se determina allí como la actitud de «no considerarse ni comportarse como si uno abarcase en sí mismo el mundo entero, sino como simple ciudadano del mundo» (A, B 8).

112. La ed. A contiene: «y ello no obstante un examen trascendental de esta facultad pertenece esencialmente a la crítica del gusto, pues si éste...»
113. La frase «Lo restante ... contiene primeramente la» es adición de B y C. En lugar de ella, la primera edición registraba, para lo que sigue, el título: «*Libro Tercero*» que Kieseweter introdujo en lugar del título «Tercera Sección de la Analítica de la facultad de juzgar estética», que erróneamente constaba en el manuscrito de Kant. Aunque éste consideró oportuno el cambio, prefirió que en la fe de erratas se señalara la necesidad de omitir el encabezamiento. Ello ciertamente introduce ambigüedad en la arquitectura del texto, quedando dislocada la Deducción respecto de la matriz sección-libro. Se suma a ello hecho de que no existe una indicación expresa del término de la Deducción; presumiblemente finaliza en B 153, al cabo del § 38. Tampoco estimó Kant necesario identificar con un rótulo específico los párrafos que exponen su doctrina de las bellas artes (43 a 54), aunque forman una reconocible unidad temática.

## NOTAS A LA DEDUCCION DE LOS JUICIOS ESTETICOS PUROS

1. «puros» es adición de B y C.
  2. La edición A contiene «sea» en lugar de «se muestre».
  3. «formlos oder ungestalt».
  4. «forma final recibida, no dada».
  5. *Eigentümlichkeit*. La traducción por la que optamos nos parece más acertada que «propiedad» o «característica». De *eigen*, «propio», y *Eigentum*, «propiedad» (en sentido jurídico), lo *eigentümlich* corresponde a ese tipo de propiedad de una cosa o persona que es al mismo tiempo distintivo, y acaso exclusivo de ella; «peculiar» —reforzado en su sentido por la singularidad del gusto de que se hace mención poco más abajo— recoge bien esta doble intención.
  6. *sonderbaren*, «extraña» en el sentido de «singular», en conformidad con los rasgos que le confieren al gusto un lugar único entre las facultades del ánimo.
- 6bis. «...nur nach derjenigen Beschaffenheit schön nennt, in welcher sie sich nach unserer Art sic aufzunehmen richtet». Obsérvese la utilización de la fórmula «sich richten», característica del análisis kantiano de la relación de sujeto y objeto. Ha sido empleada también en la primera versión de la Introducción.
7. Distinta es la lección de la edición A: «... que el sujeto juzgue por sí mismo, sin tener necesidad ... el mismo objeto; por tanto, que no {se} pronuncie como imitación, dado que algo place en efecto universalmente, y en consecuencia que deba ser enunciado a priori». B y C tienen «*absprechen*» («denegar») en vez de «*aussprechen*» («enunciar»); Vorländer presume un error tipográfico.
  8. Erdmann anota «Erkenntnis-», agregando un guión, lo que haría leer: «no es, en caso alguno, [un juicio de] conocimiento».
  9. *Überredung*. El término es utilizado por Kant en el sentido de la persuasión, no de la convicción. V. nota 121 a la «Metodología de la facultad de juzgar teleológica».
  10. Las observaciones que hace Kant en este párrafo sobre prioridades y posteridades en el curso de la historia se entrelazan con el juego de las nociones de modelo y ejemplo. Este juego evoca lo planteado en el § 17 (53 s.), y será retomado en B 184 y B 200.
  11. *Vorgang*, término que Kant emplea en su acepción de precedencia.
  12. «aus der gemeinschaftlichen Quelle a priori schöpfen muss».
  13. *Nachfolgenden / Nachahmern*. Esta oposición será retomada en el § 49 (B 200).
  14. *Gang*.
  15. *Nachfolge*, también «prosecución». La analogía estamentaria de Kant con la nobleza (v. *supra*) hace preferible la versión anotada en el texto.
- 15bis. *Fortgang*. «Continuo» en el sentido de «continuado» y «subsecuente».
16. «y por tanto lógico» es adición de B y C.

17. *Charles Batteux*, abate (1713-1780), filósofo, humanista y literato francés. Fue catedrático de filosofía griega y latina en el Collège de France. En 1746 publica *Les Beaux Arts réduits au même principe*, su obra fundamental, que le atrae notoriedad europea y cimenta, más tarde, su incorporación a la Academia Francesa. El «mismo principio» a que reduce Batteux las bellas artes es la imitación de la naturaleza, que vincula la belleza del arte a la verdad. No obstante, la imitación no ha de concebirse como mera copia, sino como pesquisa y descubrimiento de las calidades estéticas que contiene la naturaleza.
18. «das Vermögen zu urteilen selbst, oder die Urteilskraft».
19. Según Erdmann, «Zusammenfassung» («comprehensión»).
20. En el original se lee: «unter Bedingungen, dass». Windelband (Ak.) hace la corrección que adoptamos. En cambio, Erdmann supone: «Bedingungen, wodurch» («condiciones, por las cuales»).
21. *Rechtsgrund*.
22. La edición A contenía «eingeschränkt» («restringida»), en lugar de «eingerrichtet».
23. «dasjenige Subjektive».
24. «ein bloss empfindbares Verhältnis».
25. *gemeinschaftlichen*. V. nuestra nota 54 a la Introducción.
26. *Illusion*. V. nuestra nota 15 a la Introducción.
27. Los términos alemanes que designan los tres modos de pensar son: *vorurteilsfreien, erweitern y konsequenten*. La versión «ampliado» —que es literal— resulta quizás un poco forzada. Más habitual es hablar de un hombre de «amplio pensamiento», más o menos como traducimos más abajo.
28. *Aufklärung*.
29. *borniert*, vocablo de procedencia francesa; la traducción adoptada recoge su uso coloquial.
30. *gesetzlich*.
31. «del poder ser al ser no vale la consecuencia».
32. *Geselligkeit*, la aptitud de ser social.
33. *Humanität*.
34. *Beschauung*.
35. *hervorbringl.*
36. «huella»: *Spur*, «seña»: *Wink*. Cf. también el empleo del término «huella» en B 422 n.
37. *Chiffreschrift*.
38. *figürlich*.

39. «nach gesetzmässiger Anordnung».
40. *Tun*.
41. «Handeln oder Wirken».
42. «desselben», en lugar de «derselben» según contiene el original. La corrección es de Vorländer.
43. *Geschicklichkeit*.
44. *Peter Camper* (1722-1789) fue un anatómico holandés que alcanzó notoriedad por sus aplicaciones de la anatomía a las artes plásticas, en busca de correspondencias entre construcciones anatómicas y características estéticas. La más célebre de éstas fue la determinación del ángulo facial según su mayor o menor abertura, que no concibió como signo de capacidad intelectual, sino de clasificación estética de las razas humanas: de acuerdo a Camper, a mayor abertura correspondía mayor belleza física.
45. *Handwerk*, literalmente «trabajo manual». Más acertado que «oficio» —reservado para *Zunft*— nos parece «artesanía», sobre todo teniendo en cuenta la oposición en que aparece aquí inscrito el término, y que tiene una larga historia, la cual supone Kant en este punto.
46. *Lohnkunst*. Frente a la *freie Kunst*, el «arte liberal», suele hablarse —sobre la base de las clasificaciones escolásticas medievales, predispuestas ya por conceptos clásicos de Platón y Aristóteles— de artes mecánicas o serviles. Ambos sentidos están presentes en el tratamiento kantiano de la noción, como enseña la secuela del texto.
47. Sobre la noción de *Geist*, cf. p. 49.
48. *Beredsamkeit*. Siguiendo la indicación que da el propio Kant en la nota a B 217 (§ 53) vemos así este término. La retórica (*Rhetorik*) es considerada por Kant como arte bello, a diferencia de la elocuencia (*Wohlredenheit*), esto es, el arte del orador. Para una determinación de la retórica como bello arte, v. § 51, B 205.
49. «Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein Scheint». Diferimos en la interpretación de este título de las demás traducciones existentes, que lo leen: «el bello arte es un arte, en cuanto [o en la medida] que a la vez parece ser naturaleza». Una lectura de esta índole nos parece faltar al sentido de lo que Kant expone en este párrafo y a la propia secuencia argumental a que éste pertenece. Se trata esencialmente de la medida en que quepa estimar *bello* a un arte, y no *arte* a un arte bello. Nuestra exégesis depende de este énfasis: «*Schöne Kunst ist eine Kunst*», en lugar de «*schöne Kunst ist eine Kunst*». Ese distinto énfasis es perfectamente admisible en alemán.
50. «als Kunst aussah». Traducimos por «tener viso», para retener al mismo tiempo la alusión al *ver* (*sehen*) del vocablo alemán, y al tema esencial del (a)parecer como «lucir» (*scheinen*). La alusión contenida en el pasaje («bella era ...») se remite a B 77 s.
51. *Sinnengefühl*.
52. «schöne Kunst muss als Natur anzusehen sein»: el bello arte tiene que ser mirado como naturaleza en el sentido de darse a ver como tal. Parecida consideración a la que tuvimos al emplear el término «viso» nos inclinó aquí por «aspecto».

53. «*Obwieser*» que la formalidad artística no es imitación exacta del *possivi* del modelo natural, sino que habla del arte de *existere* a reglas del arte. Refiriendo esto la idea de que, en el tratamiento kantiano, *Nachahmen* no significa el parecerse al producto natural, sino el parecer *ser* naturaleza.
54. *Peinlichkeit*.
55. «sin que la forma académica transluzca» es adición de B y C. «Forma académica» vierte «Schulform».
56. *Originalität*.
57. «describir o» es adición de B y C.
58. *Nachahmungsgeiste*.
59. «expuso» es adición de B y C.
60. *Christoph Martin Wieland* (1733-1813) fue un prolífico poeta alemán. Desde *Die Natur der Dinge* (1752) un ambicioso poema didáctico, hasta las tardías traducciones de Horacio, Luciano y Cicerón, desde el pietismo temprano bajo la influencia de Klopstock hasta las obras joviales y satíricas, Wieland atraviesa una evolución rica en diversidad. Se lo recuerda principalmente por su sátira en prosa *Die Abderiten, eine sehr wahrscheinliche Geschichte*, sus traducciones de Shakespeare y su máxima obra poética, la epopeya romántica *Oberon* (1780). Fue fundador de *Der Deutsche Merkur* (1773), el periódico literario más influyente en la Alemania de la época.
61. *Günstlinge*. Cf. nuestra nota 31 a la «Analítica de lo bello».
62. Según apunta Vorländer, en el manuscrito de Kant aparecía «imitación ... imitación». El mismo presume que la intención de Kant era escribir: «imitación ... sucesión» («Nachahmung ... Nachfolge»), tal como ocurre en B 200. La lección que recogemos («Nachmachung ... Nachahmung») es de Kieseewetter.
63. *Nachkommenschaft*. El término es afín al sentido de *Nachfolge*, «sucesión».
64. *Schulgerechtes*. V. nuestra nota 128 a la «Analítica de lo bello».
65. *Stoff*. Traducimos por «material», a diferencia de «materia», que reservamos para *Materie*.
66. *Hervorbringung*, en el sentido de traer a existencia concreta, independiente.
67. «schöne Vorstellung».
68. «como nocividades» es adición de B y C.
69. *Ekel*. Cf., sobre este concepto, también el § 52.
70. «dem Gedanken», esto es, al contenido de pensamiento.
71. *Geist*.
72. «viel zu denken veranlast».

73. «totalmente» fue eliminado en la edición C.
74. *versinnlichen*.
75. «sinlich zu machen».
76. *Vorspiel*.
77. «aufgefasst und deutlich gemacht».
78. *Nebenvorstellungen*.
79. «in einem durch Worte bestimmten Begriff». Hemos conservado en la traducción la ambigüedad del original, que oscila entre un concepto determinado que se expresa lingüísticamente y la expresión de un concepto determinado *por* la palabra. La primera lectura parece, en todo caso, la apropiada.
80. Ha de subentenderse que el sujeto es aquí «los atributos estéticos».
81. Vorländer reproduce el original francés del poema de Federico el Grande para confrontar con él lo que seguramente es traducción del propio Kant:

Oui, finissons sans trouble, et mourons sans regrets,  
 En laissant l'Univers comblé de nos bien faits.  
 Ainsi l'Astre du jour, au bout de sa carrière,  
 Repand sur l'horizon une douce lumière.  
 Et les derniers rayons qu'il darde dans les airs,  
 Sont ses derniers soupirs qu'il donne à l'Univers.  
 (*Oeuvres de Frédéric le Grand*, X, p. 203).

82. E. Schimdt y R.M. Meyer han mostrado que el verso pertenece a los *Akademische Gedichte* (1782, I, p. 70), de J.Ph.L. Withof (1725-1789). El original de Withof, sin embargo, contiene «bondad», en lugar de «virtud». Withof fue profesor de moral, retórica y medicina en Duisburg, y como poeta imitó a Haller. También Herder tuvo alguna estimación por su obra.
83. Las ediciones A y B contienen «des», referible a «Ausdruck»; la edición C, en cambio, «dic», referible a «Idee». El castellano obvia esta divergencia, pero por sentido nosotros nos inclinamos por la primera versión.
84. «viel Unnennbares».
85. *Plastik*, que según establece el § 51 abarca escultura y arquitectura.
86. «de las reglas» es adición de B y C.
87. *vorstellig*.
88. *musterhaft*.
89. *Nachäffung* (de *Affe*, «mono») es una imitación servil. *Nachmachen*, que designa la operación de tal imitar, conlleva en el uso que hace Kant del término una alusión al rebajamiento y al ridículo, que recoge bien nuestro «contrahacer».
90. *Mut*, es decir, «valentía»; la referencia a la deformidad justifica «bizarria». «Audacia» vierte *Kühnheit*.

91. *Manierieren*, del italiano *maniera*, que designa la peculiaridad en la ejecución artística, especialmente pictórica.
92. «das Prangende (Preziöse)»: *prangen* es deslumbrar a fuerza de ostentación.
93. «das Geschrobene und Affektierte».
94. La edición C altera la sintaxis de este comienzo de frase, aunque mantiene el sentido, salvo la sustitución de «pero sí» por «como más bien».
95. «Disziplin (oder Zucht)».
96. «macht es gesittet oder geschliffen».
97. «des Sprechenden». V. el mismo término *infra*, B 219.
98. Cf. nota 48, *supra*.
99. «redende Künste», literalmente: «artes parlantes».
100. «por tanto, ... de lo que promete» es adición de B y C.
101. *bildende Künste*. De las traducciones posibles —«artes formativas, «figurativas»— la que elegimos parece la más adecuada. *Bilden* designa la actividad por la cual se forma algo, *Bildung*, el movimiento a través del cual un ente adviene a la madurez de su forma. En el uso peculiar de la expresión que comentamos, se trata del proceso por el que un arte lleva algo a presencia y patencia (sensible) como forma. «Plasmar» tiene en castellano este sentido.
102. *Plastik*. El término, con el que se denomina en alemán usualmente a la escultura, comprende aquí también a la arquitectura.
103. *Urbild*. V. nota 114 de la Analítica de lo bello.
104. *Nachbild*. La traducción del texto es literal. Un *Nachbild* es lo que en castellano de común se llama una «copia», o sea, una (re)presentación que es producida a partir de otra previa (*Vorbild*), que le sirve de modelo y criterio.
105. «wenn», según el original. Ak. lo sustituye por «was»: [y] lo que es lo primero...
106. *Schilderung*.
107. *Zusammenstellung*.
108. *Lustgärtnererei*. La traducción escogida es literal. Kant se refiere al arte de los jardines, que se distingue por su destinación placentera, no de utilidad y producción.
109. *Schmuck*. El término es el mismo que más atrás (§ 14) vertimos con «adorno».
110. La 1ª edición registraba «juego con el tono de la sensación».
111. *Affektibilität*.
112. «en cuenta» es adición de B y C.
113. *Sinneneindruck*.

114. Cf. p. 14.
115. «nach und nach» es adición de B y C. «Anekelnd» refiere a *Ekel*, v. § 48.
116. *Zerstreuung*, que literalmente significa «dispersión».
117. «ehrlich und aufrichtig».
118. «zu überschleichen».
119. *Tonkunst*, literalmente «arte tonal» o «de los sonidos», referido antes como *Musik*.
120. Erdmann lee «Zusammenfassung».
121. «eine unnennbare Gedankenfülle».
122. El pasaje que comienza con «Además, a la música le está asociada...» hasta este punto es adición de B y C.
123. Falta en el original: fue interpolado por Hartenstein.
124. Respectivamente *Glückspiel*, *Tonspiel* y *Gedankenspiel*.
125. «sus papeles» es adición de B y C
126. «sin embargo» es adición de B y C.
127. «der Objekte für Affekte», esto es, «para los afectos».
128. En la 1ª edición había: «como por ejemplo en alguien que recibe la noticia de una gran ganancia comercial».
129. La edición A contenía «un juego».
130. «positivo» es adición de B y C.
131. «Abfertigung».
132. Según la edición A: «esfuerzo».
133. En la 1ª edición: «diafragma que (...) expele...»
134. Según la indicación de Philonenko, el pasaje correspondiente es «L'un est le doux sommeil, et l'autre l'esperance», y pertenece a la *Henriade*, Canto 7.
135. *Laune*. V. *infra*, B 230.
136. El original alemán contiene respectivamente: *kopfbrechend*, *halsbrechend* y *herzbrechend*, jugando con la idea de «quebrar», «partir», a la que hemos tratado de mantenernos lo más próximo posible. «Halsbrechend» señala algo que «desnuda» por su osadía; «herzbrechend», algo que «parte el corazón».
137. *Naivetät*.
138. «Se destaca por» es adición de B y C.
139. *launichte* (o *launige*, como en la edición C). Más abajo, «caprichoso» vierte *launisch*.

## NOTAS A LA DIALECTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR ESTETICA

1. En el §30, Kant había establecido expresamente que el juicio sobre lo sublime no requería de una deducción. Aquí se subentiende que la dialéctica sólo concierne al juicio de belleza, restringiéndose en cierto modo a éste la facultad de juzgar estética.
2. Cf. p. 7.
3. El refrán español que correspondería a este giro es: «en materia de gustos no hay nada escrito».
4. *Streiten* y *disputieren*, respectivamente.
5. *Schein*. V. nuestra nota 15 a la Introducción.
6. «de modo teórico» es adición de B y C.
7. «dem Scheine nach».
8. «des Scheinwiderspruchs».
9. «der Enrätselung», que contiene «Rätsel», «enigma».
10. El paréntesis debería rezar, según conjetura de Schöndörffer: «(contradictorias en apariencia)».
11. *adäquat*.
12. *angemessen*.
13. Los vocablos que emplea Kant (*inexponibel*, *indemonstrabel*) son de origen latino. El uso de «demostración» en el sentido de ostensión (*de-monstratio*) nos hizo excluir este término en la traducción de *Beweis* (la demostración lógica), para el cual reservamos siempre el término «prueba».
14. El paréntesis es adición de B y C.
15. Según Windelband, en Ak., debería leerse «lo cual». La propuesta no parece fundada.
16. *Vorzeigung*.
17. «lo es» es adición de B y C.
18. En el original se lee «dass», «que». La corrección que adoptamos («so dass») es de Ak. Kirchmann, en cambio, interpola «y afirmar»; parecidamente Erdmann supone «es decir, afirmar».
19. *gefasst*.
20. *Realism*, *laealism*.
21. «en el segundo caso» es adición de B y C.
22. *zugunsten*.

23. «freien Bildungen». Confróntese esta noción con la de belleza libre (§ 16) o independiente (§ 23).
24. Kant acompaña en paréntesis los equivalentes latinos de los términos alemanes: «Gestalt oder Gewebe (Figur oder Textur)».
25. *Anschliessen*.
26. Antíparos es una pequeña isla del archipiélago de las Cícladas, célebre por una gruta con admirables estalactitas, a que alude Kant.
27. «wo es *Gunst* ist, womit wir die Natur aufnehmen, nicht *Gunst*, die sie uns erzeugt». La edición A contenía —seguramente por error tipográfico— «erzeugt» («produzca»), en lugar de «erzeugt» («muestre», «dispense»). Sobre este sentido de *Gunst*, v. el §5.
28. *Versinnlichung*.
29. «das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten».
30. Vorländer, siguiendo a Windelband, observa que esto fue señalado con más claridad y énfasis en la Observación I al § 57.
31. El giro plantea alguna dificultad. Vorländer conjetura una inversión de los términos: «de la facultad de nuestra sensibilidad». No obstante, si se toma el término *Vermögen* en su acepción más amplia —no como una facultad en particular, sino como la facultad del sujeto— acaso quepa ahorrarse tal presunción. Ningún editor, en todo caso, se decide a alterar el original.
32. Respectivamente, *Elementarlehre* y *Methodenlehre*.
33. Sobre este punto ha hablado Kant anteriormente. Cf. § 44, especialmente B 176 s.
34. *Teilnehmungsgefühl*.
35. Las ediciones B y C reproducen «Glückseligkeit» («felicidad»). La lección de A («Geselligkeit») es obviamente preferible.
36. Literalmente: «de las ideas de la parte más formada [«ausgebildeten», es decir, «más educada»] con la más ruda». Vorländer considera más preciso: «con las [ideas de la [parte] más ruda».
37. «natürlichen Einfalt und Originalität».

NOTAS A LAS NOTAS DE KANT DE LA CRITICA DE LA FACULTAD  
DE JUZGAR ESTETICA

1. *Leidenschaften*.
2. Johann Andreas von Segner (1704-1777), fue un importante físico matemático alemán. Su contribución mas significativa fue la introducción del concepto de la tensión superficial de los líquidos.
3. David Hume, *History of England*, publicada en 6 volúmenes entre 1754 y 1763 en Londres. La obra fue traducida al alemán por Dusch, también en 6 volúmenes, entre 1767-1771.
4. «beabsichtigte Theorie».
5. Los términos utilizados aquí son respectivamente: *Beredtheit* («facundia»), *Wohlfredenheit* («buen hablar»), *Rhetorik* y finalmente *Rednerkunst*.
6. Según anota Voländer, la frase fue acuñada por Catón el Viejo. Cf. *M. Catonis fragmenta*, ed. Jordan, 1860, p. 80.
7. «vernünftelndes Urteil».
8. «Vernunfturteil»: «juicio de razón».



II SEGUNDA PARTE  
DE LA  
CRITICA DE LA FACULTAD  
DE JUZGAR

265 - 261

CRITICA DE LA FACULTAD  
DE JUZGAR TELEOLOGICA



De acuerdo a principios trascendentales, se tiene buen fundamento para admitir una conformidad a fin subjetiva de la naturaleza en sus leyes particulares, a objeto de [hacerla] comprehensible<sup>1</sup> para la facultad de juzgar humana y [con vistas] a la posibilidad de la vinculación de las experiencias particulares en un sistema de éstas; de suerte que entre los muchos productos de aquéllas puede esperarse como posibles también unos tales que, cual si estuviesen hechos con total propiedad para nuestra facultad de juzgar<sup>2</sup>, contengan una forma específica conformada a ésta, los cuales, por su multiplicidad y unidad, sirvan, por así decirlo, para fortalecer y entretener a las fuerzas del ánimo (que están en juego en el uso de esta facultad), y a las cuales se les adjudica, por eso, el nombre de formas bellas.

Pero que cosas de la naturaleza sirvan, unas para otras, como medios con vistas a fines, y que su misma posibilidad sólo sea suficientemente comprensible a través de esta especie de causalidad, [es algo] para lo cual no tenemos fundamento alguno en la idea general de la naturaleza como conjunto de los objetos de los || sentidos. En efecto, en el caso anterior, la representación de las cosas, puesto que es algo en nosotros, podía también ser perfectamente pensada a priori como conveniente e idónea<sup>3</sup> para el temple internamente conforme a fin de nuestras facultades de conocimiento; en cambio, no se puede presumir a priori con algún fundamento cómo es que unos fines, que no son los nuestros y que tampoco incumben a la naturaleza (a la cual no suponemos un ser inteligente), pueden o deben constituir, sin embargo, una particular especie de causalidad, o al menos una legalidad de aquélla completamente propia. Y lo que es más, ni siquiera la experiencia puede probarnos la efectividad de los mismos; tendría que haberse antepuesto un

sofisma<sup>4</sup> que no hubiese hecho más que introducir lúdicamente<sup>5</sup> el concepto de fin en la naturaleza de las cosas, pero sin extraerlo de los objetos y de su conocimiento empírico, y que, por tanto, se sirva de aquél más para tornarnos concebible la naturaleza por analogía con un fundamento subjetivo de vinculación de las representaciones en nosotros, que para conocerla a partir de fundamentos objetivos.

269 - 265

Por sobre esto, la conformidad a fin objetiva, en cuanto principio de la posibilidad de las cosas de la naturaleza, dista tanto de estar en conexión *necesaria* con el concepto de ésta, que es más bien lo que se invoca preferentemente para probar, de allí, la contingencia de ésa (la naturaleza) y de su forma. Pues cuando, por ejemplo, se aduce la estructura ¡¡ de un ave, el ahuecamiento de sus huesos, la disposición de sus alas para el movimiento y de la cola para servir de timón, etc., se dice que todo eso es contingente en el más alto grado, según el simple *nexus effectivus* de la naturaleza, sin tener que recurrir a una particular especie de causalidad, o sea, la de los fines (*nexus finalis*); es decir, que la naturaleza, considerada como simple mecanismo, podría haberse configurado de mil otros modos, sin ir a dar justamente en la unidad según un principio semejante, y que, por tanto, no cabe esperar el mínimo fundamento a priori para ello en el concepto de naturaleza, sino solamente fuera de él.

270 - 266

No obstante, se emplea con derecho el enjuiciamiento telcológico, al menos de modo problemático, para la investigación de la naturaleza; pero sólo para someterla, por *analogía* con la causalidad según fines, a principios de observación e indagación, sin atreverse a *explicarla* de acuerdo con ello. Pertenece aquél, pues, a la facultad de juzgar reflexionante, y no a la determinante. Pero el concepto de enlaces y formas de la naturaleza según fines es al menos *un principio más* para traer los fenómenos de aquélla bajo reglas, allí donde las leyes de la causalidad según su mero mecanismo ya no llegan. En efecto, aducimos un fundamento teleológico cuando adjudicamos al concepto del objeto, cual si él fuese hallable en la naturaleza (y no en nosotros), causalidad con respecto a un objeto, ¡¡ o más bien nos representamos la posibilidad del objeto por analogía con una causalidad semejante (tal como la que hallamos en nosotros), en consecuencia de lo cual pensamos a la naturaleza como si fuera *técnica* en virtud de una facultad propia; en cambio, si no le atribuyésemos una tal eficacia<sup>6</sup>, tendría que representarse su causalidad como un mecanismo ciego. Si, por el contrario le supusiésemos a la naturaleza causas eficientes *intencionales*<sup>7</sup>, causas respecto de las cuales pudiera pensarse que la

naturaleza está sometida según sus leyes particulares, y en consecuencia pusiéramos en el fundamento de la teleología no sólo un principio *regulativo* para el mero *enjuiciamiento* de los fenómenos<sup>8</sup>, sino también, de esta suerte, un principio *constitutivo de derivación* de sus productos a partir de sus causas, el concepto de un fin natural<sup>9</sup> ya no pertenecería a la facultad de juzgar reflexionante, sino a la determinante; y entonces, de hecho, ya no pertenecería propiamente a la facultad de juzgar (como el concepto de belleza en cuanto conformidad a fin subjetiva formal), sino que introduciría, a título de concepto de la razón, una nueva causalidad en la ciencia de la naturaleza, que sin embargo sólo extraeríamos de nosotros mismos y la atribuiríamos a otros seres, sin que empero, quisiéramos admitir que son de la misma especie nuestra.

## || PRIMERA SECCION ANALITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLOGICA

### § 62. DE LA CONFORMIDAD A FIN OBJETIVA, QUE ES MERAMENTE FORMAL, A DIFERENCIA DE LA MATERIAL

Todas las figuras geométricas que son trazadas siguiendo un principio ostentan una variada y a menudo admirada conformidad a fin objetiva, a saber, su idoneidad para la solución de muchos problemas con arreglo a un único principio y aun de cada uno de éstos de modos infinitamente diversos. Aquí la conformidad a fin es manifiestamente objetiva e intelectual, y no solamente subjetiva y estética. En efecto, expresa la conformidad de la figura para la producción de muchas formas propuestas y se la conoce por medio de la razón. Sólo que la conformidad a fin no hace posible el concepto del objeto mismo, es decir, no se considera posible a este [concepto] en atención meramente a ese uso.

272 - 268

|| En una figura tan simple como lo es el círculo reside el fundamento para la solución de un cúmulo de problemas, cada uno de los cuales demandaría más de un apresto, y que se da, por así decir, de suyo como una de las infinitas excelentes propiedades de esta figura. Si por ejemplo se trata de construir un triángulo a partir de una base dada y del ángulo que se le opone, el problema es indeterminado; es decir, se lo puede resolver de modos infinitamente diversos. Pero el círculo los comprende a todos como el lugar geométrico para todos los triángulos que se conforman a esta condición. O si dos líneas han de cortarse de modo tal que el rectángulo que se forma de los dos segmentos de una sea igual al rectángulo formado de los dos segmentos de la otra, la solución del problema pareciera tener muchas dificultades. Pero todas las líneas que se cortan dentro del círculo cuya circunferencia limita cada una de ellas, se dividen de suyo en esta proporción. Las otras líneas curvas proporcionan a su vez otras soluciones conformes a fin, que para nada estaban pensadas en la regla que permite su construcción. Todas las secciones cónicas, por sí mismas o comparadas unas con otras, son fecundas en principios para la solución de un cúmulo de posibles problemas, por simple que sea la definición que determina su concepto.

Es una verdadera alegría ver el celo con que los antiguos geómetras estudiaban las propiedades de las líneas de esta especie, sin dejarse confundir por esa pregunta propia de cabezas limitadas: ¿y para qué podría servir ese conocimiento? Por ejemplo, de la parábola, sin conocer la ley de la gravedad terrestre, que habría suministrado la aplicación de aquélla a la trayectoria de los cuerpos pesados (cuya dirección al moverse puede ser considerada como paralela a la gravedad); o de la elipse, sin sospechar que también cabe hallar gravedad en los cuerpos celestes y sin conocer su ley a diferentes distancias del punto de atracción, que los hace describir esa línea en movimiento libre. Mientras trabajaban para la posteridad sin saberlo, ellos mismos se deleitaban por una conformidad a fin en la esencia de las cosas que, sin embargo, podían presentar totalmente a priori en su necesidad. Una parecida índole originaria de cosas para cuyo descubrimiento podemos prescindir de toda experiencia, y la facultad del ánimo para poder derivar la armonía<sup>1</sup> de los seres de su principio suprasensible (a lo que se añaden las propiedades de los números con que juega el ánimo en la música), llevó a Platón, que era también maestro en esa ciencia, a un entusiasmo<sup>2</sup> que lo elevó por encima de los conceptos de la experiencia hacia ideas que le parecieron ser explicables sólo por una comunidad intelectual con el origen de todos los seres. No es de extrañar ¡! que expulsara de su escuela a los ignorantes en geometría, pues lo que Anaxágoras infería de objetos de la experiencia y de su enlace de fines, pensaba él deducirlo de la intuición pura que íntimamente habita en el espíritu humano. En efecto, el fundamento de la gran admiración de la naturaleza, no tanto fuera de nosotros, como en nuestra propia razón, reside en la necesidad de aquello que es conforme a fin y que está constituido de tal suerte como si estuviese intencionalmente dispuesto para nuestro uso, pero parece corresponderle originariamente a la esencia de las cosas sin consideración de ese uso nuestro; y es perfectamente perdonable que esta admiración, por un malentendido, pudiese crecer paulatinamente hasta la exaltación<sup>3</sup>.

Pero esta conformidad a fin intelectual, a pesar de que al mismo tiempo es objetiva (y no subjetiva como la estética), bien puede ser comprendida en su posibilidad, aunque sólo de manera general como formal meramente (y no real), es decir, como conformidad a fin sin que para ello fuere necesario poner en su fundamento un fin y, por tanto, una teleología. La figura del círculo es una intuición que ha sido determinada por el entendimiento según un principio: la unidad de este principio que asumo arbitrariamente y pongo por fundamento como concepto, aplicada a una forma de la intuición

271  
275

(el espacio) que igualmente se encuentra en mí sólo como representación y, por cierto, a priori, l torna concebible la unidad de muchas reglas que l resultan de la construcción de ese concepto, y que son conformes a fin desde muchos puntos de vista posibles, sin que haya que suponerle a esta conformidad a fin un *fin* o cualquier fundamento suyo. No sucede aquí del mismo modo que si yo, en un conjunto de *cosas* fuera de mí, encerrado entre ciertos límites, un jardín por ejemplo, hallase orden y regularidad en los árboles, maticos de flores, senderos, etc., que no me cabe esperar deducir a priori a partir de la delimitación de un espacio hecha por mí según una regla cualquiera<sup>4</sup>; y es que son cosas existentes, que tienen que ser dadas empíricamente para poder ser conocidas, y no una simple representación en mí determinada según un principio a priori. De ahí que esta última conformidad a fin (empírica) dependa, en cuanto *real*<sup>5</sup>, del concepto de un fin.

272  
276

Pero también el fundamento de la admiración de una conformidad a fin, aun si es percibida<sup>6</sup> en la esencia de las cosas (en cuanto puedan ser construidos sus conceptos), se puede perfectamente aprehender<sup>7</sup> y, por cierto, como legítimo. Las múltiples reglas cuya unidad (a partir de un principio) suscita esta admiración, son en su conjunto sintéticas y no se siguen de un *concepto* del objeto, por ejemplo, del círculo, sino requieren que este objeto sea dado en la intuición. Pero con esto esa unidad cobra un aspecto cual si empíricamente tuviese un fundamento de las reglas externo y l diferente de l nuestra fuerza representacional, y que, por lo tanto, fuese en sí contingente la concordancia del objeto con lo que las reglas exigen, lo cual es propio del entendimiento, y así, posible sólo por un fin dirigido a ello expresamente. Ahora bien: justamente porque, a pesar de toda esa conformidad a fin, esta misma armonía no es, empero, conocida empíricamente, sino a priori, ella debería llevarnos de suyo a ver que el espacio, sólo a través de cuya determinación (por medio de la imaginación, conforme a un concepto) era posible el objeto, no es una propiedad de las cosas fuera de mí, sino un mero modo de representar<sup>8</sup> en mí, y que, por lo tanto, soy yo quien *introduce la conformidad a fin* en la figura que trazo *en conformidad con un concepto*, es decir, en mi propio modo de representar lo que me es dado externamente, sea en sí mismo lo que fuere, y que no [es el objeto el que me] instruye empíricamente<sup>9</sup> sobre esa conformidad a fin, no requiriendo para ello, en consecuencia, de ningún fin especial, fuera de mí, en el objeto. Pero como esta consideración demanda ya un uso crítico de la razón y no puede, por tanto, estar directamente contenida en el enjuicia-

miento del objeto con arreglo a sus propiedades, ese último no me suministra más que la unificación de reglas heterogéneas (incluso en lo que tengan ellas de desigual en sí mismas) en un principio, que es conocida a priori por mí como verdadera, sin empero requerir para ello de un fundamento especial que residiese a priori fuera de mi concepto l y, en general, de mi representación. El *asombro*<sup>10</sup> es un choque del ánimo por la imposibilidad de unificar una representación y la regla dada por medio de ella con los principios que ya están en aquél como fundamentos, [choque] que suscita, así, la duda que si se ha mirado o juzgado bien; en cambio, la *admiración* es un asombro que vuelve una y otra vez, a pesar de la desaparición de esa duda. En consecuencia, esta última es un efecto completamente natural de esa conformidad a fin observada en la esencia de las cosas (como fenómenos), que en dicho alcance tampoco puede ser censurado, no sólo por sernos inexplicable que la unificabilidad de esa forma de la intuición sensible (que se denomina espacio) con la facultad de los conceptos (el entendimiento) sea precisamente ésta y no otra, sino porque ella, además, amplía el ánimo hasta barruntar, por decirlo así, algo que está aun más allá de esas representaciones sensibles, donde, aunque desconocido para nosotros, puede encontrarse el fundamento último de ese acuerdo. Pero tampoco necesitamos conocerlo, si solamente se trata de la conformidad a fin formal de nuestras representaciones a priori; mas el sólo tener que atisbar hacia allá, nos inspira a un tiempo admiración por el objeto que a ello nos fuerza.

277

273

A las mencionadas propiedades, tanto de las figuras geométricas como también de los números, se tiene el hábito de llamarlas l l belleza, debido a una cierta conformidad a fin a priori que, no siendo de esperar por la simplicidad de su construcción, [tienen] para toda clase de empleo cognoscitivo; y por ejemplo se habla de tal o cual *bella* propiedad del círculo, que se descubriría de tal o cual modo. Pero el enjuiciamiento por el cual las hallamos conformes a fin no es estético, [no es] un enjuiciamiento sin concepto, que hiciese notar una simple conformidad a fin *subjetiva* en el libre juego de nuestras facultades de conocimiento, sino uno intelectual según conceptos, que da a conocer nítidamente una conformidad a fin objetiva, esto es, una idoneidad para toda clase de fines (diversos hasta el infinito). Debería llamársela *perfección relativa* antes que belleza de la figura matemática. En general, tampoco puede ser conveniente permitir la denominación de *belleza intelectual*, porque en tal caso la palabra *belleza* perdería toda significación determinada, o la complacencia intelectual todo privilegio sobre la

278

274

sensible. Preferible sería llamar bella a una *demostración*<sup>11</sup> de tales propiedades, porque por medio de ella el entendimiento, como facultad de los conceptos, y la imaginación, como facultad de la presentación de éstos, se sienten fortalecidos a priori (lo cual, unido a la precisión que la razón introduce, se denomina la elegancia de la demostración); aquí, en efecto, la complacencia, aunque su fundamento reside en los conceptos, es al menos subjetiva, mientras que la perfección conlleva una complacencia objetiva.

§ 63. DE LA CONFORMIDAD A FIN RELATIVA DE LA NATURALEZA  
A DIFERENCIA DE LA INTERNA

La experiencia conduce nuestra facultad de juzgar hacia el concepto de una conformidad a fin objetiva y material, esto es, hacia el concepto de un fin de la naturaleza, pero sólo cuando hay que juzgar una relación de causa a efecto(\*) que nos hallamos facultados<sup>12</sup> a considerar como legal solamente si a la causalidad de la causa le suponemos la idea del efecto como la condición de posibilidad de éste que se halla en el fundamento de aquella misma [causa]<sup>13</sup>. Esto puede, empero, ocurrir de doble manera: ya sea que de modo inmediato consideremos al efecto como producto de arte<sup>14</sup>, ya solamente como material para el arte de otros posibles seres naturales, o sea, ya como fin, ya como medio para el uso conforme a fin de otras causas. Esta última conformidad a fin se denomina utilidad<sup>15</sup> (para los hombres) ; ; o también provecho<sup>16</sup> (para toda otra creatura), y es solamente relativa, mientras que la primera es una conformidad a fin interna del ser natural.

Los ríos, por ejemplo, arrastran consigo toda suerte de tierras útiles para el crecimiento de las plantas, que depositan de vez en cuando tierra adentro y también a menudo en sus desembocaduras. En muchas costas la marea arrastra ese lodo sobre la tierra, o lo deposita en la ribera; y sobre todo cuando los hombres ayudan a que la bajamar no vuelva a llevárselos, crece la tierra fértil y ganan sitio las plantas donde antes habían tenido su sede peces y moluscos. La mayoría de los incrementos de tierra de esta clase los ocasionó seguramente la naturaleza misma, y prosigue con ellos aún, si bien lentamente.— Cabe preguntarse ahora si esto ha de ser juz-

\* Puesto que en la matemática pura no puede tratarse de la existencia, sino sólo la posibilidad de las cosas, a saber, de una intuición correspondiente a su concepto y, por tanto, de ningún modo puede tratarse de causa y efecto, toda conformidad a fin que sea advertida en ella tiene que ser considerada, por consiguiente, sólo como formal, jamás como un fin natural.

gado como un fin de la naturaleza, puesto que envuelve una utilidad para los hombres; en efecto, no se puede tener en cuenta la utilidad para el reino vegetal mismo, porque, al contrario, tanto se le resta a las creaturas marinas, cuanto crecen las ventajas para la tierra.

O para dar un ejemplo del provecho de ciertas cosas naturales como medio para otras creaturas (si se las presupone como medios<sup>17</sup>), no hay un suelo donde mejor se den los pinos que el arenoso. Y el mar primitivo, antes de que se retirara de la tierra, dejó tantas franjas arenosas en nuestras regiones nórdicas, que sobre este suelo, por lo demás tan poco utilizable para todo cultivo, pudieron alzarse extensos bosques de pinos, por cuya tala irracional acusamos a menudo a nuestros antepasados; y aquí cabe preguntar si este primitivo depósito de capas arenosas no era un fin de la naturaleza, favorecedor de los bosques de pino que pudiesen crecer sobre ellas. Está claro que si a ése se lo admite como un fin de la naturaleza, también ha de concederse que esa arena lo es, mas sólo como fin relativo, para el cual la primitiva playa marina y su retirada fue, a su vez, el medio; pues en la serie de los miembros, unos a otros subordinados, de un enlace de fines, cada miembro intermedio debe ser considerado como fin (aunque precisamente no como fin final), para el cual es medio su causa más cercana. De igual modo, para que en el mundo pudiese haber ganado vacuno, ovejas, caballos, etc., tenía que crecer pasto sobre la tierra, pero así mismo hierbas saladas en los desiertos de arena para que medrasen los camellos, o también éstas y otras especies de animales herbívoros para que hubiese lobos, tigres y leones. Por lo tanto, la conformidad a fin objetiva que se funda en el provecho no es una conformidad a fin objetiva de las cosas en sí mismas, como si la arena no pudiese ser concebida por sí, como efecto de su causa, el mar, sin suponerle a éste un fin, y sin considerar el efecto, o sea, la arena, como obra del arte. Es una conformidad a fin meramente relativa y contingente respecto de la cosa misma a la cual es atribuida; y si bien en los citados ejemplos las especies herbáceas, por sí mismas, han de ser juzgadas como productos organizados de la naturaleza, y, por tanto, llenos de arte<sup>18</sup>, con respecto a los animales que se nutren de ellas se las ve como simple materia bruta.

Pero cuando además halla el hombre, por la libertad de su causalidad, más provechosas las cosas de la naturaleza para sus propósitos a menudo necios<sup>19</sup> (las plumas coloridas de las aves para adorno de su vestimenta, las tierras de color o los jugos vegetales para el maquillaje), y también a veces con<sup>20</sup> intención razonable, el caballo para montar, el buey y, en Menorca, incluso el asno y<sup>21</sup> el cerdo

277 - 281

278

282

para arar, tampoco en esto puede admitirse un fin natural relativo (a este uso). Pues su razón sabe darle a las cosas una concordancia con sus ocurrencias arbitrarias, a la que ni él estaba predestinado por la naturaleza. Sólo si se presume que debían<sup>22</sup> vivir también los hombres sobre la tierra, no podían faltar, entonces, por lo menos, los medios sin los cuales no podrían existir ellos como animales y aun como animales racionales (por bajo que fuese el grado); mas en tal caso también tendrían que ser consideradas como fines naturales las cosas de la naturaleza que son a este objeto indispensables.

De esto se ve con facilidad que la conformidad a fin externa (el provecho de una cosa para l otras) puede l ser considerada como un fin natural externo sólo a condición de que la existencia de aquello a lo cual aprovecha de manera próxima o lejana sea por sí misma un fin de la naturaleza. Pero como eso jamás puede decidirse por simple observación de la naturaleza, se sigue que la conformidad a fin relativa, si bien da hipotéticamente indicios de fines naturales, sin embargo no autoriza ningún juicio teleológico absoluto.

En tierras frías, la nieve protege las siembras contra la helada; facilita la comunicación de los hombres (con trineos); el lapón encuentra allí animales que permiten llevar a cabo esa comunicación<sup>23</sup> (los renos) y que encuentran suficiente alimentación en un musgo seco que ellos mismos escarban en la nieve; sin embargo, se dejan domesticar fácilmente, sustrayéndose gustosamente a la libertad en que se podrían mantener muy bien. En esa misma zona glacial contiene el mar para otros pueblos rica provisión de animales, que además del alimento y vestido que proporcionan, y de la madera que el mar, por así decir, les acarrea flotando para las viviendas, suministran combustible también para la calefacción de sus cabañas. Hay aquí un admirable concurso de tantas relaciones de la naturaleza con vistas a un fin: y éste es el groenlandés, el lapón, el samoyedo, el yacuto, etc. Pero no se ve por l qué, en general, tienen que vivir hombres allí. Sería, pues, un juicio muy atrevido y arbitrario decir que si los vapores caen l del aire en forma de nieve, si el mar tiene corrientes que acarrear hasta allá la madera proveniente de países más cálidos, y [si] allí existen grandes animales marinos ricos en aceite, es *porque* en el fundamento de la causa que procura todos los productos de la naturaleza está la idea de una ventaja para ciertas creaturas miserables. Pues aun si no existiese toda esta utilidad de la naturaleza, nada echaríamos de menos en la suficiencia de las causas naturales para esta cualificación<sup>24</sup>; más bien a nosotros mismos nos parecería desmedido<sup>25</sup> e irreflexivo el sólo pedir semejante disposición y atribuirle a la naturaleza parecido fin (ya que, sin ello, la máxima intratabilidad<sup>26</sup>

279 - 283

280

284

de los hombres entre sí, sola, los ha podido dispersar hasta regiones tan inhóspitas).

#### § 64. DEL PECULIAR<sup>27</sup> CARÁCTER DE LAS COSAS COMO FINES NATURALES

Para comprender<sup>28</sup> que una cosa sólo es posible como fin, es decir, para tener que buscar la causalidad de su origen, no en el mecanismo de la naturaleza, sino en una causa cuya facultad de obrar es determinada por conceptos, se requiere l que su forma sea posible no con arreglo a simples leyes naturales, esto es, a unas tales que nosotros podemos conocer únicamente a través del entendimiento aplicado a objetos de los sentidos, l sino que aun su conocimiento empírico, según su causa y su efecto, presuponga conceptos de la razón. Esta *contingencia* de su forma en todas las leyes naturales empíricas con respecto a la razón que debe conocer en toda forma de un producto natural también su necesidad, aunque sólo quiera aprehender las condiciones vinculadas a su producción, y no puede, sin embargo, asumir en esa forma dada esta necesidad, es un fundamento para admitir la causalidad de ese objeto<sup>29</sup> como si precisamente por ello sólo fuese posible mediante razón; pero ésta, en tal caso, es la facultad de actuar con arreglo a fines (una voluntad); y el objeto que es representado como posible sólo a partir suyo sería representado como posible únicamente como fin.

Si alguien percibiese en un lugar que le parezca deshabitado una figura geométrica, acaso un hexágono regular, dibujada en la arena, su reflexión, al trabajar en el concepto de ése, llegaría a comprender, aunque oscuramente, la unidad de su principio de producción, por medio de la razón, y así, conforme a ésta, no l juzgaría la arena, el mar vecino, los vientos, o aun los animales con sus pisadas, que él conoce, o cualquier otra causa desprovista de razón, como fundamento de la posibilidad de una figura semejante: porque el azar de la coincidencia con l tal concepto, que sólo es posible en la razón, le parecería tan infinitamente grande que lo mismo valdría si para ello no hubiese ley natural alguna, que, en consecuencia, ninguna causa en la naturaleza de eficacia meramente mecánica, sino sólo el concepto de un tal objeto, como concepto que únicamente la razón puede dar y comparar con él al objeto, contuviese la causalidad para un efecto semejante, a consecuencia de lo cual podría éste ser enteramente considerado como fin, mas no como un fin natural, sino como producto del *arte (vestigium hominis video*<sup>30</sup>).

Pero para juzgar algo que se reconoce como producto natural, también, no obstante, como fin, y, por tanto, como *fin natural*, ya se requiere más, si acaso no reside ya en esto una contradicción. Yo diría provisoriamente: una cosa existe como fin natural *cuando es de suyo causa y efecto* (si bien en un doble sentido)<sup>31</sup>; pues hay aquí una causalidad tal que no puede ser enlazada con el simple concepto de una naturaleza sin atribuirle un fin a ésta, pero que puede, entonces, y sin contradicción, ser pensada, mas no concebida<sup>32</sup>. Vamos a elucidar primeramente la determinación l de esta idea de un fin natural a través de un ejemplo, antes de analizarla completamente.

En primer término, un árbol engendra<sup>33</sup> a otro árbol según una conocida ley natural. Y el árbol que ¡ engendra es de la misma especie, de suerte que se engendra a sí mismo según la *especie*, en la cual, por una parte como causa, por otra como efecto, siendo producido incesantemente por sí mismo y, de igual modo, produciéndose a sí mismo reiteradamente, se conserva como especie de manera constante.

En segundo lugar, un árbol se engendra a sí mismo también como *individuo*. Ciertamente, a esta clase de efecto la denominamos sólo crecimiento; pero esto ha de tomarse en un sentido tal que sea completamente diferente de cualquier otro aumento de tamaño según leyes mecánicas, y que se lo aprecie, si bien bajo otro nombre, igual a un engendramiento. Este vegetal elabora previamente la materia que agrega a sí mismo hasta darle una cualidad que le sea específicamente peculiar, la cual no le puede proporcionar el mecanismo natural externo a él, y continúa formándose por medio de un material que en su mezcla es su propio producto. Pues, si bien en lo que atañe a los componentes que recibe de la naturaleza externa a él sólo puede ser considerado como educto<sup>34</sup>, en la disociación y recomposición de este material bruto se encuentra, sin embargo, tal originalidad de la facultad de disociación y formación<sup>35</sup> de esta especie de seres naturales, que todo arte permanece infinitamente alejado l de él cuando intenta fabricar de nuevo esos productos del reino vegetal a partir de los elementos que obtiene<sup>36</sup> por descomposición de ellos o también a partir del material que proporciona la naturaleza para su nutrición.

¡ *En tercer lugar*, también una parte de esta creatura se engendra a sí misma de modo tal que la conservación de una [parte] depende de la conservación de las otras y viceversa. La yema de la hoja de un árbol, injertada a la rama de otro, produce en un rodrigón ajeno un vegetal de su propia especie, y de igual modo el injerto en otro tronco. De ahí que pueda considerarse cada rama u hoja de un mis-

mo árbol como meramente injertada o inoculada en él, y, por tanto, como un árbol existente por sí mismo, que sólo se engancha a otro y se nutre parasitariamente. A la vez, las hojas son, sin duda, productos del árbol, pero también, a su turno, lo mantienen, puesto que el repetido deshojamiento lo mataría, y el crecimiento de éste depende del efecto de aquéllas en el tronco. La autodefensa<sup>37</sup> de la naturaleza en estas creaturas cuando están dañadas, donde la falta de una parte que corresponde a la mantención de la vecina es suplida por las restantes; los abortos o deformidades del crecimiento, en que ciertas partes, debido a que se presentan carencias o impedimentos, se forman de manera completamente nueva para conservar lo que hay y producir una l creatura anómala: [todo ello] lo menciono aquí solamente de paso, a pesar de que éstas pertenecen a las más maravillosas<sup>38</sup> propiedades de las creaturas orgánicas.

28·

#### !§ 65. LAS COSAS, EN CUANTO FINES NATURALES, SON SERES ORGANIZADOS

28·

De acuerdo con el carácter aducido en el parágrafo precedente, una cosa que, como producto natural, debe empero ser reconocida posible a la vez sólo como fin natural, tiene que comportarse con respecto a sí misma alternativamente como causa y efecto, lo cual es una expresión un poco impropia e indeterminada que requiere de una deducción a partir de un concepto determinado.

El enlace causal, en la medida en que es pensado meramente por el entendimiento, es una vinculación que constituye una serie (de causas y efectos) que va siempre en [dirección] descendente; y las cosas mismas que, como efectos, presuponen a otras como causas, no pueden simultáneamente ser a su turno causas de estas últimas. A este enlace causal se lo denomina de las causas eficientes (*nexus effectivus*). Pero, por otra parte, también puede pensarse con arreglo a un concepto racional (de fines) un enlace causal que, al considerarlo como serie, conllevase una dependencia tanto descendente como ascendente, en que la cosa que una vez es designada como efecto, merezca, sin l embargo, en dirección ascendente, el nombre de causa de la cosa de la cual es efecto. En lo práctico (a saber, en el arte) se encuentra fácilmente un enlace semejante, l como, por ejemplo, la casa es causa de los dineros que son recaudados por arriendo, pero también, a la inversa, la representación de este posible ingreso fue la causa de la edificación de la casa. A semejante enlace causal se lo llama el de las causas finales (*nexus finalis*). Tal vez al primero podría llamárselo de manera más conveniente la vinculación de las causas reales, y a la segunda, de las ideales,

286

290

puesto que con esta denominación se concibe al mismo tiempo que no puede haber más que estas dos especies de causalidad.

Ahora bien: lo que *primeramente* se requiere de una cosa, en cuanto fin natural, es que las partes (según su existencia y forma sólo sean posibles a través de su relación con el todo. Pues la cosa misma es un fin y, en consecuencia, está comprendida bajo un concepto o una idea, que debe determinar a priori lo que ha de estar contenido en ella. Pero en la medida en que una cosa sólo puede ser pensada como posible de este modo, es simplemente una obra del arte<sup>39</sup>, es decir, el producto de una causa racional diferente de la materia (las partes) de ése, causa cuya causalidad (en la procuración<sup>40</sup> y combinación de las partes) es determinada por su idea de un todo por ese medio posible (y, por tanto, no por la naturaleza fuera de él).

287 | Pero si una cosa, como producto natural, ha de contener en sí  
misma y en su posibilidad interna, una referencia a fines, es decir,  
ser posible solamente como fin natural y sin la causalidad de con-  
ceptos de seres racionales | fuera de ella, se requiere entonces, *er*  
291 *segundo lugar*, que sus partes se enlacen en la unidad de un todo  
siendo unas de otras, recíprocamente, causa y efecto de su forma.  
Pues únicamente de este modo es posible que a la inversa (de ma-  
nera recíproca) la idea del todo determine a su vez la forma y enla-  
ce de todas las partes: no como causa —pues sería entonces un pro-  
ducto del arte— sino como fundamento de conocimiento, para  
aquel que lo juzgue, de la unidad sistemática de la forma y del  
enlace de todo lo múltiple que esté contenido en la materia dada.

Con respecto a un cuerpo, pues, que haya de ser juzgado, en sí y según su posibilidad interna, como fin natural, se requiere que sus partes se produzcan unas a otras conjuntamente tanto en su forma como en su enlace, de manera recíproca, y así produzcan por propia causalidad un todo, cuyo concepto (en un ser que poseyese la causalidad según conceptos adecuada<sup>41</sup> a un producto semejante) pudiera ser juzgado, a su vez y a la inversa, causa de aquél con arreglo a un principio, y, por consiguiente, ser juzgada la vinculación de las *causas eficientes*, al mismo tiempo, como *efecto por medio de causas finales*.

288 | En un semejante producto de la naturaleza cada parte, así como  
existe sólo *por*<sup>42</sup> todas las otras, es pensada también como existen-  
te *para las otras y para* el todo<sup>43</sup>, esto es, como instrumento (ór-  
gano); lo cual, sin embargo, no es suficiente (pues podría ser también  
292 instrumento del arte, | y, así, ser representado como posible sola-  
mente en cuanto fin en general); sino como un órgano *producen-  
te*<sup>44</sup> de las otras partes (y, por consiguiente, cada una [producente]

de las otras y viceversa), como no puede serlo ningún instrumento del arte, sino sólo de la naturaleza que suministra todo material para instrumentos (aun aquéllos del arte); y sólo entonces y por ello puede un producto semejante, como ser *organizado* y *organizante de sí mismo*, ser denominado *fin natural*.

En un reloj, una parte es el instrumento del movimiento de las otras, mas no una rueda<sup>45</sup> la causa eficiente de la producción de la otra; una parte existe, sin duda, para otra, pero no por ella. De ahí también que la causa productiva suya y de su forma no esté contenida en la naturaleza (de esta materia), sino fuera de ella, en un ser que pueda efectuar según ideas un todo posible por medio de su causalidad. Por eso, así como en el reloj una rueda no produce a otra, menos aún produce un reloj otros relojes, de suerte que para ello utilizara otra materia (la organizara); por eso, tampoco remplaza él por sí mismo las partes que le han sido sustraídas ni repara sus defectos en la primera formación por el concurso de las restantes, o, acaso, se arregla a sí mismo cuando ha quedado en desbarato; todo esto, por el contrario, podemos esperarlo de la naturaleza orgánica.— Un ser orgánico, pues, no es mera máquina, que tiene exclusivamente fuerza *motriz*<sup>46</sup>, sino que posee en sí fuerza *formadora*<sup>47</sup>, y una que él comunica a materias que no la tienen (las organiza); posee pues, una fuerza formadora que se propaga, la cual no puede ser explicada por la sola facultad de movimiento (el mecanismo).

Es muy poco lo que se dice de la naturaleza y de su facultad en los productos orgánicos cuando a ésta se la llama un *análogo del arte*<sup>48</sup>, pues en tal caso se piensa al artista (un ser racional) fuera de ella. Más bien se organiza ella a sí misma, y en cada especie<sup>49</sup> de sus productos orgánicos, por cierto, con arreglo a un mismo ejemplar en [su] conjunto, pero también con desviaciones<sup>50</sup> convenientes, que la autoconservación requiere según las circunstancias. Más se aproxima uno quizás a esta inescrutable propiedad si se la llama *análogo de la vida*; pero en tal caso hay que dotar a la materia como simple materia con una propiedad (hilozoísmo) que contraría su esencia, o bien asociarle un principio ajeno que *esté en comunidad* con ella (un alma); pero para esto, si semejante producto ha de ser un producto natural, o bien se presupone ya la materia organizada como instrumento *de esa alma*, con lo cual no se hace a aquélla ni mínimamente más comprensible, o bien se convierte al alma en artífice<sup>51</sup> de esta construcción, debiendo, entonces, sustraer al producto de la naturaleza (corpórea). Hablando con exactitud, la organización *de la naturaleza* no tiene, pues, nada análogo con alguna

289

293

290

294

causalidad que conozcamos(\*). Con derecho puede llamarse la belleza de la naturaleza un análogo del arte, porque ella le es atribuida a los objetos sólo en referencia a la reflexión sobre su intuición *externa* y, por tanto, únicamente con arreglo a la forma de la superficie. Pero una *perfección natural interna*, como la que poseen las cosas que sólo son posibles como *finés naturales* y que por eso se llaman seres organizados, no es pensable ni explicable por ninguna analogía con alguna facultad física, es decir, natural, que nos fuese conocida, y como nosotros mismos pertenecemos a la naturaleza en la más amplia acepción, ni siquiera por medio de una analogía exactamente proporcionada con el arte humano.

291 | El concepto de una cosa como fin natural en sí no es, por tanto,  
un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero puede ser un concepto regulativo para | la facultad de juzgar reflexio-  
295 | nante, para guiar la investigación sobre objetos de esta especie y meditar sobre su fundamento supremo, según una distante analogía con nuestra causalidad de acuerdo a fines en general; ello, por cierto, no para provecho del conocimiento de la naturaleza o de ése su fundamento originario<sup>52</sup>, sino más bien precisamente [para el conocimiento] de la misma facultad racional práctica en nosotros, por analogía con la cual consideramos la causa de aquella conformidad a fin.

Los seres organizados son, pues, los únicos en la naturaleza, que, aun cuando se los considere por sí mismos y sin relación con otras cosas, tienen que ser pensados como posibles sólo en cuanto fines de aquélla, y los primeros en suministrar realidad objetiva al concepto de un *fin* que no es uno práctico, sino un fin de la *naturaleza*, y, por ese medio, a la ciencia natural el fundamento para una teleología, es decir, un modo de juzgar sus objetos con arreglo a un principio particular, que de otro modo no se estaría autorizado a introducir en ella (porque no puede en absoluto inteligirse a priori la posibilidad de una semejante especie de causalidad).

\* A la inversa, por medio de una analogía con los citados fines naturales inmediatos, puede arrojar luz sobre un cierto enlace que, no obstante, se encuentra más en la idea que en la realidad. Es así como, a propósito de la transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se ha empleado a menudo la palabra *organización* de manera muy conveniente para la institución de las magistraturas, etc., e incluso de todo el cuerpo estatal. Pues en semejante todo cada miembro debe ser, por cierto, no solamente medio, sino a la vez fin, y, al colaborar a la posibilidad del todo, debe a su turno ser determinado, en su lugar y su función, por la idea del todo.

Este principio, y a la vez su definición, reza: un *producto organizado de la naturaleza es ¡ aquél en que todo es fin, y, recíprocamente, también medio*. Nada en él es en balde<sup>53</sup>, carente de fin<sup>54</sup>, o imputable a un ciego mecanismo natural. 296

Por cierto, este principio, según aquello que lo ocasiona<sup>55</sup>, ha de derivarse de la experiencia, a saber, de aquella que se hace metódicamente y se llama observación<sup>56</sup>; pero debido a la universalidad y necesidad que él enuncia acerca de una tal conformidad a fin, no puede descansar solamente sobre fundamentos empíricos, sino que debe tener por fundamento algún principio a priori<sup>57</sup>, aun si fuese simplemente regulativo y aquellos fines residiesen únicamente en la idea del que juzga y no, en absoluto, en una causa eficiente. Por eso, al principio antedicho puede llamárselo una *máxima* del enjuiciamiento de la interna conformidad a fin de seres organizados.

Se sabe que los que disectan plantas y animales, a objeto de indagar su estructura y poder comprender las razones de por qué y con qué fin les fueron dadas tales partes, por qué este emplazamiento<sup>58</sup> y enlace de las partes y por qué precisamente esta forma interna, aceptan como ineludiblemente necesaria la máxima de que nada hay en *balde* en tal creatura, y le dan la misma validez que al principio fundamental de la doctrina general de la naturaleza de que *nada* acontece *por azar*<sup>59</sup>. De hecho, no menos pueden decirse de este principio teleológico que del [principio] físico universal, porque, así ¡ como al abandonar este último no quedaría ninguna experiencia en absoluto, también al abandonar el primero no quedaría ningún hilo conductor para la observación de una especie de cosas naturales que ya hemos pensado teleológicamente bajo el concepto de fines naturales. 293

En efecto, este concepto conduce a la razón a un orden de las cosas que es completamente distinto de aquél de un simple mecanismo de la naturaleza, el cual ya no puede satisfacernos aquí. Debe haber una idea en el fundamento de la posibilidad del producto natural. Pero como ésa es una unidad absoluta de la representación, en lugar de lo cual la materia es una multitud<sup>60</sup> de cosas que no puede proporcionar por sí misma ninguna unidad determinada de la composición<sup>61</sup>, tiene que extenderse el fin de la naturaleza a *todo* lo que haya en su producto, si es que esa unidad de la idea debe servir en efecto como fundamento de determinación a priori de una ley natural de la causalidad para una semejante forma del compuesto. Pues una vez que hemos referido un tal efecto *en su conjun-* 297

294 *to*<sup>62</sup> a un fundamento de determinación suprasensible más allá del ciego mecanismo de la naturaleza, tenemos que juzgarlo también completamente de acuerdo l con ese principio; y no hay ninguna razón para admitir que la forma de una cosa semejante dependa todavía en parte del último, pues al mezclar principios heterogéneos no quedaría ninguna regla segura del enjuiciamiento.

298 l Siempre es posible que, por ejemplo, en un cuerpo animal, se conciban algunas partes como concreciones según leyes meramente mecánicas (como pieles, huesos, pelos). Pero la causa que proporciona la materia conveniente para ello, que así la modifica, forma<sup>63</sup> y deposita en sus lugares pertinentes, tiene que ser siempre juzgada teleológicamente, de tal suerte que todo en el [cuerpo] deba considerarse como organizado y que todo también sea, en cierta relación con la cosa misma, a su vez, órgano.

#### § 67. DEL PRINCIPIO DEL ENJUICIAMIENTO TELEOLÓGICO SOBRE LA NATURALEZA<sup>64</sup> EN GENERAL COMO SISTEMA DE FINES

Hemos dicho antes de la conformidad a fin *externa* de las cosas naturales, que ella no da una justificación suficiente para que a la vez se las emplee, a título de fines de la naturaleza, como fundamentos explicativos de su existencia, ni los efectos suyos que son conformes a fin de manera contingente<sup>65</sup> en la idea, a modo de fundamentos de su existencia según el principio de las causas finales. Así, no se puede inmediatamente tener por fines naturales a los ríos, porque l favorezcan la comunicación<sup>66</sup> de los pueblos en las zonas mediterráneas, a las *montañas*, porque contengan las fuentes de éstos y provisión de nieve para conservarlos en las épocas sin lluvia, o igualmente al *declive* de las tierras que transporta esas corrientes y deja que la tierra se l seque; puesto que, si bien esa configuración de la superficie de la tierra era muy necesaria para el surgimiento y conservación de los reinos vegetal y animal, nada tiene, empero, en ella misma acerca de cuya posibilidad se viese uno forzado a admitir una causalidad según fines. Esto mismo vale para las plantas que el hombre utiliza para sus necesidades o su deleite; para los animales, el camello, el buey, el caballo, el perro, etc., que puede emplear, en parte para su alimentación y en parte para su servicio, de tan variados modos, y de los cuales mayoritariamente no puede siquiera prescindir. La relación externa de cosas, acerca de ninguna de las cuales se tiene razón para considerarla por sí misma como fin, sólo puede ser juzgada conforme a fin de manera hipotética.

Juzgar una cosa como fin natural<sup>67</sup> en virtud de su forma interna es algo enteramente distinto a tener la existencia de esta cosa por un fin de la naturaleza. Para esta última afirmación no sólo nos es menester el concepto de un fin posible, sino el conocimiento del fin final (*scopus*) de la naturaleza, que requiere de una referencia de ésta a algo suprasensible, la cual excede<sup>68</sup> con mucho todo nuestro conocimiento teleológico de la naturaleza; ¡ pues el fin de la existencia de la naturaleza misma tiene que ser buscado más allá de la naturaleza. La forma interna de una simple brizna de hierba puede probar con suficiencia para nuestra humana facultad de enjuiciamiento<sup>69</sup> su origen posible meramente según la regla de los fines. Pero si uno se aparta de esto y mira sólo al uso que de ello hacen otros seres naturales, abandonando así la observación de la organización interna y mirando sólo a las relaciones conformes a fin externas — cómo el pasto es necesario para el ganado, cómo éste lo es para el hombre en cuanto medio de su existencia—, y si no se ve por qué es necesario que existan los hombres (lo que, si acaso se tiene en mente a los habitantes de la Nueva Holanda o [a los] fueguinos podría no ser tan fácil de responder), entonces no se llega a ningún fin categórico, sino que toda esta relación conforme a fin reposa sobre una condición que hay que poner cada vez más lejos, y que, en cuanto incondicionada (el existir<sup>70</sup> de una cosa como fin final), reside por completo fuera del modo físico-teleológico de ver el mundo<sup>71</sup>. Pero entonces una cosa semejante tampoco es un fin natural, pues no ha de ser considerada ella (ni todo su género) como producto natural.

296

300

Es, pues, solamente la materia, en la medida que está organizada, la que trae consigo el concepto de ella [misma] como fin natural, porque ésta su forma específica es a la vez producto de la naturaleza. Pero este concepto conduce ahora necesariamente a la idea de la naturaleza íntera como un sistema según la regla de los fines; idea a la que debe entonces ser subordinado según principios de la razón todo mecanismo de la naturaleza (al menos para tentar [de examinar] los fenómenos naturales<sup>72</sup> con esa base). El principio de la razón le compete a ésta<sup>73</sup> como [uno que es] solamente subjetivo, esto es, como máxima: todo en el mundo es bueno ¡ para algo; nada en él es en vano<sup>74</sup>; y por el ejemplo que la naturaleza da en sus productos orgánicos, se está autorizado y hasta llamado a no esperar de ella y de sus leyes nada que no sea en total conforme a fin.

297

301

Se comprende que éste no sea un principio para la facultad de juzgar determinante, sino sólo para la reflexionante, que sea regulativo y no constitutivo, y que de él obtengamos no más que un hilo

298

302

299

303

conductor para considerar según un nuevo orden legal las cosas naturales en referencia a un fundamento de determinación que ya está dado, y ampliar el conocimiento de la naturaleza<sup>75</sup> de acuerdo con otro principio, a saber, el de las causas finales, sin perjuicio del [principio] del mecanismo de su causalidad. Por lo demás, con ello no se zanja en modo alguno [la cuestión de] si algo cualquiera que juzguemos según este principio sea *intencionalmente* un fin de la naturaleza: si los pastos existen para el buey o la oveja, y si éstas y las demás cosas naturales existen para el hombre. Es bueno mirar también desde este lado incluso las cosas que nos son desagradables y en particulares respectos contrarias a l fin. Así, podría decirse, por ejemplo, que los bichos que acosan a los hombres en sus vestimentas, cabellos o camas son, merced a una sabia disposición de la naturaleza, un acicate para la limpieza, que ya por sí es un importante medio de conservación de la salud. O que los mosquitos y otros insectos picadores ¡ que hacen tan fastidiosos los desiertos de América a los salvajes, son otros tantos agujijones para la actividad de estos hombres incipientes, a objeto de que desequen las ciénagas y aclaren los espesos bosques que detienen la corriente del aire, y, por ese medio, como asimismo por el roce del suelo, hagan a la vez más sana su morada. Aun lo que le parece al hombre tan antinatural<sup>77</sup> en su organización interna, brinda, cuando se lo trata de este modo, una visión recreativa<sup>78</sup>, y también instructiva a veces, de un orden teleológico de las cosas, visión a la cual, carentes de tal principio, no nos conduciría la sola observación física. Así como algunos juzgan que la lombriz solitaria le ha sido dada a los hombres o animales de que parasita como sucedáneo de una cierta deficiencia de sus órganos vitales, yo preguntaría si no es acaso posible que los sueños (que nunca faltan al dormir, aunque uno se acuerde de ellos raramente) sean una disposición conforme a fin de la naturaleza, en cuanto que sirven, cuando todas las fuerzas motrices del cuerpo se distienden, a mover interiormente los órganos vitales por medio de la imaginación y de su gran l actividad<sup>79</sup> (que en este estado asciende mayoritariamente hasta el afecto); así como también, al tener el estómago lleno, cuando más necesario es este movimiento, es común que ella juegue en el sueño nocturno con tanta mayor vivacidad; y por consecuencia, sin esta fuerza que nos ¡ mueve íntimamente y sin esta fatigante inquietud por la que reprochamos a los sueños (que, sin embargo, son quizá de hecho medios salutíferos), el dormir, aun en estado saludable, sería tal vez una total extinción de la vida.

También la belleza de la naturaleza, es decir, su concordancia con el libre juego de nuestras facultades de conocimiento en la

aprehensión y enjuiciamiento de su aparecer<sup>80</sup>, puede ser considerada de este modo como conformidad a fin objetiva de la naturaleza en su totalidad, en cuanto sistema del cual el hombre es un miembro; ello, una vez que el enjuiciamiento teleológico de la naturaleza por los fines naturales que nos presentan los seres organizados, nos ha autorizado a [concebir] la idea de un gran sistema de fines de la naturaleza. Podemos considerar como un favor(\*) que la naturaleza nos ha concedido<sup>81</sup> el l de repartir belleza y atractivos tan ricamente por sobre lo útil, y amarla por ello, como asimismo mirarla con respeto en virtud de su inmensidad<sup>82</sup>, ¡ y sentirnos nosotros mismos ennoblecidos en esta contemplación, precisamente como si la naturaleza, en toda propiedad, hubiese desplegado y adornado con este propósito su espléndido escenario.

300

304

No queremos decir en este párrafo sino esto: una vez que hemos descubierto en la naturaleza una potencia<sup>83</sup> para suscitar productos que sólo podemos pensar con arreglo al concepto de las causas finales, vamos más allá, y también a aquéllos (o a su relación, si bien conforme a fin), que precisamente no hacen necesario buscar por sobre el mecanismo de las causas ciegamente eficientes otro principio para su posibilidad, nos es lícito juzgarlos, sin embargo, como pertenecientes a un sistema de fines; porque ya la primera idea, en lo que atañe a su fundamento, nos lleva por sobre el mundo sensible, dado que la unidad del principio suprasensible no sólo debe ser considerada, entonces, válida para ciertas especies de seres naturales, sino del mismo modo para el todo de la naturaleza como sistema.

#### I § 68. DEL PRINCIPIO DE LA TELEOLOGÍA COMO PRINCIPIO INTERNO DE LA CIENCIA DE LA NATURALEZA

301

Los principios de una ciencia le son ya internos, y se los denomina domésticos<sup>84</sup> (*principia domestica*), ya se fundan sobre conceptos que sólo pueden tener lugar fuera de ella, y son principios *forá-*

\* Se dijo en la parte estética que *nosotros miráramos la bella naturaleza con favor*<sup>1</sup>, dado que tenemos una complacencia totalmente libre (desinteresada) en su forma. Pues en este mero juicio de gusto no se tiene para nada en cuenta con qué fin existen estas bellezas naturales: si para despertar en nosotros un placer, l o bien sin referencia alguna a nosotros como fines. En cambio, en un juicio teleológico prestamos también atención a esta referencia, y entonces podemos *considerar como un favor de la naturaleza* el que, por la exhibición<sup>2</sup> de tantas formas bellas, haya querido ella ser favorable a la cultura.

300

*neos*<sup>85</sup> (*peregrina*). Las ciencias ¡ que contienen estos últimos ponen lemas<sup>86</sup> (*lemmata*) en el fundamento de sus doctrinas, esto es, toman a préstamo de otra ciencia algún concepto, y con él un fundamento de ordenación.

Cada ciencia es por sí misma un sistema; y no basta en ella construir según principios y así proceder técnicamente, sino que también hay que trabajar con ella arquitectónicamente, cual un edificio que existe independientemente, y no tratarla como un anexo y una parte de otro edificio, sino como un todo por sí mismo, aunque después pueda establecerse un paso desde éste a aquél o viceversa.

Así, cuando se introduce el concepto de Dios en la ciencia de la naturaleza y en su contexto a objeto de tornar explicable la conformidad a fin en la naturaleza, y desde aquí se emplea, a su vez, esta conformidad a fin para demostrar que existe Dios, no por ello hay una consistencia ¡ interna en alguna de ambas ciencias, y un engañoso dialo<sup>87</sup> vuelve a cada una insegura al dejar ellas que sus fronteras se confundan.

La expresión: fin de la naturaleza previene ya con suficiencia esta confusión, como para no mezclar la ciencia de la naturaleza y la ocasión que ella brinda para el enjuiciamiento teleológico de sus objetos, con la teoría de Dios<sup>88</sup> y, por tanto, con una deducción *teológica*; y no se ha de mirar como ¡ algo insignificante el que se confunda esa expresión con la de fin divino en el ordenamiento de la naturaleza<sup>89</sup>, o que a ésta se la haga pasar por más idónea y más conformada a un alma piadosa, [so pretexto de] que finalmente habría que llegar a deducir, de todos modos, esas formas conformes a fin en la naturaleza de un sabio autor<sup>90</sup> del mundo; sino limitarse cuidadosa y modestamente a la expresión que dice exactamente tanto como sabemos, o sea, la de fin de la naturaleza. Pero ya antes de que nos preguntemos por la causa de la naturaleza, encontramos en ésta y en el curso<sup>91</sup> de su generación productos semejantes, que son generados en ella según leyes conocidas de la experiencia, de acuerdo a las cuales tiene que juzgar sus objetos la ciencia de la naturaleza y, por lo tanto, buscar en aquélla la causalidad de éstos según la regla de los fines. De ahí que ella no deba saltar por encima de sus límites para introducir en sí misma, como principio doméstico, aquello a cuyo concepto ninguna experiencia puede ¡ ser adecuada<sup>92</sup> y que recién se está autorizado a aventurar después de haber completado la ciencia de la naturaleza.

Propiedades naturales<sup>93</sup> que se pueden demostrar a priori y, por tanto, comprender en su posibilidad a partir de principios universales sin concurso alguno de la experiencia, aunque conllevan una conformidad a fin técnica, no pueden, empero, puesto que son ab-

solamente necesarias, ser contadas de ningún modo dentro de la teleología de la naturaleza, como método perteneciente a la física para resolver sus preguntas. Las analogías aritméticas, geométricas, como asimismo las leyes mecánicas, por más extraña y admirable que en ella pueda aparecérsenos la unificación de reglas distintas y en apariencia independientes unas de otras en un principio, no por ello envuelven pretensión alguna de ser principios teleológicos de explicación en la física; y, aunque merezcan ser tomadas en consideración en la teoría general de la conformidad a fin de las cosas de la naturaleza en conjunto<sup>94</sup>, tendrían cabida en otra parte, a saber, en la metafísica, y no constituirían un principio interno de la ciencia de la naturaleza; bien que [en el caso] de las leyes empíricas de los fines naturales en seres organizados, no sólo está permitido, sino que es incluso inevitable emplear el *modo de enjuiciamiento*<sup>95</sup> teleológico como principio de la doctrina de la naturaleza con respecto a una clase peculiar de sus objetos.

Para que la física se mantenga exactamente en sus límites, hace ella abstracción, completamente, de la pregunta de si los fines naturales son *intencionales* o *no intencionales*, pues ello sería inmiscuirse en un negocio ajeno (a saber, el de la metafísica). Basta con que haya objetos única y exclusivamente *explicables* según leyes naturales que no podamos pensar sino bajo la idea de los fines como principio, y *conocibles* meramente de este modo, ¡ con arreglo a su forma interna, y aun sólo internamente [conocibles]. Para no hacerse sospechoso, pues, ni de la menor pretensión de mezclar en nuestros fundamentos de conocimiento algo que no pertenece en modo alguno a la física, o sea, una causa sobrenatural, en la teleología desde luego se habla de la naturaleza como si la conformidad a fin fuese en ella intencional, pero al mismo tiempo de manera que se atribuya a la naturaleza, es decir, a la materia, esta intención; y a través de esto se quiere indicar (puesto que no puede tener lugar ningún malentendido sobre esto, en cuanto que de suyo no se atribuye intención alguna, en la acepción propia de la palabra, a un material inerte), que esta palabra sólo designa aquí un principio de la facultad de juzgar reflexionante, no de la determinante, y que por tanto no debe introducir ningún fundamento especial de la causalidad, sino que solamente añade al uso de la razón un modo distinto de indagación de aquel que sigue las leyes mecánicas, para suplir la insuficiencia de éste último, incluso en la búsqueda empírica de todas las leyes particulares de la naturaleza. De ahí que en la teleología, en la medida que se la refiera a la física, se hable con todo derecho de la sabiduría, la economía, la providencia, la beneficencia de la naturaleza, sin que por ello se la convierta en un ser

307

304

308

305

inteligente (ya que esto sería absurdo); pero también sin atreverse a poner sobre ella otro ser inteligente como artífice<sup>96</sup>, pues ¡ sería desmedido(\*); sino que por ese medio sólo ha de designarse un modo de causalidad de la naturaleza por analogía con la nuestra en el uso técnico de la razón, a objeto de tener ante la vista la regla según la cual deben ser indagados ciertos productos de la naturaleza.

Pero ¿por qué la teleología no constituye habitualmente una parte propia de la ciencia teórica de la naturaleza, sino que se la relaciona a la teología como propedéutica o tránsito? Ocurre esto para mantener el estudio de la naturaleza en su mecanismo firmemente sujeto a lo que podamos someter a nuestra observación l o a experimentos de modo tal que pudiésemos producirlo nosotros mismos igual que la naturaleza, o por lo menos a semejanza de las leyes<sup>97</sup>; pues sólo puede comprenderse cabalmente<sup>98</sup> cuanto puede hacerse y llevarse a cabo por uno mismo según conceptos. Pero la organización como fin interno de la naturaleza excede infinitamente toda ¡ potencia de una presentación parecida por medio del arte: y en lo que atañe a las disposiciones externas de la naturaleza<sup>99</sup> que son tenidas por conformes a fin (por ejemplo, vientos, lluvias, etc.), la física considera ciertamente su mecanismo, pero no puede en modo alguno presentar su referencia a fines, en la medida que ésta debe ser una condición que pertenezca necesariamente a la causa, porque esta necesidad de vinculación concierne enteramente al enlace de nuestros conceptos y no a la índole de las cosas.

\*La palabra alemana *vermessen*<sup>3</sup> (*desmedido*) es un buen vocablo pleno de sentido. Un juicio en el cual se omite calcular la medida de las propias fuerzas (del entendimiento) puede sonar a veces muy humilde, y tener no obstante grandes pretensiones, y ser muy desmedido. De esta laya son la mayoría de aquéllos a través de cuales se pretende exaltar la sabiduría divina al suponerle en las obras de la creación y la conservación intenciones que en verdad deben hacer honor a la propia sabiduría del sutil razonador.

!! SEGUNDA SECCION  
DIALECTICA DE LA FACULTAD  
DE JUZGAR TELEOLOGICA

---

311 - 307

§ 69. ¿QUÉ ES UNA ANTINOMIA DE LA FACULTAD DE JUZGAR?

La facultad de juzgar *determinante* no tiene por sí principios que funden *conceptos de objetos*. No es ella autonomía<sup>1</sup>, puesto que *subsume* únicamente bajo leyes dadas, o conceptos, en cuanto principios. Por esto mismo tampoco está expuesta al peligro de una antinomia propia<sup>2</sup> y a un conflicto de sus principios. Así, la facultad de juzgar trascendental, que contenía las condiciones para subsumir bajo categorías, no era por sí misma *nomotética*<sup>3</sup>, sino que sólo enunciaba las condiciones de la intuición sensible bajo las cuales puede dársele realidad (aplicación) a un concepto dado, en cuanto ley del entendimiento, acerca de lo cual ella no podía jamás hallarse en discrepancia<sup>4</sup> consigo misma (al menos según los principios).

!! En cambio, la facultad de juzgar *reflexionante* debe subsumir bajo una ley que aún no está dada y que, por tanto, sólo es de hecho un principio de reflexión sobre objetos respecto de los cuales carecemos objetivamente por completo de una ley o de un concepto del objeto que bastase como principio para los casos que se presenten. Ahora bien: dado que no se va a permitir ningún uso de las facultades de conocimiento sin principios, en tales casos la facultad de juzgar reflexionante tiene que servir de principio para sí misma; y éste, puesto que no es objetivo y no puede poner por base un principio de conocimiento del objeto que sea suficiente para este propósito<sup>5</sup>, debe servir de principio meramente subjetivo para el uso conforme a fin de las facultades de conocimiento, a saber, para reflexionar sobre una cierta especie de objetos<sup>6</sup>. Así, con respecto a tales casos, la facultad de juzgar reflexionante tiene sus máximas, y aun necesarias, para el conocimiento de las leyes de la naturaleza en la experiencia, a fin de arribar por medio de ellas a conceptos, aun si éstos hayan de ser conceptos de la razón, toda vez que los requiera absolutamente para [el] mero [propósito] de tomar conocimiento<sup>7</sup> de la naturaleza según sus leyes empíricas. —Ahora bien: entre estas máximas necesarias de la facultad de juzgar re-

312 - 308

flexionante puede tener lugar un conflicto y, por tanto, una antinomia; sobre esto se funda una dialéctica que puede ser denominada, cuando cada una de dos máximas en conflicto tiene su fundamento en la naturaleza de las facultades de conocimiento, una dialéctica | l natural y una ilusión<sup>8</sup> inevitable, que tiene que ser puesta al desnudo y resuelta en la crítica para que no engañe.

#### § 70. REPRESENTACIÓN DE ESTA ANTINOMIA

En la medida que la razón tenga que habérselas con la naturaleza como conjunto de los objetos de los sentidos externos, puede fundarse sobre leyes que, en parte, prescribe a priori el mismo entendimiento a la naturaleza, y en parte puede extender indefinidamente por medio de las determinaciones empíricas que se presentan en la experiencia. Para la aplicación de la primera especie de leyes, o sea, de las *universales* de la naturaleza material en general, la facultad de juzgar no ha menester de ningún principio especial de la reflexión, puesto que allí es determinante, porque le está dado un principio objetivo por el entendimiento. Pero en lo que atañe a las leyes particulares de las que sólo nos enteramos<sup>9</sup> a través de la experiencia, puede haber entre ellas tan grande multiplicidad y heterogeneidad, que la facultad de juzgar tiene que servir de principio para sí misma, a fin de hurgar y atisbar<sup>10</sup>, siquiera, en los fenómenos de la naturaleza en busca de una ley, toda vez que requiere de una tal como hilo conductor si tan sólo ha de tener esperanza de un conocimiento coherente de la experiencia con arreglo a una exhaustiva legalidad<sup>11</sup> de la naturaleza, [es decir, si ha de esperar] la unidad de ésta según leyes empíricas. A propósito de esta unidad contingente de | l las leyes particulares puede empero ocurrir que la facultad de juzgar arranque en su reflexión de dos máximas, una de las cuales le proporcione a priori el mero entendimiento, mientras que la otra sea ocasionada por experiencias particulares, que ponen en juego la razón para instituir el enjuiciamiento de la naturaleza corpórea y de sus leyes según un principio particular. Y entonces se halla que estas dos clases de máximas diferentes parecen no poder coexistir bien: una al lado de la otra<sup>12</sup>, y que, por tanto, se delata una dialéctica que vuelve errática<sup>13</sup> a la facultad de juzgar en el principio de su reflexión.

*La primera máxima* de ésta<sup>14</sup> es la *tesis*: toda generación de cosas materiales y de sus formas tiene que ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas.

*La segunda máxima* es la *antítesis*: algunos productos de la na-

turalidad material no pueden ser juzgados como posibles según leyes meramente mecánicas (su enjuiciamiento requiere una ley de causalidad enteramente distinta, a saber, la de las causas finales).

Si ahora se transformase estos principios regulativos para la indagación en constitutivos de la posibilidad de los objetos mismos, rezarían, entonces, así:

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

! ! *Antítesis:* alguna generación de aquéllas no es posible según leyes meramente mecánicas.

En esta última calidad, como principios objetivos para la facultad de juzgar determinante, se contradirían mutuamente y, por tanto, una de ambas proposiciones sería necesariamente falsa; pero entonces sería esto, ciertamente, una antinomia, aunque no de la facultad de juzgar, sino un conflicto en la legislación de la razón. No obstante, la razón no puede demostrar ni uno ni otro de estos principios, porque de la posibilidad de las cosas según leyes meramente empíricas de la naturaleza no podemos tener ningún principio a priori determinante.

Por el contrario, en lo que atañe a la máxima primeramente expuesta de una facultad de juzgar reflexionante, ella no contiene de hecho ninguna contradicción. En efecto, cuando digo que debo *juzgar* todos los acontecimientos en la naturaleza material [y] por consiguiente también todas las formas, como productos suyos, en cuanto a su posibilidad según leyes meramente mecánicas, no digo con ello que *son posibles únicamente con arreglo a éstas* (con exclusión de toda otra especie de causalidad), sino que ello sólo quiere señalar que en cada caso *debo reflexionar* sobre aquéllos *según el principio* del mero mecanismo de la naturaleza, y, por tanto, investigar con auxilio de éste tan lejos como yo pueda, porque si no lo pongo en el fundamento de la investigación de la naturaleza, no puede haber en sentido propio ningún conocimiento de la naturaleza. Y esto no impide a la segunda máxima, al presentarse la oportunidad, a saber, a propósito de<sup>15</sup> algunas formas de la naturaleza (y con ocasión de ellas, incluso de toda la naturaleza), rastrear un principio<sup>16</sup> y reflexionar sobre ellas, un principio que es enteramente distinto de la explicación según el mecanismo de la naturaleza, a saber, el principio de las causas finales. Pues la reflexión según la primera máxima no es suprimida por ese medio, más bien se manda<sup>17</sup> proseguirla hasta donde sea posible; tampoco se dice a través suyo que esas formas no fuesen posibles según el mecanismo de la naturaleza. Sólo se sostiene que *la razón humana*, al seguir [esa máxima] y de ese modo, jamás podrá descubrir el menor

fundamento de aquello que constituye lo específico de un fin natural, aunque sí otros conocimientos de leyes naturales; en cuya ocasión se deja sin resolver si en el mismo fundamento interno de la naturaleza, desconocido para nosotros, no podrían el enlace físico-mecánico y el enlace final [que se presentan] en<sup>18</sup> las mismas cosas estar conectados<sup>19</sup> en un solo principio; sólo que nuestra razón no está en condiciones de unificarlos en un tal, y entonces la facultad de juzgar, en cuanto *reflexionante* (a partir de un principio subjetivo), y no como facultad de juzgar determinante (siguiendo un principio objetivo de la posibilidad de las cosas en sí) está obligada a pensar, para ciertas formas en la naturaleza, otro principio que el del mecanismo natural como fundamento de su posibilidad.

317 - 313

### || § 71. PREPARACIÓN PARA LA RESOLUCIÓN DE LA ANTINOMIA SUSODICHA

De ningún modo podemos probar la imposibilidad de la generación de los productos naturales organizados por el simple mecanismo de la naturaleza, porque no comprendemos, según su primer fundamento interno, la infinita diversidad de las leyes particulares de la naturaleza, que para nosotros son contingentes, dado que sólo son<sup>20</sup> conocidas empíricamente, y, así, no podemos alcanzar en absoluto el principio interno exhaustivamente suficiente de la posibilidad de una naturaleza (el cual reside en lo suprasensible) la cuestión de si el poder productivo<sup>21</sup> de la naturaleza no basta acaso para aquello que juzgamos como formado o enlazado según la idea de los fines, igualmente bien que para aquello respecto de lo cual creemos necesitar simplemente una entidad maquina de la naturaleza<sup>22</sup>; y si de hecho hay en el fundamento de las cosas como fines naturales en sentido propio (como necesariamente tenemos que juzgarlas) una especie completamente distinta de causalidad originaria que no puede estar contenida en la naturaleza material o en su substrato inteligible, a saber, un entendimiento arquitectónico; [son cuestiones] sobre [las cuales] no puede dar absolutamente ninguna noticia nuestra razón, muy estrechamente limitada en vista del concepto de causalidad cuando éste debe ser especificado a priori.— Pero de igual modo es indudablemente cierto que, con respecto a nuestra facultad de || conocimiento, el mero mecanismo de la naturaleza tampoco puede entregar ningún fundamento explicativo para la generación de seres organizados. *Para la facultad de juzgar reflexionante* éste es, entonces, un principio completamente correcto: que para el enlace tan manifiesto de las cosas según causas finales tiene que pensarse una causalidad distinta al mecanismo, a

318 - 314

saber, una causa del mundo<sup>23</sup> que actúa según fines (inteligente), por precipitado e indemostrable<sup>24</sup> que este [principio] sea *para la facultad de juzgar determinante*. En el primer caso él es simple máxima de la facultad de juzgar, y allí el concepto de esa causalidad es una simple idea a la cual no se trata de conceder realidad de ningún modo, sino que se la emplea solamente como hilo conductor de la reflexión, que en esta ocasión permanece siempre abierta a todos los fundamentos explicativos mecánicos, sin perderse fuera del mundo de los sentidos; en el segundo caso, el principio sería un principio objetivo que la razón prescribiría y al cual tendría que someterse la facultad de juzgar determinándose a sí misma<sup>25</sup>, con lo cual, sin embargo, se pierde ella más allá del mundo sensible hacia lo trascendente, y es inducida tal vez al error.

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

319 - 315

#### § 72. DE LOS DIVERSOS SISTEMAS SOBRE LA CONFORMIDAD A FIN DE LA NATURALEZA

Nadie ha puesto en duda todavía la corrección del principio: que sobre ciertas cosas de la naturaleza (seres organizados) y su posibilidad tenga que juzgarse según el concepto de causas finales, aun cuando solamente se demande un *hilo conductor* para tomar conocimiento de su índole por medio de la observación, sin osar elevarse a la investigación de su primer origen. La pregunta, pues, sólo puede ser si este principio tiene validez meramente subjetiva, es decir, si es simplemente máxima de nuestra facultad de juzgar o un principio objetivo de la naturaleza, de acuerdo al cual le conviniese a ésta, además de su mecanismo (según meras leyes del movimiento), todavía otra especie de causalidad, o sea, la de las causas finales, bajo las cuales estarían aquéllas (las de las fuerzas motrices) sólo como causas intermedias<sup>26</sup>.

Pues bien: podría dejarse esta pregunta, o tarea de la especulación, completamente sin decidir y sin resolver; porque, si nos contentamos con la especulación dentro de los límites del mero conocimiento de la naturaleza, ¡ tenemos lo suficiente en esas máximas

320 - 316

para estudiar la naturaleza y hurgar sus más recónditos secretos hasta donde alcancen las fuerzas humanas. Es, por tanto, un cierto presentimiento<sup>27</sup> de nuestra razón, o, por así decir, una señal que la naturaleza nos hace, el que en virtud de ese concepto de causas finales podríamos sobrepasar la naturaleza y atarla<sup>28</sup> a ella misma al punto más alto en la serie de las causas, si abandonásemos la indagación de la naturaleza (aunque no hayamos llegado lejos en ella), o la postergásemos, al menos, por un tiempo y tratásemos antes de enterarnos adónde conduce aquel [concepto] foráneo en la ciencia de la naturaleza, esto es, el concepto de los fines naturales.

Mas aquí esa máxima indisputada tendría ciertamente que convertirse en el problema [siguiente], que abre un vasto campo a controversias: acaso la vinculación de fines en la naturaleza *prueba*, para ésta, una particular especie de causalidad, o si aquélla, considerada en sí y según principios objetivos, no es más bien una misma [cosa] con el mecanismo de la naturaleza, o bien reposa sobre uno y el mismo fundamento; pero como éste a menudo está muy hondamente oculto en algunos productos naturales, ensayamos nosotros un principio subjetivo, a saber, el del arte, o sea, de la causalidad según ideas, para poner ésta, por analogía, en el fundamento de la naturaleza; recurso éste que nos da resultado en muchos casos, que en algunos, sin duda, parece fallar, pero que en ninguno autoriza a introducir en la ciencia de la naturaleza un modo de eficacia especial, diferente de la causalidad según leyes meramente mecánicas de la naturaleza misma. Mientras que al procedimiento (la causalidad) de la naturaleza que hallamos en sus productos lo denominamos técnica, debido a su aire de finalidad<sup>29</sup>, a ésta la dividiremos en *intencional* (*technica intentionalis*) e *inintencional* (*technica naturalis*). Significará la primera que la facultad productiva de la naturaleza según causas finales debe ser tenida por una especie particular de causalidad; la segunda, que ella es en el fondo enteramente idéntica al mecanismo de la naturaleza, y que su casual coincidencia<sup>30</sup> con nuestros conceptos del arte y sus reglas, como condición meramente subjetiva para juzgarla, es interpretada falsamente como una especie particular de generación natural.

Si hablamos ahora de sistemas de explicación de la naturaleza en vista de las causas finales, tiene sin duda que hacerse la observación de que en su conjunto están dogmáticamente en conflicto<sup>31</sup> unos con otros, es decir, en conflicto sobre los principios objetivos de la posibilidad de las cosas, sea por causas que operan intencionalmente o de manera puramente inintencional, mas no acaso sobre la máxima subjetiva para juzgar meramente sobre la causa de

317

321

tales productos conformes a fin: en cuyo último caso bien podrían ser conciliados aún principios *dispares*<sup>32</sup>, mientras que en el primero se suprimen<sup>33</sup> ¡ ¡ mutuamente [principios] *contradictoria-mente opuestos* y no pueden coexistir uno al lado del otro.

Los sistemas relativos a la técnica de la naturaleza, es decir, de su fuerza productiva según la regla de los fines, son de dos clases: el *idealismo* o el *realismo* de los fines naturales. El primero es la afirmación de que toda conformidad a fin de la naturaleza es *inintencional*, el segundo, que alguna (en seres organizados) es *intencional*; de donde podría extraerse, entonces, la consecuencia, fundada como hipótesis, de que la técnica de la naturaleza es también intencional, o sea, fin, en lo que atañe a todos sus otros productos en relación con el todo de la naturaleza.

1) Ahora bien: el *idealismo* de la conformidad a fin (entendiendo aquí siempre la objetiva) es ya el de la *casualidad*<sup>34</sup>, ya de la *fatalidad* de la determinación de la naturaleza en la forma conforme a fin de sus productos. El primer principio atañe a la relación de la materia con el fundamento físico de su forma, o sea, las leyes del movimiento; el segundo, a la relación de la materia con el fundamento *hiperfísico* suyo y de toda la naturaleza. El sistema de *casualidad*, que es atribuido a Epicuro o a Demócrito, es, tomado al pie de la letra, tan manifiestamente absurdo, que no cabe que nos detengamos en él; por el contrario, el sistema de la fatalidad (del cual se hace autor a Spinoza, si bien en toda apariencia es mucho más antiguo), que invoca algo ¡ ¡ suprasensible hasta donde no llega, pues, nuestra inteligencia<sup>35</sup>, no es tan fácil de refutar, porque su concepto del ser originario sencillamente no puede ser entendido. Pero hasta aquí queda claro que el enlace de fines en el mundo debe ser asumido en este [sistema] como *inintencional* (porque aquél es derivado de un ser originario, mas no de su entendimiento, ni por ende de una intención suya, sino de la necesidad de su naturaleza y de la unidad del mundo que de ahí procede), y, por tanto, que el fatalismo de la conformidad a fin es a un tiempo un *idealismo* de ésta.

2) El *realismo* de la conformidad a fin de la naturaleza es también ya físico, ya hiperfísico. El *primero* funda los fines [dables] en la naturaleza en el *analogon* de una facultad que actúa según intención, en la *vida de la materia* ([vida que hay] en ella, o [que proviene] de un principio interno que la vivifica, un alma del mundo), y se llama *hilozoísmo*. El *segundo* los deriva del fundamento originario del universo como un ser inteligente (originariamente viviente) que produce con intención, y es el *teísmo*(\*).

\*Se ve a partir de eso que en la mayoría de las cosas especulativas de la razón pura,

¿Qué quieren todos estos sistemas? Quieren explicar nuestros juicios teleológicos sobre la naturaleza, y se ponen a la obra de tal suerte que una parte deniega la verdad de estos juicios y los dilucida, por tanto, como un idealismo de la naturaleza (representada como arte) y la otra parte los reconoce como verdaderos, y promete exponer la posibilidad de una naturaleza según la idea de las causas finales.

1) Los sistemas que contienen<sup>36</sup> por el idealismo de las causas finales en la naturaleza ciertamente admiten, por una parte, en el principio de ésta, una causalidad según leyes del movimiento (por las cuales existen en conformidad a fin las cosas naturales), mas le niegan la *intencionalidad*, es decir, que esté determinada intencionalmente con vistas a ésta su producción conforme a fin o, en otras palabras, que un fin sea la causa. Este es el modo de explicación de Epicuro, según el cual se niega completamente la diferencia entre una técnica de la naturaleza y el mero mecanismo y se admite el ciego azar como principio de explicación, no solamente para la concordancia de los || productos generados con nuestros conceptos del fin, y por consiguiente para la técnica, sino incluso para la determinación de las causas de esta generación según leyes del movimiento, y con ello para su mecánica; así, pues, no se explica nada, ni siquiera la ilusión en nuestro juicio teleológico, con lo cual del pretendido idealismo en éste<sup>37</sup> no se da cuenta de ningún modo.

325 - 321

Por otra parte, *Spinoza* quiere eximirnos de toda encuesta por el fundamento de la posibilidad de los fines de la naturaleza y restarle a esta idea toda realidad, al admitirlos, no como productos, en absoluto, sino como accidentes inherentes a un ser originario, y atribuirle a este ser, como substrato de aquellas cosas naturales, no causalidad en vista de ellas, sino simplemente subsistencia<sup>38</sup>, y (debido a su incondicionada necesidad junto con la de todas las cosas naturales, como accidentes, que le son inherentes) asegurar-

en lo que toca a las afirmaciones dogmáticas, las escuelas filosóficas han tentado por lo común todas las soluciones que son posibles acerca de una cierta cuestión. Así, sobre la conformidad a fin de la naturaleza se ha intentado recurrir, sea a la *materia sin vida* o bien a un *Dios sin vida*, sea a una *materia viva* o bien a un *Dios viviente*. || A nosotros no nos resta más que apartarnos, si fuese menester, de todas estas *afirmaciones* objetivas, y ponderar críticamente nuestro juicio, solamente en relación con nuestras facultades del conocimiento, para suministrarle a su principio la validez de una máxima, si no dogmáticamente, sí lo suficiente para el seguro empleo de la razón.

324 - 320

les a las formas naturales, por cierto, la unidad del fundamento que es requerible para toda conformidad a fin, al tiempo que les arrebatada en cambio su contingencia, sin la cual no puede ser pensada ninguna *unidad de fines*<sup>39</sup>, y, con ella, quita todo lo *intencional*, así como [resta] todo entendimiento al fundamento originario de las cosas naturales.

Pero el spinozismo no cumple lo que quiere. Quiere ofrecer un principio de explicación de la vinculación de las cosas naturales en términos de finalidad<sup>40</sup> (vinculación que no niega) y menciona solamente la unidad del sujeto al que todos ellos son inherentes. Mas si también se le concede este modo de existir para los seres del mundo, no por ello esa unidad ontológica es al punto *unidad de fines*, y no hace a ésta en modo alguno concebible. Esta última es, en efecto, una especie enteramente singular de unidad, que no resulta de la vinculación de las cosas (seres del mundo) en un sujeto (el ente originario), sino que conlleva absolutamente la referencia a una *causa* que tiene entendimiento, y aun si se unificara todas estas cosas en un sujeto simple, jamás presentaría, empero, una referencia a fines; a menos que éstas sean pensadas primeramente [como] *efectos* internos de la substancia cual de una *causa*, y en segundo lugar, de la misma substancia como causa *por medio de su entendimiento*. Sin estas condiciones formales toda unidad es mera necesidad natural; y si a pesar de ello es atribuida a cosas que nos representamos como externas unas a otras, [es] necesidad ciega. Pero si a eso que la Escuela<sup>41</sup> denomina la perfección trascendental de las cosas (en referencia a su esencia propia), según la cual todas las cosas tienen en sí todo lo que es requerible para ser tal cosa y no otra, se lo quiere llamar conformidad a fin de la naturaleza, ello es un pueril juego de palabras en vez de conceptos. Pues si todas las cosas tuviesen que ser pensadas como fines, y, en consecuencia, fuese lo mismo ser una cosa y ser un fin, nada habría en el fondo que mereciese ser representado especialmente como fin.

¡ Bien se ve desde aquí que Spinoza, al reducir todos nuestros conceptos de lo conforme a fin en la naturaleza a la conciencia de nosotros mismos en un ser que todo lo abarca<sup>42</sup> (y sin embargo, simple, a la vez), y al buscar esa forma meramente en la unidad de la naturaleza, debía tener la intención de sostener, no el realismo, sino sólo el idealismo de la conformidad a fin de ella, pero no podía llevar a efecto esta intención, porque la simple representación de la unidad del substrato no puede siquiera provocar<sup>43</sup> la idea de una conformidad a fin, aun si sólo fuese inintencional.

2) Aquellos que no sólo afirman el *realismo* de los fines naturales, sino que también presumen de explicarlo, creen poder inteligir,

al menos en su posibilidad, una especie particular de causalidad, a saber, de causas intencionalmente eficientes; de otro modo no acometerían el intento de explicar aquellos [fines]. Pues para autorizar aun la más aventurada hipótesis tiene que ser *cierta* por lo menos la *posibilidad* de aquello que se admite como fundamento, y es preciso poder asegurar a su concepto su realidad objetiva.

Pero la posibilidad de una materia viviente (cuyo concepto contiene una contradicción, porque la ausencia de vida, *inertia*, constituye el carácter esencial de aquélla) ni siquiera puede pensarse; la de una materia animada y de la naturaleza entera como animal puede ser empleada precariamente (en beneficio de una hipótesis de la conformidad a fin de la naturaleza a grandes rasgos<sup>44</sup>), sólo en la medida que ella, en la experiencia, se nos manifiesta en pequeño en la organización de aquélla, pero de ningún modo puede ser inteligida a priori en su posibilidad. Tiene, pues, que incurrirse en un círculo en la explicación, cuando se quiere derivar la conformidad a fin de la naturaleza en los seres organizados a partir de la vida de la materia, y no se conoce esta vida, a su vez, sino en los seres organizados, y, por tanto, no se es capaz de formar ningún concepto de la posibilidad de aquélla sin la experiencia de éstos. El hilozofismo no cumple, pues, lo que promete.

Por último el *teísmo* tampoco puede fundamentar dogmáticamente la posibilidad de los fines naturales como clave de la teleología, aunque tiene sobre todos los [otros] principios explicativos de esos fines la ventaja de que, mediante el entendimiento que atribuye al ser originario, es el que mejor arrebató la conformidad a fin de la naturaleza al idealismo e introduce una causalidad intencional para la generación de ésta.

Mas en tal caso tendría primeramente que estar probada, de manera que bastara a la facultad de juzgar determinante, la imposibilidad de la unidad de fines en la materia por medio del mero mecanismo de ésta, para estar autorizados a poner su fundamento de modo determinado más allá de la naturaleza. Pero más no podemos sacar en limpio que el no tener en modo alguno que buscar en la materia un principio de relaciones determinadas de fines de acuerdo con la índole y los límites de nuestras facultades de conocimiento (en cuanto que no inteligimos el primer fundamento interno mismo de este mecanismo), sino que no nos queda otro modo de enjuiciamiento de la generación de sus productos como fines naturales, más que aquél por medio de un entendimiento supremo como causa del mundo. Pero éste es sólo un fundamento para la facultad de juzgar reflexionante, no para la determinante, y no puede autorizar en absoluto ninguna afirmación objetiva.

§ 74. LA CAUSA DE LA IMPOSIBILIDAD DE TRATAR DOGMÁTICAMENTE  
EL CONCEPTO DE UNA TÉCNICA DE LA NATURALEZA  
ES LA INEXPLICABILIDAD DE UN FIN NATURAL

Procedemos dogmáticamente con un concepto (aun si fuese empíricamente condicionado) cuando lo consideramos contenido bajo otro concepto, que constituye un principio de la razón, y lo determinamos en conformidad con éste. En cambio, procedemos con él sólo críticamente cuando lo consideramos únicamente en referencia a nuestra facultad de conocimiento y, por tanto, a las condiciones subjetivas [requeridas] para pensarlo, sin tratar de decidir algo sobre su objeto. El procedimiento dogmático con un concepto es, pues, aquel que es legal para la facultad de juzgar determinante; el crítico, aquel que meramente lo es para la reflexionante.

¡ Ahora bien: el concepto de una cosa como fin natural es un concepto que subsume la naturaleza bajo una causalidad que sólo es pensable mediante razón, para juzgar, de acuerdo con ese principio, sobre aquello que del objeto está dado en la experiencia. Pero a fin de emplearlo dogmáticamente para la facultad de juzgar determinante, tendríamos que estar previamente seguros de la realidad objetiva de este concepto, porque de otro modo no podríamos subsumir bajo él ninguna cosa natural. Mas el concepto de una cosa como fin natural es, por cierto, uno empíricamente condicionado, es decir, posible sólo bajo ciertas condiciones dadas en la experiencia, y que sin embargo no puede ser abstraído de ésta, sino un concepto posible solamente según un principio racional en el enjuiciamiento del objeto. No puede, pues, como tal principio, ser inteligido en su realidad objetiva (es decir, que sea posible un objeto en conformidad con él) ni fundamentado dogmáticamente; y no sabemos si acaso no es simplemente un [concepto] ratiocinante y objetivamente vacío (*conceptus ratiocinans*) o un concepto de razón, fundante de conocimiento y refrendado por la razón (*conceptus ratiocinatus*). Así, no se lo puede tratar dogmáticamente para la facultad de juzgar determinante: esto es, no sólo no se puede decidir si cosas de la naturaleza, consideradas como fines naturales, requieren o no para su generación una causalidad de especie completamente particular (la que es según intenciones), sino que ni siquiera puede preguntarse por qué el concepto de un fin natural no es en absoluto demostrable en su realidad objetiva por la razón (es decir, no es constitutivo para la facultad de juzgar determinante, sino meramente regulativo para la reflexionante).

Pero está claro que no lo es, porque, como concepto de un *productum de la naturaleza* comprende en sí, para una y la misma cosa

330 - 326

331 - 327

como fin, una necesidad natural y a la vez, no obstante, una contingencia de la forma del objeto (en referencia a meras leyes de la naturaleza); por consiguiente, si no ha de haber aquí contradicción, aquél tiene que contener un fundamento para la posibilidad de la cosa en la naturaleza, pero también un fundamento de la posibilidad de esta misma naturaleza y de su referencia a algo que no es naturaleza cognoscible empíricamente (suprasensible) y que, por tanto, no es en absoluto cognoscible para nosotros, para ser juzgado de acuerdo con otra especie de causalidad que la del mecanismo natural, si se quiere decidir su posibilidad. Entonces, como el concepto de una cosa como fin natural es trascendente *para la facultad de juzgar determinante*, cuando se considera el objeto por medio de la razón (aunque pueda ser inmanente para la facultad de juzgar reflexionante en vista de los objetos de la experiencia, y, por tanto, no se le puede suministrar realidad objetiva para juicios determinantes, resulta de ello comprensible cómo es que todos los sistemas que se pueda proyectar ¡ para el tratamiento dogmático del concepto de los fines naturales y de la naturaleza como un todo coherente en virtud de causas finales, no pueden decidir nada ya sea por vía objetivamente afirmativa, ya objetivamente negativa; porque, si se subsume cosas bajo un concepto que es meramente problemático, sus predicados sintéticos (por ejemplo, aquí: acaso el fin de la naturaleza que pensamos a propósito de la generación de las cosas, es intencional o inintencional) tienen que arrojar, precisamente, juicios semejantes (problemáticos) acerca del objeto, sean ellos afirmativos o negativos, dado que no se sabe si se juzga sobre algo o sobre nada. El concepto de una causalidad por fines (del arte) tiene en todo caso realidad objetiva, al igual que el de una causalidad según el mecanismo de la naturaleza. Pero el concepto de una causalidad de la naturaleza según la regla de los fines, y más aún, [de la causalidad] de un ser acerca del cual la experiencia no puede darnos nada que se le parezca, o sea, de uno que fuese fundamento originario de la naturaleza, puede, ciertamente, pensarse sin contradicción, mas no ser idóneo para determinaciones dogmáticas; porque nada puede asegurarle su realidad objetiva, dado que no se lo puede extraer de la experiencia y que tampoco es requerible para la posibilidad de ésta. Y aun si ocurriese esto, ¿cómo puedo contar aun entre los productos de la naturaleza ¡ cosas que son dadas determinadamente por productos de un arte divino, [siendo que la] ¡ incapacidad [de la naturaleza] para producir unos semejantes según sus leyes hizo necesaria precisamente, la apelación a una causa diferente de ella?

312 - 328

329

333

§ 75. EL CONCEPTO DE UNA CONFORMIDAD A FIN OBJETIVA  
DE LA NATURALEZA ES UN PRINCIPIO CRÍTICO DE LA RAZÓN  
PARA LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE

Es, no obstante, algo completamente distinto si digo [que] la generación de ciertas cosas de la naturaleza, o aun de la naturaleza entera, sólo es posible por una causa que se determina a actuar de acuerdo con intenciones, o [si digo que] no *puedo, según la dotación peculiar*<sup>46</sup> *de mis facultades de conocimiento*, juzgar sobre la posibilidad de esas cosas y de su generación más que como si pensara para éstas una causa que opera según intenciones, y, por tanto, un ser que es productivo por analogía con la causalidad de un entendimiento. En el primer caso quiero decidir algo sobre el objeto, y estoy obligado a dar cuenta de la realidad objetiva de un concepto [que haya] admitido; en el segundo, la razón determina solamente el uso de mis facultades de conocimiento, en conformidad a su peculiaridad y a las condiciones esenciales de su alcance así como de sus límites. El primer principio es, pues, un principio *objetivo* para la facultad de juzgar determinante, el segundo, un principio *subjetivo* meramente para la *reflexionante*, y, por lo tanto, una máxima de ésta que la razón le impone.

330

334

Nos es menester de manera indispensable poner en el fundamento de la naturaleza el concepto de una intención, aun cuando sólo queramos investigarla en sus productos organizados mediante observación continua; y este concepto es, entonces, ya una máxima absolutamente necesaria para el uso empírico de nuestra razón. Es manifiesto que, una vez que se ha asumido un tal hilo conductor para estudiar la naturaleza y que se lo halló avalado, tenemos al menos que ensayar la citada máxima de la facultad de juzgar también en el todo de la naturaleza, porque cabría que pudiésemos hallar, de acuerdo con esa máxima, muchas leyes de la naturaleza, que de otro modo nos quedarían ocultas debido a la limitación de nuestras miradas en el interior del mecanismo de ésta<sup>47</sup>. No obstante, con respecto a este último uso, aquella máxima es, sin duda, útil, pero no indispensable, porque la naturaleza no nos es dada en su totalidad como organizada (en la acepción más estrecha de la palabra que arriba se indicó). Por el contrario, en vista de los productos de la naturaleza, a los que sólo se juzga como formados intencionalmente de este modo y no de otro, para obtener siquiera un conocimiento empírico de su constitución interna, aquella *máxima* de la facultad de juzgar *reflexionante* es esencialmente necesaria: porque ni siquiera el mismo pensamiento de aquéllos como cosas organizadas es posible sin enlazarle *a él* el pensamiento de una generación intencional.

331

335

Ahora bien, el concepto de una cosa, cuya existencia o forma nos representamos como posible bajo la condición de un fin, está ligado indisolublemente con el concepto de su contingencia (según leyes de la naturaleza). De ahí que también las cosas naturales que sólo hallamos posibles como fines, constituyen la prueba más eminente de la contingencia del universo y son el único argumento válido, tanto para el entendimiento común como para el filósofo, de su dependencia y su origen en un ser que existe fuera del mundo y es, más aún (en virtud de aquella forma conforme a fin), inteligente; así, pues, la teleología no halla consumación aclaratoria<sup>48</sup> para sus indagaciones más que en una teología.

Pero ¿qué prueba en definitiva aun la teología más acabada? ¿Prueba acaso que un tal ser inteligente existe? No; ella no prueba nada más que, en virtud de la constitución<sup>49</sup> de nuestras facultades de conocimiento y, por tanto, en el enlace de la experiencia con los principios supremos de la razón, no podemos hacer, en modo alguno, un concepto de la posibilidad de un mundo semejante, salvo pensando una causa suprema de éste *que opera intencionalmente*. Objetivamente, pues, no podemos dar cuenta<sup>50</sup> de la proposición: existe un ser originario inteligente; sino [que podemos admitirla] sólo subjetivamente para el uso de nuestra facultad de juzgar en su reflexión sobre los fines de la naturaleza, que no pueden ser pensados por ningún otro principio más que el de una causalidad intencional de una causa suprema.

Si quisiésemos probar la proposición suprema dogmáticamente, a partir de fundamentos teleológicos, nos aperplejarían unas dificultades de las que no podríamos desenredarnos. Pues entonces habría que poner en el fundamento de esas conclusiones la proposición: los seres organizados en el mundo no son posibles sino a través de una causa que opera intencionalmente. Pero junto con esto tendríamos que sostener ineludiblemente que también estaríamos autorizados, puesto que sólo podemos seguir<sup>51</sup> estas cosas bajo la idea de los fines en sunexo causal y conocer éste en su legalidad, a presuponer precisamente esto para todo ser pensante y cognoscente como condición necesaria y, por tanto, inherente al objeto y no solamente a nuestro sujeto<sup>52</sup>. Pero con una afirmación semejante no salimos del paso. Pues, como propiamente no *observamos*<sup>53</sup> los fines en la naturaleza como intencionales, sino que sólo añadimos, en la reflexión sobre sus productos, con el *pensamiento*<sup>54</sup> este concepto como hilo conductor de la facultad de juzgar, aquéllos no son dados a través del objeto. Y aun a priori es para nosotros imposible justificar la admisibilidad de un tal concepto en su realidad objetiva. Queda, pues, absolutamente una [única] proposición que

332

336

333

337

descansa sólo sobre condiciones subjetivas, a saber, las de la facultad de juzgar reflexionante en conformidad con nuestras facultades de conocimiento, que, si se la expresara como válida objetiva y dogmáticamente, rezaría: hay un Dios<sup>55</sup>; mas para nosotros, hombres, sólo está permitida la fórmula restringida: no podemos pensar ni hacernos concebible la conformidad a fin, que tiene que ser puesta en el fundamento de nuestro conocimiento de la posibilidad interna de muchas cosas de la naturaleza, sino representándonos a éstas, y en general al mundo, como el producto de una causa inteligente (de un Dios)<sup>56</sup>.

Ahora bien: si esta proposición, fundada en una máxima absolutamente necesaria de nuestra facultad de juzgar, es perfectamente satisfactoria para todo uso, tanto especulativo como práctico, de nuestra razón, en todo propósito *humano*, quisiera saber entonces de qué nos privamos por no poder probarla válida también para seres superiores, y ello a partir de fundamentos objetivos puros que lamentablemente sobrepasan nuestra facultad). Es, en efecto, completamente cierto que ni siquiera podemos con suficiencia tomar conocimiento de los seres organizados y de su posibilidad interna con arreglo a principios meramente mecánicos de la naturaleza, y mucho menos explicármolos; y ello con tal certeza que se podría decir atrevidamente que para los hombres es absurdo el solo trazar un plan semejante, o esperar que acaso pudiese nacer alguna vez un Newton que hiciese concebible no más que la generación de una brizna de hierba con arreglo a leyes naturales a las que no ha ordenado ninguna intención, sino que debe negársele absolutamente esta inteligencia a los hombres. Pero juzgar que en tal caso no *pudiese* yacer oculto en la naturaleza, si fuésemos capaces de penetrar hasta su principio en la especificación de sus leyes universales que nos son conocidas, un fundamento suficiente de la posibilidad de seres organizados sin poner por fundamento de su generación una intención (por tanto, en el mero mecanismo [de la naturaleza]), sería, a su turno, muy desmedido de parte nuestra; pues ¿de dónde querríamos saberlo? Aquí las verosimilitudes quedan fuera, dado que se trata de juicios de la razón pura.— Así, pues, objetivamente no podemos juzgar nada, ni afirmativa ni negativamente, sobre la proposición [acerca de] si un ser que actúa según intenciones está, como causa del mundo (por tanto, como autor), en el fundamento de aquello que con justicia llamamos fines naturales; sólo es seguro que si al menos hemos de juzgar de acuerdo con aquello que nos está concedido inteligir por nuestra propia naturaleza<sup>57</sup> (según las condiciones y límites de nuestra razón), no podemos sino, absolutamente, poner en el fundamento de la posi-

334

338

bilidad de esos fines naturales un ser inteligente, que [es lo] único [que se] conforma a la máxima de nuestra facultad l de juzgar l reflexionante y, en consecuencia, a un fundamento subjetivo irremisiblemente inherente al género humano.

#### § 76. OBSERVACIÓN

Esta consideración, que mucho merece ser circunstanciadamente desarrollada en la filosofía trascendental, sólo puede ser abordada aquí episódicamente, para efectos de elucidación (y no de prueba de lo expuesto aquí).

La razón es una facultad de principios, y en su exigencia más extrema tiende a lo incondicionado, mientras que, por el contrario, el entendimiento está, siempre y solamente bajo una cierta condición que debe ser dada, a su servicio. Pero sin conceptos del entendimiento, a los cuales debe dárseles realidad objetiva, la razón no puede en absoluto juzgar objetivamente (sintéticamente), y por sí misma no contiene, en cuanto razón teórica, absolutamente ningún principio constitutivo, sino simplemente principios regulativos. Pronto se cae en la cuenta de que dondequiera que el entendimiento no puede seguir, vuélvese trascendente la razón, y se manifiesta en ideas previamente fundadas<sup>58</sup> (como principios regulativos), pero no en conceptos objetivamente válidos; [y que] en cambio el entendimiento, que no puede llevarle el paso a ella, pero que no obstante sería necesario para la validez con respecto a objetos, restringe la validez de aquellas ideas de la razón únicamente al sujeto, aunque de manera universal para todos los de ese género, es decir, la restringe a la condición de que, según la naturaleza de nuestra (humana) facultad de conocimiento o aun, sin más, según el concepto *que nosotros* podemos *hacernos* de la facultad de un ser racional finito en general, no se puede ni debe pensar sino de este modo; aunque sin afirmar que el fundamento de un tal juicio reside en el l objeto. Vamos a aducir ejemplos que por cierto tienen demasiada importancia y también dificultad<sup>59</sup> para imponerlos de inmediato al lector como proposiciones probadas, pero que le ofrecen materia de meditación, y que pueden servir de aclaración a lo que es aquí nuestro peculiar negocio.

Al entendimiento humano le es absolutamente necesario distinguir posibilidad y realidad<sup>60</sup> de las cosas. La razón de ello reside en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocimiento. Pues si para éste su ejercicio no fueren requeribles dos piezas completamente heterogéneas, el entendimiento para los conceptos y la intui-

340

336

ción sensible para los objetos<sup>61</sup> que corresponden a éstos, no habría una distinción semejante (entre lo posible y lo real). Si nuestro entendimiento fuese intuyente no tendría más objetos<sup>62</sup> que lo real. Ambos, los conceptos (que simplemente conciernen a la posibilidad de un objeto) y las intuiciones sensibles (que nos dan algo, sin que por ello, empero, nos lo hagan conocer como objeto), no tendrían lugar. Pero toda nuestra distinción entre lo meramente posible y lo real descansa en que lo primero significa sólo la posición<sup>63</sup> de la representación de una cosa con respecto a nuestro concepto y, en general, a la facultad de pensar, mientras que lo último significa el acto de poner<sup>64</sup> la cosa en sí misma (fuera de ese concepto)<sup>65</sup>. Por lo tanto, la distinción de cosas posibles y reales es tal que vale de manera meramente subjetiva para el entendimiento humano, ya que siempre podemos tener algo en el pensamiento, aunque no exista, o representarnos algo como dado, aunque no tengamos todavía un concepto suyo. Así, las proposiciones: que las cosas pueden ser posibles sin ser reales, que, por tanto, de la posibilidad no se puede concluir la realidad, ¡ valen con plena justicia para la razón humana, sin que por ello ¡ prueben que esta diferencia reside en las cosas mismas. Pues que esto no pueda seguirse de aquello y que, por tanto, aquellas proposiciones valgan, ciertamente, también para los objetos, en la medida que nuestra facultad del conocimiento, como condicionada sensiblemente, se ocupe también con objetos de los sentidos, pero [que no valgan] para cosas en general, resulta evidente a partir de la irrenunciable exigencia de la razón de admitir un algo<sup>66</sup> (el fundamento originario) como existente de modo incondicionalmente necesario, en el cual ya no se debe distinguir posibilidad y realidad, y para cuya idea nuestro entendimiento no tiene absolutamente ningún concepto, esto es, no puede descubrir modo alguno en que hubiera que representarse parecida cosa y su modo de existir. Pues si la *piensa* (y puede pensarla como quiera), ella es representada meramente como posible. Si está consciente de ella en cuanto dada en la intuición, entonces es real, sin que piense con ello algo de [su] posibilidad. De ahí que el concepto de un ser absolutamente necesario<sup>67</sup> sea, sin duda, una idea indispensable de la razón, pero un concepto problemático inalcanzable para el entendimiento humano. Vale, sin embargo, para el uso de nuestras facultades de conocimiento, según la constitución peculiar de éstas, y, por eso, no [acerca] del objeto y [tampoco] así para todo ser cognoscente: porque no puedo presuponer en cada uno de éstos el pensar y la intuición como dos condiciones diferentes del ejercicio de sus facultades de conocimiento ni, por tanto, de la posibilidad y realidad de las cosas. Para un entendimiento en que no

341

337

se presentase esta diferencia ello significaría que todos los objetos que conozco *son* (existen); y la posibilidad de algunos que sin embargo no existen, es decir, su contingencia si existiesen, y, por ende, también la necesidad que de ésta debe diferenciarse, no entraría [en modo alguno] en la representación de un ser semejante. Pero si a nuestro entendimiento resulta tan difícil hacer aquí, con sus conceptos, lo mismo que la razón, es simplemente que para él, como entendimiento humano, es trascendente (o sea, imposible para las condiciones subjetivas de su conocimiento) aquello que la razón, en cambio, establece como principio en cuanto perteneciente al objeto. Y aquí sigue valiendo la máxima de que nosotros pensamos todos los objetos, dondequiera que su conocimiento sobrepase la facultad del entendimiento, según las condiciones subjetivas, necesariamente inherentes a nuestra naturaleza (esto es, la humana), del ejercicio de las facultades de ésta; y si los juicios emitidos de este modo (como tampoco podría ser de otra suerte en vista de los conceptos trascendentes) no pueden ser principios constitutivos que determinen al objeto tal cual está constituido, sí permanecerán, en cambio, como principios regulativos, immanentes y seguros en el ejercicio, y en conformidad al propósito humano.

Así como la razón, en la consideración teórica de la naturaleza, tiene que aceptar la idea de una incondicionada necesidad de su fundamento originario, también presupone, en la [consideración] práctica, su propia causalidad incondicionada (respecto de la naturaleza), es decir, [la] libertad, al ser consciente de su mandamiento moral. Ahora bien: puesto que aquí la necesidad objetiva de la acción, en cuanto deber<sup>68</sup>, es opuesta a aquella que, como evento<sup>69</sup>, tendría, si su fundamento residiese en la naturaleza y no en la libertad (es decir, en la causalidad de la razón), y [dado que] la acción necesaria moralmente sin más<sup>70</sup> es considerada físicamente como del todo contingente (es decir, que lo que *debería* ocurrir necesariamente, empero no ocurre a menudo), resulta claro que sólo de la dotación subjetiva de nuestra facultad práctica proviene el que las leyes morales tengan que ser representadas como mandamientos (y las acciones que les son conformes, en cuanto deberes), y que la razón no exprese esta necesidad a través de un *ser* (ocurrir<sup>71</sup>), sino de un deber-ser<sup>72</sup>; lo cual no tendría lugar si la razón fuese considerada, en su causalidad, sin sensibilidad (como condición subjetiva de su aplicación a objetos de la naturaleza), y, por tanto, como causa en un mundo inteligible, concordante exhaustivamente con la ley moral, donde no habría diferencia entre deber y hacer<sup>73</sup>, entre una ley práctica de lo que es posible a través nuestro, y la ley teórica, de lo que a través nuestro es efectivo. Y aunque un mundo inte-

342

338

343

339

ligible en que todo sería real simplemente porque es posible (como algo bueno), y aunque la misma libertad, como condición formal de ese mundo, sea para nosotros un concepto trascendente que no es idóneo a título de principio constitutivo para determinar un objeto y su realidad objetiva, esa última [la libertad] sirve, empero, según la constitución de nuestra naturaleza (en parte sensible) y nuestra facultad, para nosotros y para todos los seres racionales que estén vinculados al mundo de los sentidos —en la medida en que nos los podemos representar según la índole de nuestra razón— como un *principio regulativo* universal, que no determina objetivamente la índole de la libertad, como forma de la causalidad, sino que convierte en mandamiento para cada cual la regla de las acciones con arreglo a esa idea, y esto con no menos validez que si ocurriese [esa determinación].

De igual modo, en lo que atañe al caso que nos ocupa, puede concederse también que no hallaríamos ninguna diferencia entre el mecanismo de la naturaleza y la técnica de la naturaleza, esto es, el enlace de fines en ella, si nuestro entendimiento no fuese de tal especie que debe ir de lo universal a lo particular, ¡de modo que la facultad de juzgar no puede conocer ninguna conformidad a fin en vista de lo particular, ni emitir, en consecuencia, juicio determinante alguno sin tener una ley universal bajo la cual ella pueda subsumirlo. Pero como lo particular, en cuanto tal, contiene en vista de lo universal algo contingente, y, sin embargo, la razón exige también unidad y, por ello, legalidad en el enlace de leyes particulares de la naturaleza (legalidad de lo contingente que se denomina conformidad a fin), y la derivación de las leyes particulares a partir de las universales por determinación del concepto del objeto es, en vista de lo contingente que aquéllas encierran, imposible a priori, el concepto de la conformidad a fin de la naturaleza en sus productos deviene entonces un concepto necesario para la facultad de juzgar humana con respecto a la naturaleza, mas no concierne a la determinación de los objetos mismos, y es así un principio subjetivo de la razón para la facultad de juzgar, que, en cuanto regulativo (y no constitutivo) vale para nuestra *facultad de juzgar humana* con igual necesidad que si fuese un principio objetivo.

344

340

§ 77. DE LA PECULIARIDAD DEL ENTENDIMIENTO HUMANO,  
POR LA CUAL SE NOS HACE POSIBLE EL CONCEPTO DE UN FIN NATURAL

En la observación hemos mencionado peculiaridades de nuestra facultad de conocimiento (incluso de la superior), que fácilmente

nos vemos llevados a transferir como predicados objetivos a las cosas mismas; pero ellas atañen a ideas, para las cuales no puede darse ¡ ningún objeto en la experiencia que les sea conforme, y que entonces podrían valer sólo como principios regulativos en la pesquisa<sup>74</sup> ¡ de esta última. Con el concepto de un fin natural sucede ciertamente lo mismo que en lo que atañe a la causa de la posibilidad de un predicado semejante, causa que sólo puede residir en la idea; pero la consecuencia<sup>75</sup> que está en conformidad con ella (el producto mismo) está, no obstante, dada en la naturaleza, y el concepto de una causalidad de ésta como ser que actúa según fines, parece hacer de la idea de un fin natural un principio constitutivo de ese ser; y en esto ella tiene algo que la diferencia de todas las otras ideas.

Pero este algo diferenciador<sup>76</sup> consiste en que la mencionada idea no es un principio racional para el entendimiento, sino para la facultad de juzgar y, por tanto, es únicamente la aplicación de un entendimiento en general a objetos posibles de la experiencia; y ello precisamente allí donde el juicio no puede ser determinante, sino sólo reflexionante, de suerte que, aun estando el objeto dado en la experiencia, no se puede *juzgar* sobre él conforme a la idea *determinadamente* (para no decir con plena adecuación<sup>77</sup>), sino sólo reflexionar sobre él.

Atañe esto, pues, a una peculiaridad de *nuestro* (humano) entendimiento con respecto a la facultad de juzgar, en la reflexión de ésta sobre cosas de la naturaleza. Pero si ello es así, la idea de otro entendimiento posible distinto al humano tiene que hallarse aquí ¡ en el fundamento (así como en la *Crítica de la razón pura* debíamos tener en mente otra intuición posible, ¡ si la nuestra había de ser tenida por una especie particular, a saber, aquélla para la cual los objetos valen solamente como fenómenos), para que se pueda decir [que] ciertos productos naturales, con arreglo a la especial dotación de nuestro entendimiento, *tienen que ser considerados por nosotros* en su posibilidad como generados intencionalmente y en cuanto fines, sin que por ello se exija que haya una causa particular que tenga como fundamento de determinación suyo la representación de un fin, y, por tanto, sin someter a debate el que un entendimiento (superior) distinto al humano no pudiese hallar también en el mecanismo de la naturaleza, es decir, en un enlace causal, para el cual no se asume exclusivamente un entendimiento como causa, el fundamento de la posibilidad de semejantes productos de la naturaleza.

Se trata aquí, pues, de la relación de *nuestro* entendimiento con la facultad de juzgar, o sea, de que busquemos allí una cierta con-

tingencia de la constitución de nuestro entendimiento, y la destaquemos como peculiaridad suya, a diferencia de otros posibles.

Esta contingencia se encuentra con toda naturalidad en lo *particular*, que la facultad de juzgar debe traer bajo lo *universal* de los conceptos del entendimiento; pues lo particular no es determinado por medio de lo universal de *nuestro* (humano) entendimiento; y es contingente de cuán diversos modos, puedan presentarse a nuestra percepción cosas diferentes que, sin embargo, coinciden en una nota común<sup>78</sup>. Nuestro entendimiento es una facultad de conceptos, es decir, un entendimiento discursivo, para el cual, por cierto, tiene que ser contingente de qué *laya*<sup>79</sup> y cuán diverso vaya a ser lo particular que pueda serle dado en la naturaleza y ser traído bajo sus conceptos. Pero como también la intuición pertenece al conocimiento, y la facultad de una *plena espontaneidad de la intuición* sería una facultad de conocimiento diferente de la sensibilidad y completamente independiente de ella, por ende, un entendimiento en la acepción más general, puede pensarse también un entendimiento *intuitivo* (negativamente, o sea, simplemente como no discursivo)<sup>80</sup>, que no fuese de lo universal a lo particular y, así, a lo singular<sup>81</sup> (a través de conceptos), y para el cual no se encuentre esa contingencia de la concordancia de la naturaleza con el entendimiento en sus productos según *leyes particulares*, que le hace tan difícil al nuestro traer la multiplicidad<sup>82</sup> de aquéllos a la unidad del conocimiento; negocio éste que nuestro entendimiento sólo puede llevar a cabo a través de la concordancia de las notas naturales<sup>83</sup> con nuestra facultad de los conceptos, concordancia que es muy contingente, [y] de la cual, en cambio, no requiere un entendimiento intuitivo.

347

343

¡Nuestro entendimiento tiene, pues, esto de propio para la facultad de juzgar: que en el conocimiento [que se obtiene] a través suyo, lo particular no es determinado por lo universal, y que aquél no puede, entonces, ser derivado únicamente de éste; a pesar de ello, esto particular<sup>85</sup> en la diversidad de la naturaleza debe concordar (por medio de conceptos y leyes) con lo universal, para poder ser subsumido bajo éste, concordancia que, en tales circunstancias, no puede sino ser muy contingente y sin principio determinado para la facultad de juzgar.

348

344

Sin embargo, para poder siquiera pensar la posibilidad de semejante concordancia de las cosas de la naturaleza con la facultad de juzgar (concordancia que nos representamos como contingente, y por consecuencia como posible solamente por medio de un fin dirigido a ella), tenemos que pensar al mismo tiempo otro entendimiento, en referencia al cual y, por cierto, con anterioridad a todo

fin que le atribuyamos, podamos representar[nos] como *necesaria* esa concordancia de las leyes naturales con nuestra facultad de juzgar, que sólo es pensable para nuestro entendimiento por mediación del enlace de los fines<sup>86</sup>.

Nuestro entendimiento tiene, en efecto, la propiedad de que en su conocimiento, por ejemplo, de la causa de un producto, tiene que ir de lo *universal-analítico* (de los conceptos) a lo particular (la intuición empírica dada); [al hacerlo] él no determina nada con respecto a la diversidad del último, sino que debe esperar esta determinación, para la facultad de juzgar, de la subsunción de la intuición empírica (si el objeto es un producto natural) bajo el concepto. Ahora bien: ¡ también podemos pensar un entendimiento que, por no ser discursivo como el nuestro, sino intuitivo, vaya de lo *universal-sintético* (de la intuición de un todo en cuanto tal) hacia lo particular, esto es, del todo a las partes; que en sí no contenga, pues, ni él ni su representación del todo, la *contingencia* del enlace de las partes a fin de hacer posible una forma determinada del todo, como requiere nuestro entendimiento, que debe avanzar desde las partes, en cuanto fundamentos que se piensa [como] universales<sup>87</sup>, hacia diferentes formas posibles que han de ser subsumidas bajo aquéllos a título de consecuencias. De acuerdo a la dotación de nuestro entendimiento, por el contrario, un todo real de la naturaleza<sup>88</sup> ha de ser considerado solamente como efecto de las fuerzas motrices concurrentes de las partes. Si no queremos, pues, representarnos la posibilidad del todo como dependiente de las partes, cual es conforme a nuestro entendimiento discursivo, sino, a la medida<sup>89</sup> del intuitivo (arquetípico<sup>90</sup>), la posibilidad de las partes (en su índole y enlace) como dependiente del todo, ello no puede ocurrir, por la misma peculiaridad de nuestro entendimiento, de manera que el todo contenga el fundamento de la posibilidad del enlace de las partes (lo que sería una contradicción en el modo discursivo de conocimiento), sino solamente que la *representación* de un todo contenga el fundamento de la posibilidad de su forma y del enlace correspondiente de las partes. Pero como el todo sería entonces un efecto (*producto*), cuya *representación* es considerada como la *causa* de su posibilidad, y [como] el producto de una causa, cuyo fundamento de determinación es simplemente la representación de su efecto, se denomina fin, se sigue de ahí que es meramente una consecuencia de la dotación particular de nuestro entendimiento el que nos representemos [unos] productos de la naturaleza como posibles según otra especie de causalidad que la de las leyes naturales de la materia, o sea, solamente según la de los fines y causas finales y que este principio no concierna a la posibi-

lidad de esas cosas mismas (aun consideradas como fenómenos) con arreglo a este modo de generación, sino sólo al enjuiciamiento de ellas posible a nuestro entendimiento. Con ello comprendemos a la vez por qué estamos lejos de sentirnos contentos en la ciencia natural<sup>91</sup> con una explicación de los productos de la naturaleza mediante la causalidad según fines: es porque en ella exigimos que se juzgue la generación natural simplemente en conformidad con nuestra facultad de juzgarla, es decir, con la facultad de juzgar reflexionante, y no con las cosas mismas, para provecho de la facultad de juzgar determinante. Y aquí tampoco es necesario probar que un semejante *intellectus archetypus* sea posible, sino solamente que por contraste con nuestro entendimiento discursivo, que ha menester de imágenes (*intellectus ectypus*), y [dada] la contingencia de una tal dotación, somos llevados a esa idea (de un *intellectus archetypus*), y que ella tampoco encierra contradicción.

351

347

Si ahora consideramos un todo material, con arreglo a su forma, como producto de las partes y de sus fuerzas y facultades para enlazarse de suyo (con el añadido de otras materias que ellas se aportan mutuamente), nos representamos, entonces, un modo mecánico de generación del mismo. Pero de esta suerte no resulta ningún concepto de un todo como fin, cuya posibilidad interna presupone absolutamente la idea de un todo, de la cual depende incluso la índole y el modo de operar de las partes, que es el modo en que tenemos que representamos un cuerpo organizado. De aquí no se sigue, sin embargo, como acaba de mostrarse, que la generación mecánica de un cuerpo semejante sea imposible; pues esto equivaldría a decir que *para todo entendimiento* es imposible (es decir, contradictorio) representarse una tal unidad en el enlace de lo múltiple sin que la idea de esa unidad sea al mismo tiempo su causa generadora, es decir, sin producción intencional. Esto, sin embargo, se seguiría de hecho si estuviésemos autorizados a considerar a los seres naturales como cosas en sí mismas. Pues entonces la unidad que constituye el fundamento de posibilidad de las formaciones naturales<sup>92</sup> sería únicamente la unidad del espacio, que sin embargo no es un fundamento real<sup>93</sup> de las generaciones, sino sólo su condición formal; si bien tiene algún parecido con el fundamento real que buscamos en cuanto que no se puede determinar en él ninguna parte si no es en relación con el todo (cuya representación, entonces, está en el fundamento de la posibilidad de las partes). Pero como al menos es posible considerar el mundo material como simple fenómeno y pensar algo como cosa en sí (que no es fenómeno) en cuanto substrato, pero suponiéndole a éste una intención intelectual correspondiente (aunque no sea la nuestra), habría entonces, si bien

352

348

incognoscible para nosotros, un fundamento real suprasensible para la naturaleza, a la cual perteneceríamos nosotros mismos, y en la cual, por tanto, consideraríamos según leyes mecánicas lo que en ella es necesario como objeto de los sentidos, mientras que al mismo tiempo consideraríamos en ella según leyes teleológicas como objeto de la razón (e incluso la totalidad de la naturaleza como sistema) la concordancia y unidad de las leyes particulares y de las formas con arreglo a éstas, que tenemos que juzgar contingentes en vista de aquellas [leyes mecánicas], [con lo cual] juzgaríamos la naturaleza según dos principios [diferentes], sin que el modo de explicación mecánico sea excluido por el teleológico, cual si mutuamente se contradijesen.

353 A partir de esto se puede comprender también lo que resulta sin  
duda fácil de conjeturar, pero que difícilmente se podría afirmar ! y  
demostrar con certeza, a saber, que el principio de una derivación  
349 mecánica de productos naturales conformes a fin podría coexistir  
junto al teleológico, pero que l de ningún modo podría tomarlo dis-  
pensable: es decir que a propósito de una cosa que debemos juzgar  
como fin natural (un ser organizado) podemos ciertamente ensayar  
todas las leyes de la generación mecánica conocidas y aun por des-  
cubrir y también esperar lícitamente que tengamos buen progreso  
con ellas, pero jamás estar eximidos de la apelación a un funda-  
mento de generación enteramente diferente de aquél para la posibi-  
lidad de un producto semejante, o sea, la causalidad según fines; y  
ninguna razón humana (y tampoco ninguna finita que fuese pareci-  
da a la nuestra en cualidad, por mucho que la excediese en grado)  
puede en absoluto esperar entender la generación de una hierbeci-  
lla siquiera a partir de causas meramente mecánicas. Pues si el en-  
lace teleológico de las causas y efectos le es completamente indis-  
pensable a la facultad de juzgar para la posibilidad de un tal objeto,  
aun si sólo fuese para estudiarla con el hilo conductor de la expe-  
riencia; si para los objetos externos en cuanto fenómenos no puede  
encontrarse ningún fundamento suficiente referido a fines, salvo  
ese que también reside en la naturaleza, pero que sólo debe ser  
354 buscado en su substrato suprasensible, del cual, empero, nos está  
vedada toda posible inteligencia, nos es entonces absolutamente !  
imposible extraer de la naturaleza misma principios explicativos  
de los enlaces de fines, y es necesario, según la dotación de la fa-  
350 cultad humana l del conocimiento, buscar el fundamento supremo  
para ello en un entendimiento originario como causa del mundo.

§ 78. DE LA UNIFICACIÓN DEL PRINCIPIO O DEL MECANISMO  
UNIVERSAL DE LA MATERIA CON EL TELEOLÓGICO EN LA TÉCNICA  
DE LA NATURALEZA

Es de infinita importancia para la razón no soslayar el mecanismo de la naturaleza en sus generaciones ni pasarlo por alto en la explicación de éstas, porque sin él no puede alcanzar ninguna inteligencia de la naturaleza de las cosas. Y aunque se nos conceda que un supremo arquitecto ha directamente<sup>94</sup> creado las formas de la naturaleza tal como existen desde siempre, o [que ha] predeterminado aquellas que se forman continuamente en su curso según el mismo modelo, ello no promueve en lo más mínimo nuestro conocimiento de la naturaleza, porque no conocemos el modo de actuar de ese ser ni sus ideas que han de contener los principios de la posibilidad de los seres naturales, ni podemos, [partiendo] de aquél, como [si fuésemos] desde arriba hacia abajo (a priori), explicar la naturaleza. Si, en cambio, partiendo de las formas de los objetos de la experiencia, o sea, desde abajo hacia arriba (a posteriori), y para explicarlas, porque creemos hallar en ellas conformidad a fin, quisiéramos invocar una causa que es eficiente con arreglo a fines, nuestra explicación sería enteramente tautológica, y engañaríamos a la razón con palabras, sin mencionar además que allí donde nos perdemos en lo trascendente con este modo de explicación, adonde no puede seguirnos el conocimiento de la naturaleza, la razón es desviada hacia exaltaciones poéticas<sup>95</sup>, y su más señalado destino es precisamente evitar esto.

354

351

Por otra parte, es una máxima de la razón igualmente necesaria el no pasar por alto el principio de los fines en los productos de la naturaleza, porque si bien no nos hace precisamente más concebible el modo de surgimiento<sup>96</sup> de aquéllos, es sin embargo un principio heurístico para indagar las leyes particulares de la naturaleza; y ello, aun suponiendo que no se quiera hacer uso de aquel [principio] para explicar la naturaleza misma según ellos, al seguir entretanto denominando solamente fines naturales [a esos productos], aunque ellos exhiban a ojos vista una unidad intencional de fines, esto es, sin buscar más allá de la naturaleza el fundamento de su posibilidad. Pero como al final hay que llegar a la pregunta por esta última, es necesario entonces pensar para ella una particular especie de causalidad que no se encuentra en la naturaleza, al igual como la mecánica<sup>97</sup> de las causas naturales tiene la suya, en la medida en que a la receptividad<sup>98</sup> de más y distintas formas que aquéllas de que es capaz la materia en virtud de esa [mecánica] debe añadirse todavía la espontaneidad de una causa (que, en consecuencia, no puede ser

356

materia), sin la cual no se podría dar ninguna razón de aquellas formas. ¡ Cierto que la razón, antes de dar este paso, tiene que proceder cautelosamente, y no tratar de declarar teleológica toda técnica de la naturaleza, es decir, un poder productivo de ésta que enseñe en sí [una] conformidad a fin de la figura para nuestra aprehensión (como en los cuerpos regulares), sino seguir considerándola como posible meramente de modo mecánico; pero querer por esto excluir el principio teleológico, y, allí donde la conformidad a fin innegablemente se muestra, para la investigación racional de la posibilidad de las formas naturales, a través de sus causas, como referencia a otra especie de causalidad, querer seguir [apegado]<sup>99</sup> al mero mecanismo, [es algo que] tiene que tomar a la razón errabunda en fantasías y entre quimeras de facultades de la naturaleza<sup>100</sup> que ni siquiera son pensables, tal como un mero modo de explicación teleológica, que para nada tenía en cuenta el mecanismo de la naturaleza, la hacía exaltarse.

En una sola y misma cosa de la naturaleza, los dos principios, como principios de explicación (deducción) de uno por el otro, no son factibles de vincularse, es decir, de unificarse como principios dogmáticos y constitutivos de la comprensión<sup>101</sup> de la naturaleza para la facultad de juzgar determinante. Si por ejemplo admito que un gusano ha de ser considerado como producto del mero mecanismo de la materia (de la nueva formación que ella se lleva a efecto por sí misma, cuando sus elementos son liberados por la putrefacción), no puedo ya derivar ese mismo producto de esta misma materia como de una causalidad que actúa según fines. A la inversa, cuando asumo el mismo producto como fin natural, no puedo contar con un modo mecánico de generación suyo, ni tomar éste como principio constitutivo para el enjuiciamiento de ese [producto] en su posibilidad, y unificar así ambos principios. En efecto, un modo de explicación excluye al otro, aun suponiendo que ambos fundamentos de posibilidad de un producto semejante descansaran objetivamente en uno solo, y que nosotros no tomásemos éste en consideración. El principio que debe hacer posible la unión de ambos en el enjuiciamiento de la naturaleza de acuerdo con ellos, tiene que ser puesto en aquello que reside fuera de ambos (y, por tanto, también fuera de la representación empírica posible de la naturaleza), pero que contiene su fundamento, es decir, en lo supra-sensible, y cada uno de ambos modos de explicación [debe ser] referido a esto. Ahora bien: como de éste no podemos tener más que el indeterminado concepto de un fundamento, que hace posible el enjuiciamiento de la naturaleza según leyes empíricas, pero que por lo demás no podemos determinar más cercanamente a tra-

vés de ningún predicado, se sigue que la unificación de ambos principios no puede reposar sobre un fundamento de *explicación* (*explicatio*) de la posibilidad de un producto según leyes dadas para la facultad de juzgar † *determinante*, sino sólo en un fundamento de *exposición* (*expositio*) de aquélla para la facultad de juzgar reflexionante. — En efecto, explicar<sup>102</sup> † quiere decir derivar<sup>103</sup> de un principio, que, por lo tanto, debe poderse conocer e indicar nítidamente. Ahora bien: el principio del mecanismo de la naturaleza y el de la causalidad de ésta<sup>104</sup> en un solo y mismo producto natural tienen ciertamente que estar cohesionados<sup>105</sup> en un único principio superior y emanar de él en conjunto, porque de otro modo no podrían coexistir en la consideración de la naturaleza<sup>106</sup>. Pero si este principio objetivamente común y, por tanto, justificatorio también de la comunidad<sup>107</sup> de las máximas de la investigación de la naturaleza que depende de él, es de tal suerte que puede, ciertamente, ser indicado, pero jamás conocido determinadamente ni claramente indicado para su uso en los casos que se presenten, no puede entonces extraerse de este principio ninguna explicación, es decir, [ninguna] derivación clara y determinada de la posibilidad de un producto natural posible de acuerdo con esos dos principios heterogéneos. Sin embargo, el principio común de la derivación mecánica, por una parte y, por otra, de la teleológica, es lo *suprasensible*, que debemos poner en el fundamento de la naturaleza como fenómeno. Pero de él no podemos hacernos con propósito teórico el menor concepto determinado afirmativo. Por lo tanto, no se puede explicar de ningún modo cómo es que, de acuerdo con él en cuanto principio, la naturaleza (según sus leyes particulares) constituye para nosotros un sistema, que † puede ser conocido como posible tanto según el principio de la generación desde [causas] físicas cuanto según el de las causas finales; en cambio si † acontece que se presenten objetos de la naturaleza que no pueden ser pensados por nosotros en su posibilidad con arreglo al principio del mecanismo (que siempre apela a un ser natural) sin que nos apoyemos en principios teleológicos, no se puede más que suponer que es lícito indagar las leyes naturales muy confiadamente en conformidad con ambos (toda vez que la posibilidad de su producto es cognoscible para nuestro entendimiento a partir de uno u otro principio), sin tropezarse con el conflicto aparente que surge entre los principios de enjuiciamiento del mismo, porque al menos está asegurada la posibilidad de que ambos puedan unirse también objetivamente en un principio (dado que atañen a fenómenos que presuponen un fundamento suprasensible).

Si bien tanto el mecanismo como el tecnicismo<sup>108</sup> teleológico

(intencional) de la naturaleza pueden estar, en vista de un mismo producto y de su posibilidad, bajo un principio común superior de la naturaleza con arreglo a leyes particulares, no podemos, sin embargo, dado que este principio es *trascendente*<sup>109</sup>, unificar, debido a la limitación de nuestro entendimiento, ambos principios *en la explicación* de una misma generación de la naturaleza, aun cuando la posibilidad interna de este producto sea *inteligible*<sup>110</sup> solamente a través de una causalidad según fines (como es el caso de las materias organizadas). Queda, pues, con ocasión del susodicho principio de la teleología, que, de acuerdo con la dotación del entendimiento humano, no puede admitirse, para la posibilidad de seres orgánicos<sup>111</sup> de la naturaleza, ninguna otra causa sino una que opere intencionalmente, y el mero mecanismo de la naturaleza no puede bastar para la explicación de éstos sus productos; sin que por ello se quiera decidir acerca de la posibilidad de tales cosas en virtud de este principio.

Y como este principio es solamente una máxima de la facultad de juzgar reflexionante, no de la determinante, y por eso vale sólo subjetivamente para nosotros, y no objetivamente para la posibilidad de esta especie de cosas (donde ambos modos de generación bien podrían estar conexos en uno y el mismo fundamento); y como además tal generación no podrá ser juzgada en absoluto como producto de la naturaleza sin el concepto que añadiese al modo de generación concebido teleológicamente, un mecanismo de la naturaleza<sup>112</sup> que fuese hallable al mismo tiempo allí, la antedicha máxima conlleva a la vez, entonces, la necesidad de una unificación de ambos principios en el enjuiciamiento de las cosas como fines naturales mas no para poner uno en el lugar del otro totalmente o en ciertas partes. En efecto, no puede admitirse ningún mecanismo en lugar de aquello que sólo es pensado (por nosotros al menos) como posible según intención, y en lugar de aquello que es conocido como necesario según ese [mecanismo] no se puede admitir ninguna contingencia que requiriese un fin como fundamento de determinación, sino que sólo se puede subordinar una máxima (el mecanismo) a la otra (el tecnicismo intencional), lo que es perfectamente lícito que suceda, de acuerdo con el principio trascendental de la conformidad a fin de la naturaleza.

Efectivamente, donde los fines son pensados como fundamentos de posibilidad de ciertas cosas, hay que admitir medios también, cuya ley de eficiencia<sup>113</sup> no requiera *por sí misma* nada que presuponga un fin, que pueda, por tanto, ser mecánica y, sin embargo, una causa subordinada de efectos intencionales también. De ahí que incluso en productos orgánicos de la naturaleza, y más aún,

360

356

361

357

si, motivados por su infinita cantidad, admitimos lo intencional en el enlace de las causas naturales según leyes particulares (al menos mediante una hipótesis permitida) también como *principio universal* de la facultad de juzgar reflexionante para el todo de la naturaleza (el mundo), [de ahí] que pueda pensarse un grande e incluso universal enlace de las leyes mecánicas con las teleológicas en las generaciones de la naturaleza, sin confundir los principios de su enjuiciamiento y poner uno en lugar de otro; porque en un enjuiciamiento teleológico, puede la materia, aun cuando la forma que ella adopte sea juzgada solamente como posible según intención, ser no obstante subordinada también como medio, según su naturaleza y en conformidad con leyes mecánicas, a ese fin ; representado; no obstante, dado que el fundamento de aquella unificabilidad<sup>114</sup> reside en lo que no es ni lo uno ni lo otro (ni mecanismo ni enlace de fines), sino el *substrato* suprasensible de la naturaleza, del que nada conocemos, ambos modos de representar la posibilidad de tales objetos no han de ser fusionados para nuestra razón (la humana), sino que no podemos juzgarlos de otro modo más que fundados en un entendimiento supremo<sup>115</sup>, a través de lo cual tampoco se le quita nada al modo teleológico de explicación.

362

358

Ahora bien: como es totalmente indeterminado, y para nuestra razón también por siempre indeterminable, cuánto ayude el mecanismo de la naturaleza como medio a toda intención final<sup>116</sup> en ésta, y como en virtud del principio inteligible<sup>117</sup> de la posibilidad de una naturaleza en general, arriba mencionado, se puede también admitir que ella es enteramente posible de acuerdo con ambas clases de leyes universalmente concordantes (las leyes físicas y las de las causas finales<sup>118</sup>), aunque no podamos comprender el modo en que esto sucede, tampoco sabemos, entonces, hasta dónde llega el modo de explicación mecánico, posible para nosotros, sino que sólo hay certeza de que, por lejos que podamos llegar en él, es insuficiente<sup>119</sup> en todo caso para cosas que reconocemos ya como fines naturales, y que así nosotros, en virtud de la índole de nuestro entendimiento, tenemos que subordinar esos fundamentos en su conjunto a un principio teleológico.

363

Y sobre esto se funda el derecho<sup>120</sup> y también, debido a la importancia que tiene el estudio de la naturaleza según el principio del mecanismo para nuestro uso teórico de la razón, la obligación<sup>121</sup> de explicar mecánicamente todos los productos y eventos de la naturaleza, aun los más conformes a fin, tanto como esté en nuestra facultad (cuyos límites no podemos indicar en este género de investigación), pero sin perder jamás de vista que los [productos y eventos] que únicamente bajo el concepto de fin podemos tan

359

siquiera plantear a la investigación de la razón, tenemos finalmente que subordinarlos, en conformidad con la índole esencial de nuestra razón y a pesar de aquellas causas mecánicas, a la causalidad según fines.

364

## ¡ APENDICE<sup>1</sup> METODOLOGIA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLOGICA

### § 79. DE SI LA TELEOLOGÍA DEBE SER TRATADA COMO PERTENECIENTE A LA DOCTRINA DE LA NATURALEZA

Cada ciencia debe tener su lugar determinado en la enciclopedia de todas las ciencias. Si es una ciencia filosófica, debe serle asignado su lugar<sup>2</sup> en la parte teórica o bien en la parte práctica de aquélla y, si tiene su sitio<sup>3</sup> en la primera, ya en la doctrina de la naturaleza, en la medida que ella pondere lo que puede ser el objeto de la experiencia (por consiguiente, en la doctrina del cuerpo, en la del alma y en la ciencia general del mundo<sup>4</sup>), ya en la teología (ciencia del fundamento originario del mundo como conjunto de todos los objetos de la experiencia).

360

Cabe ahora la pregunta: ¿qué lugar corresponde a la teleología? ¿Pertenece ella a la ciencia de la naturaleza (propriadamente tal) o a la teología? Una de ambas tiene que ser, pues no hay ciencia alguna que sea pertinente al tránsito de una hacia la otra, porque éste sólo significa la articulación u organización del sistema y no un sitio en éste.

365

¡ De suyo es claro que [la teleología] no pertenece a la teología como parte suya, si bien en ésta puede hacerse de ella el más importante de los usos. En efecto, tiene por objeto suyo a las generaciones de la naturaleza y a la causa de éstas; y, aunque apunte a esta última como a un fundamento que reside fuera de la naturaleza y por encima de ella (un autor divino), no lo hace para la facultad de juzgar determinante, sino (a objeto de guiar el enjuiciamiento de las cosas en el mundo por medio de tal idea, adecuada al entendimiento humano, como principio regulativo) solamente para la facultad de juzgar reflexionante en la consideración de la naturaleza.

361

Pero igual o menos parece pertenecer ella a la ciencia de la naturaleza, que para dar razones objetivas de [los] efectos naturales requiere de principios determinantes, y no sólo reflexionantes. De hecho, tampoco se ha ganado nada para la teoría de la naturaleza o la explicación mecánica de sus fenómenos<sup>5</sup> por sus causas efi-

cientes al considerarla según la relación de los fines entre sí. El situar los fines de la naturaleza en sus productos, en tanto que conformen un sistema según conceptos teleológicos, pertenece propiamente sólo a la descripción de la naturaleza<sup>6</sup> que es trazada de acuerdo con un hilo conductor particular: aquí la razón lleva a cabo, sin duda, un magnífico negocio, instructivo y provisto de utilidad práctica<sup>7</sup> en muchos aspectos, pero no da información alguna sobre el surgimiento; y la posibilidad interna de estas formas, con lo cual, sin embargo, propiamente se tiene que hacer en la ciencia teórica de la naturaleza:

366

La teleología, como ciencia, no pertenece, pues, a ninguna doctrina, sino solamente a la crítica, y, por cierto, a la de una facultad especial del conocimiento, a saber, la facultad de juzgar. Pero en la medida que ella contiene principios a priori, puede y debe indicar el método en que debe juzgarse sobre la naturaleza según el principio de las causas finales; y así, su metodología tiene al menos un influjo negativo sobre el proceder de la ciencia teórica de la naturaleza, y también sobre la relación que ésta pueda tener, en la metafísica, con la teología, en cuanto propedéutica suya.

§ 80. DE LA NECESARIA SUBORDINACIÓN DEL PRINCIPIO DEL MECANISMO  
BAJO EL PRINCIPIO TELEOLÓGICO EN LA EXPLICACIÓN DE UNA COSA COMO  
FIN NATURAL

362

El *derecho de ir en busca* de un modo meramente mecánico de explicación de todos los productos de la naturaleza es en sí enteramente irrestricto; pero el *poder*<sup>8</sup> de *llegar a término* únicamente con ello es, atendida la índole de nuestro entendimiento en cuanto tenga que hacer con cosas como fines naturales, no sólo muy restringido<sup>9</sup>, sino también ¡claramente limitado<sup>10</sup>, y ello de tal suerte que, según un principio de la facultad de juzgar, con el primer procedimiento solo nada puede cumplirse en orden a la explicación de esos fines, y en consecuencia, el enjuiciamiento de tales productos siempre tiene que ser subordinado al mismo tiempo a un principio teleológico.

367

Es por eso razonable, y aun meritorio, seguir el mecanismo de la naturaleza con vistas a una explicación de los productos de la naturaleza tan lejos como pueda hacérselo de modo verosímil, e incluso no renunciar a este intento porque fuese imposible *en sí* dar en su camino con la conformidad a fin de la naturaleza, sino sólo porque es imposible *para nosotros*, en cuanto hombres; para ello sería requerible una intuición distinta a la sensible y un conocimiento de-

terminado del l substrato inteligible de la naturaleza, desde el cual pudiera darse razón incluso del mecanismo de los fenómenos según leyes particulares, todo lo cual sobrepasa completamente nuestro poder.

A fin de que el investigador de la naturaleza no trabaje, pues, a pura pérdida, tiene siempre que poner en el fundamento del enjuiciamiento de las cosas, cuyo concepto como fines naturales está indudablemente fundado ([como concepto] de seres organizados), alguna organización originaria, que utilice aquel propio mecanismo para producir otras formas organizadas o desarrollar las suyas hacia nuevas i configuraciones (que, sin embargo, resultan siempre de ese fin y en conformidad con él).

Es loable recorrer, por medio de la anatomía comparada, la gran creación de [las] naturalezas organizadas, a objeto de ver si en ella no se encuentra algo que se parezca a un sistema, y esto según el principio de la generación; sin que nos sea menester quedarnos en el mero principio del enjuiciamiento (que no da noticia alguna para la comprensión de su generación), y, desanimados, renunciar a toda pretensión de una *comprensión de la naturaleza*<sup>11</sup> en este campo. La concordancia de tantas especies animales en un cierto esquema común que no sólo parece subyacer a su esqueleto, sino también a la disposición de las demás partes, donde una admirable simplicidad del plan general ha podido, por el acortamiento de unas partes y el alargamiento de l otras, el enrollamiento de éstas y el desenrollamiento de aquéllas, producir una diversidad tan grande de especies, arroja, bien que débil, un rayo de esperanza en el ánimo, de que bien podría llegarse a algo aquí con el principio del mecanismo de la naturaleza, sin el cual no puede haber en absoluto una ciencia de la naturaleza. Esta analogía de las formas, en la medida en que [éstas], a despecho de toda diferencia, parecen ser generadas conforme a un arquetipo común, refuerza la conjetura de un efectivo parentesco de ellas en la generación a partir de una madre i originaria común<sup>12</sup>, por la gradual aproximación de una especie animal a la otra, desde aquella en que el principio de los fines parece estar más acreditado, o sea, el hombre, hasta el pólipo, y de éste, incluso, a los musgos y líquenes y, por fin, a los grados más bajos de la naturaleza que podemos advertir, hasta la materia bruta: de ésta y de sus fuerzas parece derivar, según leyes mecánicas (al igual que éstas según las cuales opera en las generaciones de [los] cristales), toda la técnica de la naturaleza, que en los seres organizados nos es tan inconcebible que nos creemos necesitados de pensar para ello un principio distinto.

Aquí el *arqueólogo* de la naturaleza es libre ya de hacer surgir,

de las huellas remanentes de sus más antiguas revoluciones y de acuerdo con todo mecanismo de ella que le sea conocido o conjeturable, esa gran familia de creaturas (pues así habría que representársela, si el mencionado parentesco, inexceptuadamente conexo, ha de tener un fundamento). Puede hacer que el seno materno de la tierra, recién salido de su estado caótico (por así decir, como un gran animal), dé inicialmente a luz creaturas de forma menos ajustada a fin<sup>13</sup>, y éstas, a su vez, otras que se han formado más adecuadamente a su sitio de generación y a sus relaciones recíprocas; hasta que esta misma matriz haya fraguado, se [haya] osificado, y restringido sus partos a especies determinadas que no ¡siguen degenerándose<sup>14</sup>, y la diversidad haya quedado tal como resultase al término de la operación de esa fecunda fuerza formativa.— Para tal efecto, tiene no obstante que atribuirle a esta madre universal una organización dispuesta en conformidad a fin en vista de todas estas creaturas; en caso contrario, la forma de finalidad<sup>15</sup> de los productos del reino animal y vegetal no es pensable en su posibilidad(\*). Pero en tal caso él no ha hecho ¡sino desplazar más lejos el fundamento de explicación, y no puede ¡presumir de haber hecho la generación de esos dos reinos independientes de la condición de las causas finales.

365

370

366

371

Aun en lo que atañe a la modificación a que son sometidos casualmente ciertos individuos de las especies organizadas, si se encuentra que su carácter, así modificado, es hereditario y está incorporado a la fuerza reproductora<sup>16</sup>, aquello no puede ser juzgado oportunamente sino como desarrollo ocasional de una disposición conforme a fin originariamente presente en la especie para su autoconservación; porque el engendramiento de su igual, en la completa conformidad a fin interna de un ser organizado, está muy estre-

\* A una hipótesis de semejante especie puede llamársela una audaz aventura de la razón; y pocos investigadores de la naturaleza habrá, aun de los más sagaces, a los que alguna vez no se les ha pasado por la mente. Porque absurda no es, como la *generatio aequivoca*, por lo cual se entiende la generación de un ser organizado a través de la mecánica de la materia bruta inorganizada. Seguiría siendo ella *generatio univoca* en la acepción más general de la palabra, en la medida que sólo se generaría algo orgánico a partir de otra cosa orgánica, si bien en esta clase de seres algo específicamente diferentes de él por ejemplo, si ciertos animales acuáticos se transformasen poco a poco en animales palustres, y éstos, tras algunas generaciones, en animales terrestres. A priori, en el juicio de la mera razón, esto no es contradictorio. Sólo que la experiencia no muestra de ello ningún ejemplo; según ella toda generación que conocemos es más bien *generatorio homonyma*, no simplemente *univoca*, en oposición a la generación a partir de la materia inorganizada, y produce también un producto que en la organización misma es homogéneo con el genitor, mientras que la *generatio heteronyma*, hasta donde alcanza nuestro conocimiento empírico de la naturaleza, no se encuentra en parte alguna.

366

chamente ligado con la condición de no incorporar nada de la fuerza reproductora que en tal sistema de fines no pertenezca también a una de las disposiciones originarias no desarrolladas. En efecto, cuando uno se aparta de este principio, no puede saberse con seguridad si acaso muchas piezas de la forma que ahora cabe encontrar en una especie no son asimismo de origen casual y desprovisto de fin; y el principio de la teleología, de no juzgar como no conforme a fin en un ser organizado nada de lo que se conserva en su reproducción<sup>17</sup>, tendría por ello que volverse muy desconfiable en su aplicación, y ser válido únicamente para el tronco original (que, empero, ya no conocemos).

¡ En contra de aquellos que creen necesario adoptar, para todos los fines naturales semejantes, un principio teleológico, es decir, un entendimiento arquitectónico, plantea *Hume* esta objeción: que con el mismo derecho podría preguntarse cómo es que un tal entendimiento es posible, esto es, como podrían haberse hallado reunidas en un ser, con tanta conformidad a fin, las diversas facultades y propiedades que constituyen la posibilidad de un entendimiento que a la vez tenga poder ejecutor. Pero esta objeción es nula. En efecto, toda la dificultad que rodea a la pregunta por la primera generación de una cosa que en sí misma contiene fines y es concebible únicamente por éstos, descansa en la búsqueda de la unidad del fundamento del enlace de lo múltiple [cuyos elementos son] *externos unos a otros* en este producto; pues si se pone este fundamento en el entendimiento de una causa productora como substancia simple, esa pregunta, en la medida en que es teleológica, es respondida con suficiencia, mientras que cuando se busca la causa meramente en la materia como agregado de muchas substancias separadas unas de otras, falta por completo la unidad del principio para la forma internamente conforme a fin de su formación; y la *autocracia* de la materia en generaciones que sólo pueden ser concebidas como fines por nuestro entendimiento es una palabra sin significado.

De ahí viene que quienes buscan para las formas objetivamente conformes a fin de la materia un fundamento ¡supremo de posibilidad de las mismas, sin concederle por ello un entendimiento, de buena gana hacen del universo una substancia única que todo lo abarca (panteísmo) o (lo que es solamente una explicación más determinada de lo anterior) en un conjunto de muchas determinaciones inherentes a una única *substancia simple* (spinozismo), no más que para obtener de allí esa condición de toda conformidad a fin, la *unidad* del fundamento; con lo cual ciertamente satisfacen *una* condición del problema, a saber, la unidad en la relación de los

fines<sup>18</sup>, mediante el concepto meramente ontológico de una substancia simple, pero no aducen nada para la *otra* condición, esto es, la relación de aquélla con su consecuencia como *fin*, a través de lo cual ese fundamento ontológico ha de ser determinado más cerca-  
namente para [los efectos de] la pregunta; ¡ y, por tanto, no respon-  
den en modo alguno a *toda* la pregunta. Y también permanece ab-  
solutamente sin respuesta (para nuestra razón), si no nos representamos ese fundamento originario de las cosas como *subs-  
tancia* simple, y ésta su propiedad para la constitución específica  
de las formas naturales que se fundan en ella, a saber, la unidad de  
fines, como la de una substancia inteligente<sup>19</sup>, y [asimismo si no  
nos representamos] la relación de esta substancia con dichas for-  
mas como una relación de *causalidad* (debido a la contingencia  
que [hallamos] en todo lo que sólo como fin pensamos posible).

369

! § 81. DE LA ASOCIACIÓN <sup>20</sup> DEL MECANISMO CON EL PRINCIPIO<sup>21</sup>  
TELEOLÓGICO EN LA EXPLICACIÓN DE UN FIN NATURAL COMO PRODUCTO  
DE LA NATURALEZA

374

Al igual que el mecanismo de la naturaleza según el párrafo pre-  
cedente, no bastaba por sí solo para pensar según él la posibilidad  
de un ser organizado, sino (al menos según la índole de nuestra  
facultad de conocimiento) debe ser originariamente subordinado a  
una causa que opera intencionalmente, tampoco basta el mero fun-  
damento teleológico de un ser semejante para considerarlo y juz-  
garlo a la vez como un producto de la naturaleza, si no se asocia el  
mecanismo de éste con dicho principio, por así decir, como el ins-  
trumento de una causa que opera intencionalmente, a cuyos fines,  
sin embargo, está subordinada la naturaleza en l sus leyes mecáni-  
cas. Nuestra razón no concibe la posibilidad de semejante unifica-  
ción de dos especies completamente diferentes de causalidad, la de  
la naturaleza en su legalidad universal, con una idea que restringe  
la naturaleza a una forma particular, para la cual no contiene ella en  
sí misma ningún fundamento; aquélla reside en el substrato supra-  
sensible de la naturaleza, del cual nada podemos determinar afir-  
mativamente, salvo que es el ser en sí<sup>22</sup> del que solamente conoce-  
mos el fenómeno. Pero el principio de que todo lo que admitimos  
como perteneciente a esta l naturaleza (*phaenomenon*) y como pro-  
ducto de ella, tengamos también que pensarlo vinculado a ella se-  
gún leyes mecánicas, no deja por ello de conservar su fuerza, por-  
que, sin esta especie de causalidad, los seres organizados, si bien en  
cuanto fines de la naturaleza, no serían productos naturales.

370

375

Si ahora se admite el principio teleológico de la generación de estos seres (y no puede ser de otro modo), puede ponerse en el fundamento de la causa de su forma internamente conforme a fin ya el *ocasionalismo*, ya el *preestabilismo*<sup>23</sup>. De acuerdo con el primero, la causa suprema del mundo, en conformidad con su idea, y con ocasión de cada apareamiento, daría, a la materia que en tal apareamiento se mezcla, inmediatamente su formación orgánica; de acuerdo con el segundo, la causa suprema habría puesto sólo en los productos iniciales de esa sabiduría suya la disposición mediante la cual un ser orgánico produce a su semejante y la especie se conserva constantemente a sí misma, al tiempo que la extinción de los individuos es continuamente reparada por su naturaleza que a la vez trabaja en su destrucción. Si se admite el ocasionalismo de la producción de seres organizados, toda la naturaleza va completamente a pérdida y con ella también todo uso de la razón para juzgar sobre la posibilidad de una tal especie de productos; de ahí que puede suponerse que nadie que en algo tenga que ver con la filosofía va a adoptar este sistema.

¡ Y el *preestabilismo*, a su vez, puede proceder de modo doble. Este considera, en efecto, a cada ser orgánico engendrado por su semejante ya como el *educto*, ya como el *producto* del primero. El sistema de las generaciones como simples deducciones llámase el de la *preformación individual* o también la *teoría de la evolución*; el de las generaciones como producciones se denomina el sistema de la *epigénesis*. Este último puede llamarse también sistema de la *preformación genérica*, porque la facultad productiva de los engendradores, y por tanto la forma específica, estaba preformada *virtualiter* según las disposiciones internas conformes a fin que tocaron en suerte a su tronco. En conformidad con esto se podría denominar a la teoría opuesta de la preformación individual también, y mejor, *teoría de la involución* (o del encajamiento<sup>24</sup>).

Los defensores de la *teoría de la evolución*, que sustraen a cada individuo de la fuerza formativa de la naturaleza, para hacerlo provenir inmediatamente de la mano del Creador, no querían, pues, atreverse a admitir que esto ocurra según la hipótesis del ocasionalismo, de suerte que el apareamiento sería una mera formalidad, bajo la cual una suprema causa inteligente del mundo hubiese resuelto formar cada vez un fruto con mano inmediata y dejar a la madre no más que el desenvolvimiento y nutrición de éste. Se pronunciaron a favor de la preformación, tal como si no fuese lo mismo hacer surgir esas formas de modo sobrenatural al comienzo o en el curso ulterior del mundo, en tanto que por medio de la creación ocasional se ahorraría una gran cantidad de disposiciones so-

371

376

372

377

brenaturales que serían requeribles para que el embrión formado en el comienzo del mundo no sucumbiese a las fuerzas destructivas de la naturaleza y se conservase indemne a lo largo de [ese] extenso tiempo, a la vez que un número de tales seres preformados inmensamente más grande de cuantos jamás hubieren de desarrollarse, y junto con ellos otras tantas creaciones, serían convertidas por esta vía en innecesarias y carentes de fin. Pero algo al menos querían dejarle en esto a la naturaleza para no caer derechamente en plena hiperfísica, que puede dispensarse de toda explicación natural. Todavía se aferraron, ciertamente, a su hiperfísica, puesto que aun en los engendros ¡monstruosos<sup>25</sup> (a los que sería imposible tener por fines de la naturaleza) encontraban una admirable conformidad a fin, aunque no estuviese destinada sino a que alguna vez un anatomista se escandalizara ante ella como [ante] una conformidad a fin carente de fin y debiese sentir una consternada admiración. Pero no pudieron hacer entrar en modo alguno la generación de los bastardos en el sistema de la preformación, sino que tuvieron que reconocerle a la simiente de las creaturas masculinas, a la que por lo demás no le habían reconocido sino la propiedad mecánica de servir de primer medio alimenticio ¡del embrión, además una fuerza formativa conforme a fin, que sin embargo, en vista del producto entero de la generación por dos creaturas de la misma especie, no querían concedérsela a ninguna de ambas.

373

378

Si, al contrario, no se le reconociera al defensor de la *epigénesis* la gran ventaja que tiene sobre el primero con respecto a las razones [que puede extraer] de la experiencia como prueba de su teoría, de todos modos ya de antemano la razón estaría predispuesta con favor preferencial hacia su modo de explicación, porque ella considera a la naturaleza, con respecto a las cosas que uno puede originariamente representarse como posibles sólo según la causalidad de los fines, como productora por sí misma, y no solamente como desarrolladora, al menos en lo que atañe a la reproducción, y así, con el menor derroche posible de lo sobrenatural, deja a la naturaleza ¡todo lo que sigue desde el primer comienzo (pero sin determinar nada sobre este primer comienzo, ante el cual fracasa completamente la física, cualquiera sea la cadena de causas con que lo intente).

374

En vista de esta teoría de la *epigénesis*, tanto para su demostración como también para la fundación de los genuinos principios de su aplicación, en parte por medio de la restricción de un uso desmedido de éstos, nadie ha hecho más que el señor consejero de corte *Blumenbach*<sup>26</sup>. Empieza él toda explicación ¡física de estas formaciones desde la materia organizada. En efecto, declara con derecho

379

contrario a razón el que la materia bruta se haya formado a sí misma originariamente según leyes mecánicas, que de la naturaleza de lo carente de vida<sup>27</sup> haya surgido la vida y la materia haya podido por sí misma ajustarse<sup>28</sup> a la forma de una conformidad a fin que se conserva a sí misma; sin embargo, bajo el *principio*, inescrutable para nosotros, de una *organización* originaria, deja al mecanismo de la naturaleza a la vez una participación indeterminable, mas al mismo tiempo también inconfundible, y a la [correspondiente] facultad de la materia en un cuerpo organizado (a diferencia de la *fuerza formativa* meramente mecánica que en general reside en ella) la denomina *impulso formativo*<sup>29</sup> (cual si estuviera bajo la superior dirección e instrucción de la primera).

375

I § 82. DEL SISTEMA TELEOLÓGICO EN LAS RELACIONES EXTERNAS  
DE LOS SERES ORGANIZADOS

380

Por conformidad a fin externa entiendo aquella en que una cosa de la naturaleza sirve como medio para un fin. Pues bien: las cosas que no tienen conformidad a fin interna, o que no la presuponen para su posibilidad, por ejemplo, las tierras, el aire, el agua, etc., pueden, no obstante, ser muy conformes a fin externamente, esto es, en relación con otros seres; pero éstos ! siempre tienen que ser seres organizados, es decir, fines naturales, pues de otro modo aquéllos tampoco podrían ser juzgados como medios. Así, el agua, el aire y las tierras no pueden ser vistos como medios para la aglomeración de las montañas, porque éstos no contienen nada que requiriese un fundamento de su posibilidad según fines, en referencia a lo cual, pues, jamás puede su causa ser representada bajo el predicado de un medio (que sirviese para ello).

376

La conformidad a fin externa es un concepto enteramente distinto al de la conformidad a fin interna, que está ligada a la posibilidad de un objeto, sin considerar si su efectividad misma es fin o no [lo es]. Acerca de un ser organizado se puede preguntar todavía: ¿para qué existe?; mas no es fácil hacerlo acerca de cosas en que solamente se reconoce el efecto del mecanismo l de la naturaleza. Pues en ellas nos representamos una causalidad según fines para su posibilidad interna, un entendimiento creador, y referimos esta facultad activa a su fundamento de determinación, la intención. No hay más que una única conformidad a fin externa que está conectada con la conformidad a fin interna de la organización, y que, sin ser lícita la pregunta de con qué fin tiene que haber existido este ser así organizado, sirve, no obstante, en la relación externa de medio

a fin. Ella ! es la organización de ambos sexos en relación recíproca para la reproducción de su especie; pues aquí siempre puede preguntarse, al igual que acerca del individuo: ¿por qué tenía que existir una pareja semejante? La respuesta es: esto constituye primero que nada un todo *organizador*, bien que no un todo organizado en un único cuerpo.

381

Si se pregunta ahora para qué existe una cosa, la respuesta es: o bien su existencia y su generación no tiene relación alguna con una causa que opera según intenciones, y entonces se entiende siempre [que tiene] su origen a partir del mecanismo de la naturaleza; o bien hay algún fundamento intencional de su existencia (como ser natural contingente), y este pensamiento difícilmente puede ser separado del concepto de una cosa organizada; porque, una vez que hemos tenido que poner por fundamento de su posibilidad interna una ! causalidad de causas finales y una idea que yace en el fundamento de ésta, no podemos tampoco pensar la existencia de este producto de otro modo más que como fin. Pues el efecto representado, cuya representación es al mismo tiempo el fundamento que determina a la causa operativa inteligente a su producción, se denomina *fin*. En este caso, por tanto, puede decirse o bien que el fin de la existencia de un tal ser natural está en él mismo, es decir, que no es simplemente fin, sino también *fin final*<sup>30</sup>; o bien que éste está fuera de él en otros seres naturales, es decir, ! que no existe en conformidad a fin como fin final, sino necesariamente a la vez como medio.

377

382

Pero si recorremos toda la naturaleza, no encontramos en ella, como naturaleza, ningún ser que pudiese aspirar al privilegio de ser fin final de la creación; e incluso puede demostrarse a priori que aquello que pudiese ser para la naturaleza un *fin último*<sup>31</sup>, jamás podría ser, en cuanto cosa natural, a pesar de todas las determinaciones y propiedades imaginables con que se la quisiera proveer, un *fin final*.

Cuando se mira al reino vegetal, podría uno ser llevado inicialmente a pensar, por la inmensa fertilidad con que se extiende sobre casi todo el suelo, que es un mero producto del mecanismo de la naturaleza que ella muestra en las formaciones del reino ! mineral. Pero un conocimiento más próximo de la organización indescriptiblemente sabia en este reino no nos deja aferrarnos a ese pensamiento, sino que suscita la pregunta: ¿para qué existen estas criaturas? Si se responde: para el reino animal que de él se nutre, a fin de que haya podido difundirse en tan variadas especies sobre la tierra, surge otra vez la pregunta: ¿para qué existen entonces estos animales hervíboros? La respuesta sería tal vez: para los animales

378

de rapiña, que sólo pueden alimentarse de lo que tiene vida. Surge, por último, la pregunta: ¿para qué son buenos éstos, junto a los anteriores reinos naturales? Para el hombre, para el uso múltiple que su entendimiento le enseña a hacer de todas esas creaturas; y él es el fin último de la creación aquí en la tierra, porque es el único ser en ella que puede hacerse un concepto de los fines y [construir] de un agregado de cosas formadas en conformidad a fin, por medio de su razón, un sistema de fines.

Se podría también, con el caballero Linné<sup>32</sup>, seguir el camino en apariencia inverso, y decir: los animales herbívoros existen para moderar el crecimiento exuberante del reino vegetal, que sofocaría muchas de sus especies; los animales de rapiña, para poner coto a la voracidad de aquéllos; y por último el hombre, a fin de que, al perseguir y diezmar a éstos, se establezca un cierto equilibrio entre las fuerzas productivas y destructivas de la naturaleza. Y así el hombre, por mucho que en cierta relación pudiera ser honrado como fin, tendría a su vez, en otra relación solamente el rango de un medio.

Si se convierte en principio una conformidad a fin objetiva en la multiplicidad de las especies de las creaturas terrestres y en la relación externa de unas con otras, es conforme a la razón pensar a su vez, en esta relación, una cierta organización y un sistema de todos los reinos de la naturaleza según causas finales. Sólo que aquí la experiencia parece contradecir claramente la máxima de la razón, sobre todo en lo que atañe a un fin último de la naturaleza, que no obstante es preciso para la posibilidad de un sistema semejante y que no podemos situar en ninguna otra parte más que en el hombre, puesto que en vista de éste, como una de las muchas especies animales, la naturaleza no ha hecho más bien ni la menor excepción tanto de sus fuerzas destructivas como productivas, para someterlo todo, sin fin alguno, a un mecanismo de éstas.

Lo primero que tendría que ser intencionalmente dispuesto en un ordenamiento con vistas a un todo conforme a fin de los seres naturales sobre la tierra, sería seguramente su residencia, el suelo y el elemento sobre el cual y en el cual hubiesen ellos de medrar. Pero un conocimiento más exacto de la índole de este basamento de toda generación orgánica no da indicios más que de unas causas inintencionalmente operantes, y aun antes asoladoras, más que favorables a la generación, el orden y los fines. La tierra y el mar no sólo contienen vestigios de antiguas y poderosas devastaciones, que los afectaron a ellos y a todas las creaturas que sobre ellos y en ellos había, sino que toda su estructura, las capas de aquélla y los límites de éste, tienen todo el aspecto de ser producto de salvajes

fuerzas omnipotentes de una naturaleza que trabaja en estado caótico. Por mucho que ¡ ahora parezcan estar dispuestas en conformidad a fin la configuración, la estructura y el declive de las tierras para la recogida de las aguas que caen del cielo, para<sup>33</sup> las fuentes entre las capas de tierra de múltiple especie (aptas para diversos productos), y [para] el curso de los ríos, una más cercana investigación de los mismos prueba sin embargo que han llegado a constituirse simplemente como efecto de erupciones en parte ígneas, en parte acuosas, o también de crecidas del océano, tanto en lo que atañe a la primera generación de esa configuración<sup>34</sup>, como sobre todo a sus posteriores transformaciones, simultáneas a la desaparición de sus primeras generaciones orgánicas(\*). Y si ¡ la morada, el suelo materno (de la tierra) y el seno materno (del mar) para todas esas creaturas, no da indicios más que de un mecanismo completamente ¡ inintencional de su generación, ¿cómo y con qué derecho podemos pedir y afirmar para estos últimos productos un origen distinto? Si bien el hombre, como parece probarlo (según el juicio de Camper) el examen más acucioso de los restos de esas devastaciones naturales, no estuvo comprendido en estas revoluciones, es, sin embargo, tan dependiente de las demás creaturas de la tierra, que, si se admite un mecanismo de la naturaleza que impere omnímodamente sobre las demás, aquél tiene que ser considerado como comprendido también en éste, aunque su entendimiento (al menos mayoritariamente) lo haya podido salvar de esas devastaciones.

385

381

386

Pero este argumento parece probar más de lo que había en la intención con que fue propuesto: esto es, no solamente que el hombre no puede ser un fin último de la naturaleza y, por la misma razón, que el agregado ¡ de las cosas naturales organizadas de la tierra no pueda ser un sistema de fines, sino incluso que los productos de la naturaleza que antes se tenía por fines naturales no tienen otro origen que el mecanismo de la naturaleza.

382

Pero en la anterior resolución de la antinomia de los principios del modo mecánico y teleológico de generación de los seres naturales orgánicos, hemos visto que, siendo ellos, con respecto a la

\* Si el nombre de *historia de la naturaleza*, una vez adoptado, ha de conservarse para [designar la] descripción de la naturaleza, puede denominarse, en oposición al arte, *arqueología de la naturaleza* lo que esa primera indica literalmente, ¡ o sea, una representación del antiguo estado *primitivo* de la tierra, sobre el cual, aunque no cabe esperar ninguna certidumbre, se arriesga conjeturas con buen fundamento. A la arqueología de la naturaleza pertenecerían las petrificaciones, así como al arte las piedras talladas, etc. Pues como en efecto se trabaja constantemente en ella (bajo el nombre de teoría de la tierra), si bien lentamente, como es justo [que se haga], este nombre no se le daría precisamente a una investigación meramente imaginaria de la naturaleza, sino a una a la cual la naturaleza misma nos invite y exhorte.

381

387

naturaleza formativa<sup>35</sup> según sus leyes particulares (para cuya conexión sistemática nos falta, empero, la clave), meramente ¡ principios de la facultad de juzgar reflexionante, que por cierto no determinan en sí el origen [de esos seres], sino que sólo dicen que, de acuerdo a la dotación de nuestro entendimiento y nuestra razón, no podemos pensar el origen de esta especie de seres más que con arreglo a causas finales, no sólo está permitido el mayor esfuerzo posible, y aun la audacia en los ensayos por explicarlos mecánicamente, sino que también somos avocados a ello por la razón, a pesar de saber que jamás podremos dar abasto con ellos por razones subjetivas [que provienen] de la índole particular y la restricción de nuestro entendimiento (y no acaso porque el mecanismo de la generación contradijese en sí un origen según fines); y que, por último, bien podría residir en el principio suprasensible de la naturaleza (tanto fuera de nosotros como en nosotros), la unificabilidad de ambos ¡ modos de representarse la posibilidad de la naturaleza, puesto que el modo de representación según causas finales es sólo una condición subjetiva de nuestro uso de la razón, cuando ésta no quiere ver establecerse el enjuiciamiento de los objetos meramente como fenómenos, sino que exige referir estos mismos fenómenos, junto con sus principios, al substrato suprasensible, para hallar posibles ciertas leyes de la unidad de ellos, que no pueden hacerse representadizas<sup>36</sup> sino a través de fines (de los cuales tiene la razón también unos que son suprasensibles).

383

388

### § 83. ! DEL FIN ÚLTIMO DE LA NATURALEZA COMO SISTEMA TELEOLÓGICO

Hemos mostrado en lo que precede que tenemos suficiente razón para juzgar al hombre, no simplemente como a todos los seres organizados, en cuanto fin natural, sino también, aquí en la tierra, como el *fin último* de la naturaleza, en referencia al cual todas las demás cosas naturales constituyen un sistema de fines, según principios de la razón, y no por cierto para la facultad de juzgar determinante, pero sí para la reflexionante. Si ahora ha de encontrarse en el hombre mismo lo que debe ser fomentado como fin por medio de su vinculación con la naturaleza, el fin tiene que ser, entonces, o bien de tal especie que pueda ser satisfecho por ¡ la naturaleza en su acción bienhechora, o bien es la aptitud y habilidad para toda clase de fines para los cuales pudiera ser empleada por el [hombre] la naturaleza (externa e internamente). El primer fin de la naturaleza sería la *felicidad*, el segundo, la *cultura* del hombre.

384

El concepto de la felicidad no es uno que el hombre abstraiga acaso a partir de sus instintos, y que así extrajese de la animalidad en él, sino que es la mera *idea* de un estado, a la cual quiere él hacer [que] este último se adecúe bajo condiciones meramente empíricas (lo cual ¡ es imposible). Se la propone él a sí mismo, y de modo tan diverso, por medio de su entendimiento imbricado<sup>37</sup> con la imaginación y los sentidos; y a este [concepto] lo altera incluso tan a menudo, que aun si la naturaleza estuviese enteramente subordinada a su arbitrio no podría adoptar en absoluto ninguna ley determinada firme y universal, para concordar con este concepto vacilante y, así, con el fin que cada cual se propone de modo arbitrario. Pero, ya sea que rebajemos este fin a la verdadera necesidad en que nuestra especie concuerda exhaustivamente consigo misma, ya que, por otra parte, queramos elevar todo lo posible la destreza para procurarle fines imaginados, jamás alcanzaría el hombre lo que él entiende por felicidad, y lo que, en el hecho, es su fin natural propio y último (no el fin de la libertad); pues su naturaleza no es de tal suerte que en algún lugar se detenga y se contente en la posesión y goce. Por otra parte, es errado [pensar] que la naturaleza lo haya tomado como su creatura predilecta favoreciéndolo de su beneficio por sobre todos los animales, puesto que, al contrario, no lo ha dejado menos exento de sus efectos dañinos que a cualquier otro animal, en la peste, el hambre, la inundación, la helada, el ataque de otros animales grandes y pequeños; y aun más, el contrasentido de las *disposiciones naturales* que hay en él lo empuja a las plagas ¡ que él mismo se inventa, y ellas, con otras más que su propia especie le trae, por lo opresivo de la dominación, la barbarie de las guerras, etc., lo ponen en tal apremio, y él [mismo] trabaja tanto cuanto esté de su parte en la destrucción de su propia especie, que aun dándose fuera de nosotros la naturaleza más bienhechora, su fin, si estuviese puesto en la felicidad de nuestra especie, no sería alcanzado sobre la tierra en un sistema de [la naturaleza], porque la naturaleza en nosotros no es susceptible de aquélla. Así, él siempre es solamente un miembro en la cadena de los fines naturales: desde luego, principio en vista de muchos fines, para lo cual la naturaleza en su disposición parece haberlo determinado, y él mismo se hace a esa [condición]; pero también, a la vez, medio para la conservación de la conformidad a fin en el mecanismo de los demás miembros. Como el único ser en la tierra que posee entendimiento y, por lo tanto, una facultad para proponerse arbitrariamente fines a sí mismo, es, sin duda, señor titular de la naturaleza, y, si se considera a ésta como un sistema teleológico, [es] según su destinación, el fin último de la naturaleza; pero siempre de modo solamente condi-

389

385

390

386

cionado, a saber, a que él lo entienda y tenga la voluntad de darle a aquélla y a sí mismo una relación de fines tal que, con independencia de la naturaleza, pueda bastarse a sí misma y ser, por tanto, fin final, que, empero, no tiene en absoluto que ser buscado en la naturaleza.

391 Pero para describir dónde, en el hombre al menos, hemos de poner ese *fin último* de la naturaleza, tenemos que buscar lo que la naturaleza sea capaz de cumplir a objeto de prepararlo para lo que él mismo deba hacer para ser fin final, y separar esto de todos los fines cuya posibilidad descansa en cosas que sólo quepa esperar de la naturaleza. De esta última especie es la felicidad en la tierra, por la cual se entiende el conjunto de todos los fines del [hombre] posibles en virtud de la naturaleza fuera o dentro del hombre; es ésta la materia de todos sus fines en la tierra, que, si él hace de ella toda su finalidad, lo vuelve incapaz para darle un fin final a su propia existencia y concordar con éste. De todos sus fines en la naturaleza sólo resta, pues, la condición formal, subjetiva, o sea, la aptitud<sup>38</sup> para proponerse en general fines a sí mismo, y (con independencia de la naturaleza en su determinación de fines) para hacer el uso de la naturaleza como medio en conformidad con las máximas de sus fines libres en general; y esto la naturaleza puede cumplirlo con vistas al fin final que está fuera de ella, y puede, por tanto, ser considerado como su fin último. La producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por consiguiente, en su libertad), es la *cultura*. Así, pues, sólo la cultura puede ser el fin último que se tenga razón en atribuirle a la naturaleza en vista del género humano (y no su propia felicidad en la tierra, o aun, siquiera, el ser el principal instrumento para instaurar orden y armonía en la naturaleza carente de razón fuera de él).

387

392

Pero no toda cultura es suficiente para este fin último de la naturaleza. La cultura de la *habilidad* es, por cierto, la principal condición subjetiva de la aptitud para el fomento de los fines en general; sin embargo, no basta para coadyuvar a la *voluntad*<sup>39</sup> en la determinación y elección de sus fines, lo cual pertenece, sin embargo, esencialmente a la total envergadura de una aptitud para fines. Esta última condición de la aptitud, que podría llamarse la cultura de la disciplina (*disciplina*)<sup>40</sup>, es negativa, y consiste en la liberación de la voluntad del despotismo de los deseos, por el cual, al estar apegados a ciertas cosas naturales, nos vemos incapacitados para elegir por nosotros mismos, en la medida en que dejamos que los impulsos nos valgan de ataduras, que la naturaleza nos ha dado solamente a manera<sup>41</sup> de hilos conductores para que no descuidemos la destinación de la animalidad en nosotros, o la dañemos aun,

388

al paso que somos, sin embargo, lo bastante libres para tensarlos o aflojarlos, alargarlos o acortarlos, según lo exijan los fines de la razón<sup>42</sup>.

La habilidad no puede ser bien desarrollada en el género humano sino por medio de la desigualdad entre los hombres, puesto que el mayor número, sin requerir para ello especialmente de arte, procura por así decir mecánicamente [las] necesidades de la vida, para comodidad y ocio de otros que laboran en las partes menos necesarias de la cultura, la ciencia y el arte, y son mantenidos por éstos en un estado de opresión, trabajo amargo y escaso goce, una clase en la cual, empero, se difunde paulatinamente también algo de la cultura de la superior. Pero con su progreso (cuya cima se denomina lujo, cuando la proclividad a lo superfluo empieza a perjudicar lo indispensable), las plagas crecen de modo igualmente poderoso a ambos lados, en uno por violenta opresión ajena, en el otro por íntima insatisfacción; pero la miseria reluciente<sup>43</sup> está ligada al desarrollo de las disposiciones naturales en el género humano, y el fin de la naturaleza misma, aunque no sea nuestro fin, se alcanza con ello, no obstante. La condición formal única bajo la cual puede la naturaleza alcanzar éste su designio final<sup>44</sup>, es esa constitución en la relación de los hombres unos con otros donde al perjuicio de las libertades en recíproco conflicto se opone un poder legal<sup>45</sup> en un todo que se llama *sociedad civil*<sup>46</sup>; pues sólo en ella puede acontecer el máximo desarrollo de las disposiciones naturales. Pero con vistas a ella, aun cuando los hombres sean lo suficientemente sagaces para inventarla y lo bastante sabios para someterse a su coerción voluntariamente, se requeriría aún un todo *cosmopolita*<sup>47</sup>, esto es, un sistema de todos los Estados, que están en peligro de actuar perjudicialmente unos sobre otros. En su defecto, y dándose el impedimento que oponen a la sola posibilidad de un tal proyecto la avidez de gloria, de dominio y de posesión<sup>48</sup>, sobre todo en quienes tienen el poder en sus manos, es inevitable la *guerra* (en que, por una parte, se escinden los Estados y se resuelven en otros más pequeños, o, por otra, un Estado anexa a otros más pequeños y brega por formar un todo mayor): y ella, así como es una tentativa no intencionada de los hombres (estimulada por pasiones desenfrenadas), acaso<sup>49</sup> es también una tentativa recóndita e intencionada de la sabiduría suprema, si no para instaurar, sí, no obstante, para preparar [la unión de la] legalidad con la libertad de los Estados y, por este medio, la unidad de un sistema de éstos moralmente fundado; y, sin consideración de los espantosos tormentos con que ella grava al género humano, y de los acaso mayores aún con que apremia su constante preparación durante la paz, es, sin embargo, un aliciente

393

389

394

390

más (al alejarse cada vez más la esperanza de un apacible estado de felicidad del pueblo) para desarrollar hasta el más alto grado todos los talentos que sirven a la cultura.

En lo que atañe a la disciplina de las inclinaciones, para las cuales es enteramente conforme a fin la disposición natural con vistas a nuestra destinación en cuanto especie animal, pero que dificultan mucho el desarrollo de la humanidad, muéstrase también, en lo que respecta a este segundo requisito de la cultura, una tendencia conforme a fin de la naturaleza hacia una [mejor] formación<sup>50</sup> que nos haga susceptibles de fines más altos que los que la naturaleza misma puede proporcionarnos. No cabe discutir ¡ la demasía de los males que derrama sobre nosotros el refinamiento del gusto hasta la idealización, e incluso el lujo en las ciencias, como pábulo de la vanidad, por la multitud de inclinaciones así engendradas que no se puede satisfacer; pero en desquite tampoco ha de desconocerse el fin de la naturaleza de ganarle terreno a la rudeza y a la vehemencia de las inclinaciones que pertenecen más a la animalidad en nosotros y se oponen mayoritariamente al cultivo de nuestra destinación superior (las inclinaciones del goce), y hacer sitio para el desarrollo de la humanidad. El bello arte y las ciencias, que si no hacen al hombre éticamente mejor, sí lo ¡ civilizan<sup>51</sup>, le ganan mucho a la tiranía de la propensión sensorial<sup>52</sup> mediante un placer que se deja comunicar universalmente y un pulimento y refinamiento para la sociedad y por esta vía preparan al hombre para un dominio<sup>53</sup> en que deba imperar la sola razón; al paso que los males con que nos aflige en parte la naturaleza y en parte el inconciliable egoísmo<sup>54</sup> de los hombres, solicitan<sup>55</sup>, intensifican y robustecen a la vez las fuerzas del alma<sup>56</sup>, para no sucumbir a aquéllos y hacernos sentir así una aptitud para fines más elevados que está oculta en nosotros(\*).

\* Fácil es decidir qué valor tenga la vida *para nosotros* si se lo estima según *lo que se goza* (el fin natural de la suma de ¡ todas las inclinaciones, la felicidad). Cae por debajo de cero; pues ¿quién querría emprender de nuevo la vida bajo las mismas condiciones, o aun siguiendo un mero plan, proyectado por él mismo (pero conforme al curso natural), pero que estuviese orientado no más que al goce? Arriba se indicó qué valor tiene la vida a consecuencia de lo que ésta encierra en sí, conducida según el fin que la naturaleza tiene con nosotros, y que consiste en *lo que se hace* (no sólo lo que se goza), cuando sin embargo nunca somos más que el medio para un fin final indeterminado. No ¡ queda, pues, nada más que el valor que nosotros mismos damos a nuestra vida no solamente a través de lo que hacemos, sino también por lo que hacemos en conformidad a fin con tal independencia de la naturaleza, que aun la existencia de la naturaleza puede ser fin sólo bajo esta condición.

395

391

396

392

*Fin final* es el fin que no requiere de ningún otro como condición de su posibilidad.

Si sólo se admite como razón explicativa de la conformidad a fin de la naturaleza el mero mecanismo l de ésta no se puede pre-  
guntar, entonces, para qué existen las cosas en el mundo; pues en  
tal caso se habla solamente, de acuerdo con un tal sistema idealista,  
de la posibilidad física de las cosas (y sería simple sofistería, sin  
objeto, el pensarlos como fines); y ya se interpreta esta forma de las  
cosas según el azar, ya según la ciega necesidad, en ambos casos l  
esa pregunta sería vacua. Pero si admitimos como real el enlace de  
fines en el mundo y admitimos para él una especie particular de  
causalidad, a saber, la de una causa *intencionalmente eficiente*, no  
podemos quedarnos detenidos en la pregunta: ¿para qué las cosas  
del mundo (los seres organizados) tienen tal o cual forma, y son  
puestas por la naturaleza en tales o cuales relaciones con otras?;  
sino que, una vez que se piensa un entendimiento que debe ser con-  
siderado como causa de la posibilidad de unas formas tales como  
las que efectivamente se encuentran en las cosas, tiene entonces  
que inquirirse también, en estas mismas, por el fundamento objeti-  
vo que puede haber determinado ese entendimiento productivo a  
un efecto de esta especie, y que es entonces el fin final para el cual  
semejantes cosas existen.

392

397

He dicho arriba que el fin final no es un fin que la naturaleza  
fuese suficiente para l llevar a efecto y producir conforme a su idea,  
porque es incondicionado. Pues nada hay en la naturaleza (como  
ser sensible) cuyo fundamento de determinación, que se encuentra  
en ella, no estuviese a su vez siempre condicionado; y esto no vale  
simplemente para la naturaleza fuera de nosotros (la material), sino  
también para la naturaleza en nosotros (la pensante): en el entendi-  
do de que sólo considero en mí aquello que es naturaleza. Pero una  
cosa que, en virtud de su dotación objetiva, deba existir necesaria-  
mente como fin final de una causa inteligente tiene que ser de tal  
especie que no dependa, en el orden de los l fines, de ninguna otra  
condición ulterior más que simplemente de su idea.

393

398

Y bien: tenemos en el mundo una única especie de seres cuya  
causalidad es teleológica, esto es, dirigido a fines, y, sin embargo,  
dotada al mismo tiempo de tal suerte que la ley según la cual han de  
determinar sus fines es representada por ellos mismos como incon-  
dicionada e independiente de condiciones naturales, pero en sí mis-  
ma como necesaria. El ser de esta especie es el hombre, mas consi-

derado como *noumenon*; el único ser natural en que podemos reconocer, de parte de su propia dotación, una facultad suprasensible (la *libertad*) y aun la ley de la causalidad, junto al objeto de ésta que aquél puede proponerse como fin supremo (el bien supremo en el mundo).

Mas del hombre (así como de todo ser racional en el mundo), en cuando ser moral, l no puede ya seguir preguntándose para qué (*quem in finem*) existe. Su existir tiene en sí mismo el fin supremo, al cual puede, tanto como esté en su poder, someter a la naturaleza entera, o al menos frente al cual no es lícito que se considere sometido a ninguna influencia de la naturaleza. — Pero si las cosas del mundo, en cuanto seres dependientes en su existencia, requieren de una causa suprema que actúa con arreglo a fines, el hombre entonces es causa final de la creación; pues sin éste la cadena de los fines subordinados unos a otros no estaría completamente fundada, y únicamente en el hombre, aunque en él sólo como sujeto de la moralidad, puede encontrarse la legislación incondicionada en vista de los fines, la única, pues, que lo capacita para ser un fin final al cual toda la naturaleza está teleológicamente subordinada(\*).

## || § 85. DE LA FISICOTEOLÓGIA<sup>57</sup>

La *fisicoteología* es el intento de la razón de inferir, a partir de los

\* Sería posible que la felicidad de los seres racionales en el mundo fuese un fin de la naturaleza, y entonces sería también su fin último. Al menos no puede inteligirse a priori por qué la naturaleza no debería estar ordenada de ese modo, porque este efecto es perfectamente posible por medio de su mecanismo, por lo menos hasta donde alcanzamos a ver. Pero la moralidad, y una causalidad con arreglo a fines subordinada a ella, es absolutamente imposible a través de causas naturales; pues el principio de su determinación a actuar es suprasensible, es, por tanto, el único posible en el orden de los fines que es incondicionado sin más en vista de la naturaleza, el único en cualificar al sujeto [de la moralidad], por tal medio, como *fin final* de la creación, al cual toda la naturaleza está subordinada.- La *felicidad*, por el contrario, como se mostró en el párrafo anterior de acuerdo al testimonio l de la experiencia, ni siquiera es un *fin de la naturaleza* con respecto al hombre, de preferencia a otras creaturas: mucho menos podría ser un *fin final de la creación*. Podrán los hombres hacer de ella siempre su fin subjetivo último. Pero si pregunto por el fin final de la creación ¿para qué han de existir los hombres?, se habla entonces de un fin objetivo supremo, tal como la más elevada razón exigiría para su creación. Y si a ello se responde: es para que existan seres a los que esa causa suprema pueda beneficiar, con ello se contradice la condición a que la razón del hombre somete aun su deseo más íntimo de felicidad (a saber, la concordancia con su propia legislación moral interna). Esto prueba que la felicidad sólo puede ser un fin condicionado, y el hombre, por tanto, únicamente como ser moral puede ser fin final de la creación; pero en lo que atañe a su estado, la felicidad está vinculada [a él] sólo como consecuencia, en la medida de la concordancia con ese fin, como el fin de su existencia.

*fin*es de la naturaleza (que sólo pueden ser conocidos empíricamente), la causa suprema de la naturaleza y sus propiedades. Una *teología moral* (eticoteología) sería el intento de inferir, a partir del fin moral de seres racionales en la naturaleza (que puede ser conocido a priori), aquella causa y sus propiedades.

! La primera precede de modo natural a la segunda. Pues si de las cosas en el mundo queremos inferir *teleológicamente* una causa del mundo, tienen que darse primeramente fines de la naturaleza, para los cuales hemos de buscar después un fin final y para éste, luego, el principio de la causalidad de esta suprema causa.

Muchas indagaciones de la naturaleza pueden y deben hacerse según el principio teleológico, sin que se tenga razón de preguntar por el fundamento de la posibilidad de operar en ! conformidad a fin, que encontramos en diversos productos de la naturaleza. Y si también de esto se quiere tener un concepto, carecemos absolutamente de una inteligencia ulterior que [no fuera] simplemente la máxima de la facultad de juzgar reflexionante: a saber, que, aun cuando nos fuese dado un único producto orgánico de la naturaleza, no podemos pensar, con arreglo a la dotación de nuestra facultad de conocimiento, ningún otro fundamento de ello que el de una causa de la naturaleza misma (ya sea de la naturaleza toda o sólo de esta parte suya), que mediante entendimiento contenga la causalidad para ese producto; un principio de enjuiciamiento que ciertamente para nada nos hace adelantar en la explicación de las cosas naturales a objeto de poder, acaso, determinar más de cerca el concepto de un ser originario, de otro modo tan infértil.

! Pues bien: digo que la fisicoteología, por lejos que se la pueda impulsar, nada puede revelarnos acerca de un *fin final* de la creación; en efecto, ni siquiera alcanza para plantear la pregunta por él. Puede, pues, ciertamente, justificar el concepto de una causa inteligente del mundo como un concepto de la posibilidad de las cosas idóneo únicamente de modo subjetivo para la constitución de nuestra facultad de conocimiento, que podemos hacernos comprensible por fines, pero no determinar más este concepto ni en perspectiva teórica ni ! práctica; y la tentativa de la fisicoteología no es suficiente para su propósito de fundar una teología, sino que no pasa nunca de ser solamente una teleología física, porque la referencia a fines en ella es siempre considerada solamente, y tiene que serlo, como condicionada en la naturaleza; por consiguiente, ni siquiera puede poner en cuestión el fin para el cual existe la naturaleza misma (cuyo fundamento tiene que ser buscado fuera de la naturaleza), de cuya idea determinada depende, no obstante, el concepto

396

401

397

402

determinado de aquella suprema causa inteligente del mundo y, con ello, la posibilidad de una teología.

398 Para qué sirvan unas a otras las cosas en el mundo; para qué sea bueno lo múltiple en una cosa para esta cosa misma; cómo es que incluso se tiene razón para admitir que nada es en vano en el mundo, sino que *en la naturaleza* todo es bueno para algo, a condición de que ciertas cosas (como fines) deban existir, a propósito de lo cual, por tanto, nuestra razón no tiene, para la facultad de juzgar, ningún l otro principio de la posibilidad del objeto de su inevitable enjuiciamiento teleológico más que el de subordinar el mecanismo de la naturaleza a la arquitectónica de un autor inteligente del mundo: todo esto lo hace la consideración teleológica del mundo de manera muy espléndida y para extrema admiración nuestra. Mas como los datos, y por consecuencia, los principios para *determinar* este concepto de una causa inteligente del mundo (como supremo artista) son meramente empíricos, no permiten inferir ninguna propiedad más que las que en los efectos de esa [causa] nos revela la experiencia; la cual, como l nunca puede abarcar a toda la naturaleza  
403 como sistema, tiene que ir a dar a menudo (en apariencia) en ese concepto y entre argumentos que están en conflicto unos con otros, pero, aun si fuésemos poderosos a abarcar empíricamente el sistema entero, en lo que atañe a la mera naturaleza jamás puede [la experiencia] elevarnos por sobre ésta hasta el fin de su existencia misma y, por tal medio, al concepto determinado de aquella inteligencia superior<sup>58</sup>.

399 Cuando se empequeñece el problema cuya solución concierne a una fisicoteología, parece que tal solución es fácil. En efecto, ya sea que se prodigue el concepto de *divinidad* en cada uno de los seres inteligentes que concibamos, de los que puede haber uno o más que tengan muchas y muy grandes propiedades, mas no precisamente todas las que son requeribles para fundar una naturaleza que concuerde con el l mayor fin posible, ya sea que se considere como [si fuese] nada el suplir, en una teoría, la deficiencia de los argumentos probatorios por medio de agregados arbitrarios, y, con sólo tener razón para suponer *mucha* perfección (*¿y qué es mucho para nosotros?*), se considere uno autorizado para presuponer *toda la* [perfección] *posible*, entonces la teleología física tiene pretensiones de peso a la gloria de fundamentar una teología. Pero cuando se exige señalar qué es lo que nos impulsa y además autoriza a hacer esas adiciones, en vano buscaremos fundamento, para justificarnos, l en los principios del uso teórico de la razón, que, para la explicación de un objeto de la experiencia exige absolutamente no atribuirle a éste más propiedades que las que puedan hallarse como

datos empíricos para su posibilidad. En un examen más detenido veríamos que, en sentido propio, la idea de un ser supremo, que reposa en un uso de la razón completamente diferente (el práctico), está a priori en nosotros como fundamento que nos impulsa a completar la defectuosa representación [que se hace] una teleología física del fundamento originario de los fines en la naturaleza, hasta [llegar al] concepto de una divinidad; y no nos imaginaríamos falsamente el haber establecido esta idea, y con ella una teología, mediante el uso teórico de la razón en el conocimiento físico del mundo, y mucho menos el haber demostrado su realidad.

400  
I No se puede censurar a los antiguos si pensaban a sus dioses de manera tan múltiplemente variada, en parte por su poder, en parte por los designios y los pareceres de la voluntad, pero a todos ellos, sin excluir a su mismo jefe máximo, siempre limitadamente, al modo humano. Pues al observar la ordenación y el curso de las cosas en la naturaleza, hallaban harto fundamento para suponer algo más que lo mecánico como causa de éstos, y conjeturar, tras la maquinaria de este mundo, los designios de ciertas causas superiores, que no podían pensar sino como sobrehumanas. Mas ¡ como  
405 encontraban muy mezclados en él lo bueno y lo malo, lo conforme a fin y contrario a fin, al menos para nuestra comprensión, y no se podían permitir el aceptar secretamente, empero, unos fundamentales fines sabios y bienhechores, de los que no veían la prueba, en pro de la idea arbitraria de un<sup>59</sup> autor supremamente perfecto, difícilmente podía ser otro su juicio acerca de la causa suprema del mundo, en la medida que, ciertamente, procedían con plena consecuencia siguiendo máximas del uso meramente teórico de la razón. Otros que, siendo físicos, querían ser al mismo tiempo teólogos, pensaron dar satisfacción a la razón al procurar la unidad absoluta del principio de las cosas naturales, que la razón exige, por medio de la idea de un ser en el l cual, como única substancia, aquéllas  
401 serían en su conjunto no más que determinaciones inherentes: substancia, sin duda, que no sería causa del mundo por su entendimiento, mas en la cual, como sujeto, cabía hallar todo entendimiento de los seres del mundo; en consecuencia, un ser que ciertamente no produciría algo según fines, pero en el cual todas las cosas, en virtud de la unidad del sujeto del cual son meras determinaciones, tendrían que relacionarse necesariamente unas con otras, aun sin fin ni propósito, en conformidad a fin. Fue así que introdujeron el idealismo de las causas finales, al transformar la unidad de una multitud de substancias enlazadas conformemente a fin, tan difícil de sonsacar, ¡ en una unidad de la inherencia<sup>60</sup> en una substancia,  
406 en vez de la dependencia causal *de una* substancia; en lo sucesivo,

este sistema, a título de *panteísmo*, si se lo mira del lado de los seres mundanos inherentes, a título de *spinozismo* (más tarde), si se lo mira del lado del único sujeto subsistente, en cuanto ser originario, menos que resolver la pregunta del primer fundamento de la conformidad a fin de la naturaleza, más bien la declaró nula, al ser convertido ese último concepto, hurtado de toda su realidad, en simple mal interpretación de un concepto ontológico universal de una cosa en general.

Según principios meramente teóricos del uso de la razón (únicos sobre los cuales se funda la fisicoteología) jamás puede obtenerse, pues, el concepto de una divinidad que bastase a nuestro enjuiciamiento teleológico de la naturaleza. Pues, o declaramos toda l teleología como simple engaño<sup>61</sup> de la facultad de juzgar en el enjuiciamiento del enlace causal de las cosas, y nos refugiamos en el principio único de un mero mecanismo de la naturaleza, que, debido a la unidad de la substancia, de la cual aquélla no puede ser más que la multiplicidad de sus determinaciones, sólo nos parece contener una referencia universal a fines; o si, en lugar de este idealismo de las causas finales, queremos atcernos al principio del realismo de esta especie particular de causalidad, podemos poner por fundamento de los fines naturales muchos seres originarios inteligentes, o bien uno sólo; y tan pronto como no tenemos a mano más que l principios de la experiencia, extraídos del efectivo enlace causal del mundo, para la fundamentación del concepto de ese [ser], no podemos por una parte hallar recurso contra la discordancia<sup>62</sup> que en muchos ejemplos plantea la naturaleza al respecto de la unidad de los fines ni, por otra parte, extraer jamás de allí, de manera suficientemente determinada para alguna teología que sea utilizable, no importa de qué modo (teórico o práctico), el concepto de una única causa inteligente, tal cual lo obtenemos, autorizados por simple experiencia.

La teleología física ciertamente nos impulsa a buscar una teología; pero no puede producir ninguna, por mucho que exploremos la naturaleza mediante la experiencia y vengamos en ayuda del enlace de fines descubierto en ella con ideas de la razón (que para los problemas l físicos tienen que ser teóricas). ¿De qué sirve, se clamará con derecho, que pongamos por fundamento de estas disposiciones<sup>63</sup> un entendimiento inconmensurable para nosotros y lo dejemos ordenar este mundo con arreglo a intenciones, si la naturaleza nada nos dice, ni puede jamás decirnos nada de la intención final, sin la cual, empero, no podemos hacernos ningún punto común de referencia de todos los fines naturales, ningún principio teleológico suficiente, en parte para conocer los fines todos en un

402

407

403

sistema, en parte para hacernos un concepto del entendimiento supremo, como causa de una tal naturaleza, que pudiera servirnos de medida rectora<sup>64</sup> de nuestra facultad ¿de juzgar que reflexiona sobre ella? Tendría yo, entonces, sin duda, un *entendimiento artista*<sup>65</sup> para fines dispersos, pero no una *sabiduría* para un fin final, que, sin embargo, debe contener propiamente el fundamento de determinación de aquél. Mas a falta de un fin final que sólo la razón pura puede suministrar a priori (porque todos los fines en el mundo están condicionados empíricamente y no pueden contener nada más que lo que es bueno para esto o aquello, como propósito contingente, no lo que es absolutamente bueno), y que es el único que podría enseñarme qué propiedades, qué grado y qué relación de la causa suprema de la naturaleza tengo que pensar para juzgar a ésta como sistema teleológico, ¿cómo y con qué derecho cabe que yo amplíe a voluntad mi concepto muy restringido de ese entendimiento originario<sup>66</sup>, ¡el cual puedo fundar sobre mi escaso conocimiento del mundo, del poder de ese ser originario para llevar a efecto sus ideas, de su voluntad para hacerlo, etc., y llevarlo a completud en la idea de un ser infinito omnisciente? Esto, si debiera ocurrir teóricamente, supondría en mí mismo omnisciencia a objeto de inteligir los fines de la naturaleza en su conexión total, y encima poder pensar todos los otros planes posibles, en comparación con los cuales habría que juzgar el [plan] presente, con razón, como el mejor. En efecto, sin este completo conocimiento del efecto no puedo inferir ningún concepto determinado de la causa suprema, que sólo puede ser hallado en el de una inteligencia infinita en todo respecto, esto es, el concepto de una divinidad, ni establecer un basamento para la teología.

408

404

409

Cuanto quiera que pueda ampliarse la teleología física, bien podemos decir, pues, de acuerdo con el principio referido arriba, que, según la dotación y los principios de nuestra facultad de conocimiento, no podemos pensar la naturaleza, en las ordenaciones conformes a fin que han llegado a ser conocidas, más que como el producto de un entendimiento al que ésta está sometida. Pero que este entendimiento haya podido tener un designio final con la totalidad de la naturaleza y su producción (el cual no residiría, entonces, en la naturaleza del mundo sensorial), jamás nos lo podrá revelar la indagación teórica; sino que a pesar de todo conocimiento [que esta posea] queda sin decidir si esa causa suprema es por doquier el fundamento originario de la naturaleza con arreglo a un fin final, y no más bien a través de un entendimiento determinado por la mera necesidad de su naturaleza de producir ciertas formas (por analogía con lo que llamamos en los animales el instinto artís-

405

tico<sup>67</sup>), sin que por ello sea necesario atribuirle ni siquiera sabiduría, ni mucho menos una sabiduría suprema, y ligada a todas las demás propiedades requeridas para la perfección de su producto.

410 ¡ Así la fisicoteología es una teleología física mal entendida, utilizable solamente como preparación (propedéutica) para la teología, y suficiente a este propósito únicamente con el añadido de un principio diferente sobre el cual pueda apoyarse, y no en sí misma, como quiere insinuarlo su nombre.

## § 86. DE LA ETICOTEOLÓGÍA

Hay un juicio del cual ni aun el más vulgar entendimiento puede privarse al meditar sobre la existencia de las cosas en el mundo y sobre la existencia del mundo mismo: a saber, que todas las múltiples creaturas, por grande que pueda ser el arte de su ordenamiento y variado el nexo en que se relacionan unas a l otras en conformidad a fin, y aun la totalidad de tantos sistemas suyos que incorrectamente llamamos mundos, no existirían para nada<sup>68</sup> si no hubiese en ellos hombres (seres racionales en general); o sea, que sin los hombres la creación entera sería un mero desierto<sup>69</sup>, de balde y sin fin final. Pero tampoco es con respecto a la facultad de conocimiento (razón teórica), que obtiene recién su valor la existencia de todo lo demás en el mundo, como si debiese existir alguien que pudiese *contemplar* el mundo. Pues, si esta contemplación del mundo no le diese a representar más que l cosas sin fin final, del hecho de ser conocido aquél no puede resultarle valor alguno a su existencia; y ya tiene que suponérsele un fin final en referencia al cual la contemplación misma del mundo tenga un valor. Tampoco es en referencia al sentimiento de placer y de la suma de los placeres que pensamos como dado un fin final de la creación, es decir, no [es] de acuerdo al bienestar, al goce (sea éste corporal o espiritual), en una palabra, a la felicidad, que estimamos ese valor absoluto. En efecto, [el hecho de] que el hombre, al existir, haga de la felicidad su fin final, no aporta ningún concepto de para qué existe él, ni por ende qué valor tenga él mismo, para hacerle agradable su existencia. El tiene, pues, que ser presupuesto ya como fin final de la creación para l tener un fundamento racional de por qué es preciso que la naturaleza concuerde con su felicidad, si aquélla es considerada como un todo absoluto según principios de los fines. — Por lo tanto, es sólo la facultad de desear, mas no la que hace [al hombre] dependiente de la naturaleza (por impulsos sensibles), ni aquélla con respecto a la cual el valor de su existencia descansa en lo que

406  
411  
407

recibe y goza; sino el valor que sólo él puede darse a sí mismo, y que consiste en lo que hace<sup>70</sup>, cómo y según qué principios actúa<sup>71</sup> él, no como miembro de la naturaleza, sino en la *libertad* de su facultad de desear; es decir, ¡ una buena voluntad es lo único en virtud de lo cual su existencia puede tener un valor absoluto y en referencia al cual la existencia del mundo [puede tener] un *fin final*.

412

Concuerta también plenamente con esto el juicio más común de la sana razón humana, a saber, que el hombre sólo en tanto ser moral puede ser un fin final de la creación, cuando se dirige el juicio sólo a esta pregunta y se lo incita a ensayar [una respuesta]. ¿De qué sirve, va a decirse, que este hombre posea tanto talento, que lo ponga incluso en mucha actividad y por su medio ejerza una provechosa influencia en la comunidad, y que tenga, por lo tanto, gran valor tanto en relación a las circunstancias de su fortuna como a la utilidad de los otros, si no posee una buena voluntad? Si se lo considera en su interior, es un objeto que merece el desprecio; y si la creación no ha de carecer en todas partes de fin final, él, entonces, que como hombre también pertenece a ésta, en cuanto hombre malvado, sin embargo, tiene que verse privado, en un mundo bajo leyes morales y de conformidad con ellas, de su fin subjetivo (la felicidad), como la única condición bajo la cual su existencia puede ser compatible con el fin final.

408

Ahora bien: si encontramos en el mundo ordenaciones finales<sup>72</sup> y si, como exige la razón inevitablemente, subordinamos los fines que sólo condicionadamente lo son a un fin supremo incondicionado, es decir, a un fin final, fácilmente se ve en primer término que en tal caso no se habla de un fin de la naturaleza (dentro de ésta), en la medida en que ésta existe, sino del fin de su existencia con todas sus ordenaciones, y, por lo tanto, del *fin último de la creación*, y todavía en éste, en sentido propio, de la condición suprema bajo la cual únicamente puede tener lugar un fin final (es decir, el fundamento de determinación de un entendimiento supremo para la producción de los seres del mundo).

413

Y como reconocemos al hombre como fin de la creación solamente en cuanto ser moral, tenemos de primeras una razón, o por lo menos la condición principal, para considerar el mundo como un todo [que está] cohesionado según fines y como *sistema* de causas finales; pero sobre todo tenemos, para la relación de los fines naturales con una causa inteligente del mundo —relación que nos es necesaria según la constitución de nuestro entendimiento—, ¡ un *principio* para pensar la naturaleza y propiedades de esta causa primera como fundamento supremo en el reino de los fines, y para

409

determinar de este modo su concepto; y esto no lo podía la teleología física, que solamente podía dar ocasión a conceptos indeterminados de esa causa y, precisamente por ello, inaptos tanto para el uso teórico como para el uso práctico.

414 A partir de este principio así determinado de la causalidad del ser originario no sólo lo tendremos que pensar como inteligencia y [como ser] legislador para la naturaleza, sino también supremo jefe legislador<sup>73</sup> en un reino moral de los fines. En referencia al *bien supremo* que únicamente es posible bajo su imperio<sup>74</sup>, esto es, la existencia de seres racionales bajo leyes morales, pensaremos a este ser originario como *omnisciente*, para que aun lo más íntimo de los sentires (que constituye el valor moral propiamente dicho de las acciones de seres racionales del mundo) no le esté oculto; como *omnipotente*, para que pueda conformar la naturaleza toda a este fin supremo; como *absolutamente bueno* y a la vez como *justo*, porque estas dos propiedades (que unificadas son la *sabiduría*) constituyen las condiciones de la causalidad de una causa suprema del mundo como bien supremo, bajo leyes morales; y así también tenemos que pensar en este ser todas las demás propiedades trascendentales, como la *eternidad*, la *omnipresencia*, etc. (pues la bondad y la justicia son propiedades morales)<sup>75</sup>, que se supone en referencia a un semejante fin final. — De este modo la teleología moral llena las carencias de la teleología física, y funda por vez primera una *teología*; pues la segunda, si no tomase inadvertidamente a préstamo de la primera, sino que procediese de manera consecuente, no podría fundar por sí misma nada más que una *demonología*, la cual no es capaz de ningún concepto determinado.

415 Pero el principio de la referencia del mundo, debida a la destinación moral a fin de ciertos seres en éste, a una causa suprema en cuanto divinidad, no hace esto simplemente porque complete la prueba físico-teleológica y tenga a ésta, pues, necesariamente como fundamento, sino porque también es *por sí misma* suficiente para hacerlo, y porque conduce la atención a los fines de la naturaleza e impulsa la indagación del grande e inconcebible arte que se halla oculto detrás de sus formas, para dar una confirmación incidental de las ideas que la razón pura práctica suministra. En efecto, el concepto de seres del mundo bajo leyes morales es un principio a priori, según el cual tiene el hombre necesariamente que juzgarse. La razón considera, también a priori, como un principio que le es necesario para el enjuiciamiento teleológico de la existencia de las cosas, el que, además, si por doquier hay una causa del mundo que opera intencionalmente y está dirigida hacia un fin, aquella relación moral tenga que ser la condición de posibilidad de una

creación con tanta necesidad como la relación según l leyes físicas (ello, si esa causa inteligente tiene también un fin final). Y solamente se trata [de saber] si tenemos, para la razón (sea la especulativa o la práctica), algún fundamento suficiente para atribuirle un *fin final* a la causa suprema que actúa de acuerdo con fines. Pues que, entonces, según la dotación subjetiva de nuestra razón, y aun como quiera que pensemos la razón de otros seres, ese fin final ¡ no pueda ser ningún otro que el *hombre bajo leyes morales*, puede para nosotros valer a priori como cierto; pero, contrariamente, los fines de la naturaleza en el orden físico no pueden ser en absoluto conocidos a priori, y sobre todo no puede comprenderse en modo alguno que una naturaleza pueda existir sin unos tales.

411

416

### Observación

Tomad a un hombre en el instante en que su ánimo se halla dispuesto para el sentimiento moral. Cuando, rodeado de una bella naturaleza, se encuentra en reposado y sereno goce de su existir, siente en él una necesidad de dar por ello gracias a alguien. O si otra vez, en la misma condición del ánimo<sup>76</sup>, se ve presionado por deberes a los que sólo puede y quiere dar satisfacción mediante el sacrificio voluntario, siente en sí entonces la necesidad<sup>77</sup> de haber ejecutado con esto un mandato y de haber obedecido a un señor supremo. O acaso ha contravenido irreflexivamente su deber, sin haberse hecho por ello responsable l ante otros hombres; a pesar de esto las estrictas reprimendas que se dirigirá a sí mismo hablarán en él cual si fuesen la voz de un juez ante el cual tuviese que dar cuenta por ello. En una palabra: ha menester de una inteligencia moral<sup>78</sup> a objeto de tener, para el fin con vistas al cual existe, un ser que sea, conforme a ese fin, la causa suya y del mundo. Sonsacar artificialmente móviles<sup>79</sup> detrás de estos sentimientos es vano; en efecto, éstos se vinculan inmediatamente con el sentir moral más puro, porque la *gratitud*, la *obediencia* y la *humildad*<sup>80</sup> (sometimiento ¡ a un castigo merecido) son disposiciones del ánimo especiales para el deber, y el ánimo, proclive a la ampliación de su sentir moral, sólo piensa aquí voluntariamente<sup>81</sup> un objeto que no está en el mundo, para mostrar en lo posible, su deber también ante él. Es, pues, por lo menos posible, y también reside el fundamento para ello en el modo de pensar moral, representarse una pura necesidad moral<sup>82</sup> de la existencia de un ser, bajo el cual nuestra eticidad gana, ya más fuerza, ya más alcance<sup>83</sup> (al menos según nuestra representación), es decir, gana un objeto nuevo para su ejercicio; o

412

417

sea, es posible admitir un ser moralmente legislador<sup>84</sup> fuera del mundo sin consideración alguna de una prueba teórica, ni menos del interés egoísta, sino por una razón moral pura, libre de toda influencia ajena (razón que por cierto es [a la vez] solamente subjetiva), en virtud de la simple recomendación que hace una razón pura práctica legisladora por sí sola. Y aunque una disposición de ánimo semejante se presentase raras veces o no persistiese mucho, sino que pasara fugitivamente y sin efecto duradero, o [transcurriese] sin ninguna meditación sobre el objeto representado en una tal imagen umbrátil<sup>85</sup>, y sin esfuerzo para traerlo bajo conceptos lúidos, el fundamento de ello es no obstante inconfundible, [es decir] la disposición moral en nosotros, en cuanto principio subjetivo de no contentarse en la consideración del mundo con su conformidad a fin por causas naturales, sino poner por fundamento de esta conformidad a fin una causa suprema que gobierna la naturaleza según principios morales. — A lo que se añade que nos sentimos presionados por la ley moral para afanarnos en pos de un fin supremo universal<sup>86</sup>, y que sin embargo nos sentimos a nosotros y a la naturaleza impotentes para alcanzarlo; [en seguida,] que nos es lícito juzgar que estamos en conformidad con el fin final de una causa inteligente (si es que hubiese tal), sólo en la medida que nos afanemos en pos de él; y así hay un fundamento moral puro de la razón práctica para admitir esta causa<sup>87</sup> (pues puede hacerse sin contradicción), como no fuese sino para no correr el peligro de considerar ese afán, en sus efectos<sup>88</sup>, como totalmente vano y dejarlo, así, desfallecer.

Con todo esto no se quiere significar aquí sino que el *temor*, sin duda, ha podido producir *dioses* (demonios) primeramente, pero que la *razón*, por medio de sus principios morales, ha podido primeramente producir el concepto de *Dios* (aun cuando se era, como de común, muy ignaro en la teleología de la naturaleza, o también muy incierto, debido a la dificultad de conciliar los fenómenos que en aquélla se contradicen unos a otros por medio de un principio suficientemente garantido); y que la interna destinación *moral* de su existencia suplió lo que faltaba al conocimiento de la naturaleza, al inducir a pensar, para el fin final de la existencia de todas las cosas, cuyo principio no es satisfactorio para la razón sino en cuanto *ético*, la causa suprema provista de propiedades con las cuales es ella poderosa a someter toda la naturaleza a ese único designio (para el cual es ésta simple medio) (es decir, a pensarla como una *divinidad*).

Hay una *teleología física* que ofrece a nuestra facultad de juzgar reflexionante teórica una prueba suficiente para admitir la existencia de una causa inteligente del mundo. Pero también en nosotros mismos, y más aún en el concepto de un ser racional en general dotado de libertad (de su causalidad), hallamos una *teleología moral*, que, empero, puesto que la relación de los fines, junto con su ley, puede ser determinada en nosotros mismos a priori, y por tanto conocida como necesaria, no requiere a tal propósito de ninguna causa racional fuera de nosotros para esta legalidad interna, al igual que no cabe, a cuenta de lo que encontramos de conforme a fin en las propiedades geométricas de las figuras (para todo posible ejercicio en el arte), que miremos más allá hacia un entendimiento supremo que les confiera eso. Pero esta teleología moral sí nos atañe como seres mundanos y, por tanto, como seres vinculados a otras cosas en el mundo, y esas mismas leyes morales nos prescriben dirigir nuestro enjuiciamiento de éstas, ya como fines, ya como objetos, con respecto a los cuales nosotros mismos somos fin final<sup>89</sup>. Pues bien: de esta teleología moral, que concierne a la referencia l de nuestra propia causalidad a fines e, incluso, a un fin final que debe ser tenido en mira por nosotros en el mundo, y asimismo a la referencia recíproca del mundo a ese fin ético y la posibilidad externa de su ejecución (para lo cual ninguna teleología física pueda darnos guía), brota la pregunta necesaria de si ella fuerza a nuestro enjuiciamiento racional a ir más allá del mundo y buscar, para esa referencia de la naturaleza a lo ético en nosotros, un principio inteligente supremo, a objeto de representarnos la naturaleza en cuanto conforme a fin también en referencia a la interna legislación moral y a su cumplimiento posible. — En consecuencia, hay sin duda una teleología moral; y ella está en conexión con la *nomotética* de la libertad por una parte, y, por otra, con la de la naturaleza, con tanta necesidad como lo está la legislación civil con la pregunta acerca de dónde debe buscarse el poder ejecutivo, y, en general, está implicada en todo aquello donde la razón deba indicar el principio de la realidad efectiva de un cierto orden legal de cosas, posible sólo con arreglo a ideas. — Vamos a exponer primeramente el progreso de la razón, desde esa teleología moral y su referencia a la teleología física, hacia la *teología*, para apuntar luego consideraciones acerca de la posibilidad y consistencia de esta manera de razonar.

419

415

420

Quando se admite que la existencia de ciertas cosas (o aun solamente de ciertas formas de las cosas) [es] contingente, y, por tanto,

416

l posible sólo por medio de algo distinto, en cuanto causa, puede buscarse para esta causalidad el fundamento supremo y, por eso, para lo condicionado el fundamento incondicionado, ya en el orden físico, ya en el teleológico (según el *nexus effectivus* o *finalis*). Es decir que se puede preguntar: ¿cuál es la causa productiva ¡suprema?; o ¿cuál es su fin supremo (absolutamente incondicionado), es decir, el fin final de su producción de éstos o de todos los productos suyos en general? A cuenta de lo cual se supone, ciertamente, que esta causa es capaz de representarse fines y, con ello, que es un ser inteligente, o por lo menos que tiene que ser pensada<sup>90</sup> por nosotros como actuando según las leyes de un ser semejante.

421

Pues bien; si se sigue el último orden<sup>91</sup>, hay un *principio* al cual aun la razón humana más común está forzada a dar inmediatamente aprobación: que si en alguna parte ha de haber un *fin final* que la razón deba indicar a priori, no puede ser éste ningún otro que *el hombre* (cada ser racional del mundo) *bajo leyes morales*(\*). Pues (y así es como juzga cada cual), si el mundo ¡¡ consistiese de muchos seres sin vida, o también en parte de seres vivientes pero faltos de razón, la existencia de tal mundo no tendría valor alguno, porque no existiría en él ningún ser que tuviese el menor concepto de un valor. Si en cambio existiesen también seres racionales, mas cuya razón estuviese en condiciones de poner el valor de la existen-

422 - 417

418

417

\* Digo deliberadamente: *bajo* leyes morales. El fin final de la creación no es el hombre *según* leyes morales, o sea, como uno que se comporta en conformidad con ellas. En efecto, con la última expresión diríamos más de lo que sabemos: esto es, que está en el poder de un autor del mundo hacer que el hombre se comporte ¡ siempre en conformidad con las leyes morales; lo que supone un concepto de libertad y de la naturaleza (de la cual únicamente puede pensarse sin autor externo), que tendría que contener una intelección del substrato suprasensible de la naturaleza y de su identidad<sup>4</sup> con aquello que la causalidad mediante libertad hace posible en el mundo, intelección que va largamente más allá de nuestra razón. Sólo del *hombre bajo leyes morales* podemos decir, sin transgredir las fronteras de nuestra intelección, que su existencia constituye el fin final del mundo. Esto concuerda también perfectamente con el juicio de la razón humana que reflexiona moralmente sobre el curso del mundo. Creemos percibir las huellas de una sabia relación de fines también en lo malvado, cuando vemos que el criminal no muere sin antes haber sufrido el merecido castigo por sus fechorías. Según nuestros conceptos de causalidad libre, el buen o mal comportamiento radica en nosotros; pero la suma sabiduría del gobierno del mundo la ciframos en que la ocasión del primero, y el resultado para ambos, dependan de leyes morales. En esto último consiste propiamente la gloria de Dios, que por ello no sin conveniencia ha sido denominada por los teólogos el fin último de la creación.- Es de notar, todavía que bajo la palabra creación, cuando nos servimos de ella, no entendemos otra cosa que lo que aquí se ha dicho, a saber, la causa de la *existencia* de un mundo o de las cosas en él (las substancias); y esto es, además, lo que encierra el concepto propio de esta palabra (*actuatío substantiæ est creatio*); lo cual no conlleva todavía la presunción de una causa que opera libre-

422

cia de las cosas sólo en la relación de la naturaleza con ellos, (con su bienestar), pero no de procurarse a sí misma un valor semejante de modo originario (en la libertad), habría entonces sin duda fines (relativos) en el mundo, pero ningún fin final (absoluto), puesto que la existencia de tales seres racionales estaría siempre desprovista de fin. Las leyes morales, en cambio, tienen la índole peculiar de prescribir para la razón algo como fin sin condición y, por tanto, tal cual lo requiere el concepto de un fin final: y la existencia de una razón tal que en la relación de fines pueda ser para sí misma la ley suprema, en otras palabras, la existencia de seres racionales bajo leyes morales, sólo puede ser pensada, pues, como el fin final de la existencia de un mundo. Si, por el contrario, no ocurre así, no hay para su existencia ningún fin en la causa, o bien ella tiene por fundamento fines sin fin final.

423

La ley moral, como condición racional formal del uso de nuestra libertad, nos obliga por sí sola, sin depender de un fin cualquiera como condición material; pero nos determina también, y ciertamente a priori, un fin final, al que ella nos hace obligatorio tender: y éste es el bien supremo posible *en el mundo* mediante libertad.

419

La condición subjetiva bajo la cual el hombre (y, según todos nuestros conceptos, también todo ser racional finito) puede ponerse un fin final bajo la ley precedente, es la felicidad. Por consiguiente, el supremo bien físico posible en el mundo y, fomentable como fin final en cuanto dependa de nosotros, es la *felicidad*: bajo la condición objetiva de la concordancia del hombre con la ley de la *eticidad*, en cuanto dignidad de ser feliz.

424

Pero según todas nuestras facultades racionales nos es imposible representarnos estos dos requisitos del fin final impuesto<sup>92</sup> a nosotros por la ley moral, como *ligados* por meras causas naturales, y en conformidad con la idea del fin final en cuestión. Por tanto, el concepto de la *necesidad práctica* de un tal fin a través de la aplicación de nuestras fuerzas, no concuerda con el concepto teórico de la *posibilidad física* de su realización efectiva<sup>93</sup>, si no vinculamos a nuestra libertad ninguna otra causalidad (de un medio) más que la de la naturaleza.

En consecuencia, tenemos que admitir una causa moral del mundo (un autor del mundo), para proponernos, de conformidad con la ley moral, un fin final: y en la medida en que lo último es necesario (es decir, en el mismo grado y por la misma razón), en

420

mente y [que es], por consecuencia, inteligente (cuya existencia queremos probar ante todo).

esta misma medida ha de admitirse también necesariamente lo primero: o sea, que existe un Dios(\*).

\*\*\*

Esta prueba, que fácilmente puede ser acomodada a la forma de la precisión lógica, no quiere decir que sea igualmente necesario admitir la existencia de Dios que reconocer la validez de la ley moral; por lo tanto, que quien no puede convencerse de la primera<sup>94</sup>, pudiera juzgarse liberado de las obligaciones que se siguen de la última. ¡No! Sólo habría que abandonar entonces *la intención del fin final* en el mundo que ha de ser llevado a efecto a través de la obediencia de la ley (de una felicidad de seres racionales armónicamente coincidente con la obediencia a leyes morales, en cuanto el bien supremo del mundo<sup>95</sup>). Todo [ser] racional tendría que seguir reconociéndose estrictamente ligado a la preceptiva ética; en efecto, las leyes de ésta son formales y mandan incondicionalmente, sin atender a fines (como la materia del querer). Pero la única exigencia del fin final, tal cual la prescribe la razón práctica a los seres del mundo, ¡es un fin irresistible puesto en ellos por su naturaleza (en cuanto seres finitos), que la razón [acepta] solamente [en cuanto] sometido a la ley moral *como condición* inviolable<sup>96</sup>, o aún universalizado [únicamente] según esa ley, y hace así del fomento de la felicidad en acuerdo con la eticidad el fin final. Ahora bien: la ley nos manda fomentar éste tanto como esté en nuestro poder (en lo que atañe a la [felicidad]<sup>97</sup>), cualquiera sea el resultado que tenga este esfuerzo. El cumplimiento del deber consiste en la forma de la seria voluntad, no en las causas mediadoras del buen éxito.

Supuesto, pues, que un hombre, movido en parte por la debilidad de todos los argumentos especulativos tan alabados, y en parte por tantas irregularidades que se presentan en la naturaleza y en el mundo ético<sup>98</sup>, se persuade de la proposición: Dios no existe; él sería, no obstante indigno a sus propios ojos, si a causa de ello

\* Este argumento moral no ha de proporcionar ninguna prueba *objetivamente* válida de la existencia de Dios, no ha de probarle al que duda de su fe<sup>6</sup> que Dios existe, sino que, si quiere pensar moralmente de manera consecuente, *tiene que asumir* la admisión de esta proposición entre las máximas de su razón práctica.- Con ello tampoco ha de querer decirse que es necesario *para* la eticidad admitir la felicidad de todos los seres racionales del mundo en conformidad con su moralidad, sino que es necesaria *por* ella. Es, por lo tanto, un argumento *subjetivo*, suficiente para seres morales.

tuviese las leyes del deber por meramente imaginarias, inválidas, no obligatorias, y quisiera decidirse a transgredirlas impudicamente. Y si tal hombre pudiera convencerse en lo sucesivo de aquello que al principio había puesto en duda, seguiría, no obstante, con esa manera de pensar, siendo un indigno, aun cuando en atención a los efectos cumplierse su deber con cuanta ¡ puntiliosidad pueda exigirse, mas por temor o por propósito de recompensa, sin un sentir de reverencia hacia el deber. A la inversa, si como creyente lo obedece a conciencia, sinceramente y no en provecho propio, y si, no obstante, por frecuentemente que se plantee a manera de ensayo el caso de que pudiese alguna vez ser persuadido de que Dios no existe, ¡ en seguida se cree libre de toda obligación ética, tiene que estar en él muy mal dispuesto el sentir moral interno.

427

422

Podemos suponer, pues, un honesto varón (como, por ejemplo, Spinoza)<sup>99</sup>, que se tiene por firmemente persuadido de que Dios no existe, y (puesto que en vista del objeto de la moralidad ello va a dar a una misma consecuencia) que tampoco hay una vida futura: ¿cómo va a juzgar a su propia e interna destinación a fin en virtud de la ley moral, que reverencia al actuar? Por la obediencia a ésta no reclama para sí ninguna ventaja, ni en éste ni en otro mundo; más bien requiere él solamente instaurar el bien sin [mirar por su] provecho<sup>100</sup>, hacia lo cual aquella sagrada ley orienta todas sus fuerzas. Pero su esfuerzo es limitado; de la naturaleza, ciertamente, sólo puede esperar una casual adhesión de vez en cuando, mas nunca una concordancia legal, que se cumplierse según reglas constantes (tal como son y deben ser sus máximas)<sup>101</sup>, con el fin a cuya realización, no obstante, se siente él impulsado. Engaño, violencia y envidia medrarán ¡ siempre en torno a él, aunque él mismo sea honesto, pacífico y benevolente; y los [hombres] honestos que encuentre además de él, a pesar de toda su dignidad de ser felices, estarán, no obstante, sometidos por la ¡ naturaleza, a todos los males de la miseria, de las enfermedades, y de la muerte prematura, al igual que los demás animales de la tierra, y así permanecerán siempre hasta que un ancho sepulcro se los trague a todos (honestos o deshonestos, aquí es lo mismo), y los arroje, a ellos, que pudieron creer que eran el fin final de la creación, de vuelta al abismo del caos carente de fin de la materia de donde habían sido extraídos. — El fin, pues, que este hombre bien intencionado tenía y debía tener ante la vista en la observancia de las leyes morales, tendría que renunciarlo, sin lugar a dudas, como imposible; o si también aquí quiere permanecer adherido al llamado de su destinación ética interna, y no debilitar el respeto que la ley ética le infunde inmediatamente para obedecerla, de la nulidad<sup>102</sup> del único fin final ideal

428

423

[que se] conforma a la elevada exigencia [de la ley] (cosa que no puede ocurrir sin un quebrantamiento que contraría el sentir moral), tiene que admitir desde un punto de vista práctico, es decir, para hacerse al menos un concepto de la posibilidad del fin final que le está prescrito moralmente, la existencia de un autor *moral* del mundo, o sea, de Dios, lo que perfectamente puede hacer, l ya que por lo menos ello no es en sí contradictorio.

429

#### ! § 88. LIMITACIÓN DE LA VALIDEZ DE LA PRUEBA MORAL

424

La razón pura, en cuanto facultad práctica, esto es, como facultad de determinar el libre uso de nuestra causalidad mediante ideas (conceptos racionales puros), no sólo contiene en la ley moral un principio regulativo de nuestras acciones, sino que también suministra por este medio un principio subjetivamente constitutivo, en el concepto de un objeto que la razón sólo puede pensar y que debe ser llevado a efecto por nuestras acciones en el mundo de acuerdo con esa ley. La idea de un fin final en el uso de la libertad según leyes morales tiene, por lo tanto, una realidad *subjetivo-práctica*. Estamos determinados a priori por la razón a promover con todas las fuerzas el [supremo] bien del mundo que consiste en el enlace del máximo bienestar<sup>103</sup> de los seres mundanos racionales con la condición suprema de lo bueno en ellos<sup>104</sup>, es decir, de la felicidad universal con la eticidad [que] más conforme [es] a la ley<sup>105</sup>. En este fin final la posibilidad de una de sus partes, a saber, de la felicidad, está condicionada empíricamente, o sea, depende de la constitución de la naturaleza (de si ésta concuerda o no con ese fin), y es ! problemática desde el punto de vista teórico; mientras que la otra parte, a saber, la eticidad, l en vista de la cual estamos libres del concurso de la naturaleza, está firmemente establecida a priori en su posibilidad y es dogmáticamente cierta. Por tanto, para la realidad teórica objetiva del concepto del fin final [que tienen los] seres racionales del mundo se requiere no sólo que nosotros tengamos un fin final que nos esté propuesto a priori, sino también que la creación, es decir, el mundo mismo, tenga, con arreglo a su existencia, un fin final: lo cual añadiría, si pudiese ser demostrado a priori, a la realidad subjetiva del fin final la realidad objetiva. En efecto, si la creación tiene por doquier un fin final, no podemos nosotros pensar éste sino como teniendo que concordar con el fin moral (que es el único que hace posible el concepto de un fin). Ahora bien: en el mundo ciertamente hallamos fines; y la teleología física los representa en tal medida que, si juzgamos de conformidad con la razón,

430

425

tenemos fundamento para admitir, por último, como principio de la investigación de la naturaleza, que nada hay en la naturaleza que carezca de fin; sólo que en vano buscamos el fin final de la naturaleza en ella misma. Por ello, como su idea reside solamente en la razón, este [fin] puede y tiene que ser buscado aun con arreglo a su posibilidad objetiva, sólo en seres racionales. La razón práctica de estos últimos no sólo indica este fin final, sino que también determina este concepto con respecto a las condiciones que son las únicas bajo las cuales puede ser por nosotros pensado un fin final de la creación.

431

426

Surge ahora la pregunta de si la realidad objetiva del concepto de un fin final de la creación no podría ser demostrada también de manera suficiente para las exigencias teóricas de la razón pura, y si bien no de modo apodíctico para la facultad de juzgar determinante, [al menos] sí suficientemente para las máximas de la [facultad de juzgar] teórico-reflexionante. Esto es lo menos que puede exigírsele a la filosofía especulativa, que se compromete a vincular el fin moral con los fines naturales por medio de la idea de un único fin: pero incluso este mínimo es ya mucho más de lo que ella nunca pueda lograr.

Según el principio de la facultad de juzgar teórico-reflexionante, diríamos que si tuviésemos fundamento para admitir a propósito de los productos conformes a fin de la naturaleza una causa suprema, cuya causalidad con respecto a la realidad efectiva de la última (la creación) tendría que pensarse como de otra especie que lo que se requiere para el mecanismo de la naturaleza, a saber, como la de un entendimiento, tendríamos suficiente razón no sólo para pensar, en este ser originario, fines por doquier en la naturaleza, sino también un fin final, si bien no para demostrar la existencia de un ser semejante, al menos sí para convencernos (tal como ocurrió en la teleología física) que no sólo podemos hacernos concebible la posibilidad de un tal mundo con arreglo a meros fines, sino también poniendo como fundamento de su existencia un fin final.

432

427

Pero un fin final es simplemente un concepto de nuestra razón práctica, y no puede ser inferido de ningún dato de la experiencia para el enjuiciamiento teórico de la naturaleza, ni tampoco referido al conocimiento de ésta. No es posible ningún uso de este concepto, sino exclusivamente para la razón práctica según leyes morales; y el fin final de la creación es aquella constitución del mundo que concuerda con lo que podemos indicar de manera determinada únicamente con arreglo a leyes, o sea, con el fin final de nuestra razón pura práctica, y ello en la medida en que ésta deba ser práctica. — Ahora bien: a través de la ley moral que este último fin nos impone,

tenemos razón para admitir desde el punto de vista práctico, o sea, para aplicar nuestras fuerzas a la realización de aquél, la posibilidad de llevarlo a cabo<sup>106</sup> y también por lo tanto, una naturaleza de las cosas que concuerde con él (porque si no concurre la naturaleza con una condición suya que no está en nuestro poder, la realización de aquél sería imposible). Así, pues, tenemos un fundamento moral para pensar también en el mundo un fin final de la creación.

433        ¡ Pero no es éste todavía el paso conclusivo<sup>107</sup> de la teleología  
moral a una teología, es decir, a la existencia de un autor moral del  
mundo, sino solamente a un fin final de la creación, que es determi-  
428        nado de este modo. Ahora bien que para esta creación, esto es,  
para la existencia de las cosas de conformidad a un *fin final* se  
tenga que admitir como autor del mundo, primeramente, a un ser  
inteligente, pero, en segundo lugar, no sólo uno inteligente (como  
para la posibilidad de las cosas de la naturaleza que estábamos for-  
zados a juzgar como *fines*), sino a la vez un ser *moral* y por tanto un  
*Dios*, es una segunda conclusión de tal índole que se ve que ella es  
dictada meramente para la facultad de juzgar, según conceptos de  
la razón práctica, y, como tal, para la facultad de juzgar reflexio-  
nante, no para la determinante. En efecto, no podemos arrogarnos  
el conocer que, aun cuando en nosotros la razón moral-práctica sea  
esencialmente diferente de la razón técnico-práctica en sus princi-  
pios, tenga que serlo así también en la causa suprema del mundo, si  
se la toma como inteligencia, y que sea requerible una especie par-  
ticular y diferente de causalidad para el fin final que la meramente  
[requerida] para los fines de la naturaleza; y por tanto, que no sólo  
tenemos en nuestro fin final un *fundamento moral* para admitir un  
fin final de la creación (como efecto), sino también un *ser moral*  
434        como fundamento originario de la creación. Bien podemos ¡ decir,  
empero, que *según la dotación de nuestra facultad racional* no  
podemos en absoluto hacemos concebible la posibilidad de una tal  
conformidad a l fin, referida a la *ley moral* y a su objeto, como la  
429        que hay en este fin final, sin un autor del mundo y un soberano que  
sea a la vez legislador moral.

La realidad efectiva de un autor supremo que legisle moralmen-  
te está, pues, suficientemente demostrada sólo *para el uso práctico*  
de nuestra razón, sin determinar nada teóricamente con respecto a  
la existencia de aquél. Pues ésta requiere para la posibilidad de su  
fin, que aun sin eso nos está encomendado ya por su propia legisla-  
ción, una idea a través de la cual sea removido el obstáculo prove-  
niente de la impotencia para obedecerla con arreglo al mero con-  
cepto natural del mundo (de una manera suficiente para la facultad  
de juzgar reflexionante); y esta idea recibe a través de ello su reali-

dad práctica, aun cuando todos los medios para procurarle una tal realidad desde el punto de vista teórico, para la explicación de la naturaleza y la determinación de la causa suprema se le escapen completamente al conocimiento especulativo. Para la facultad de juzgar reflexionante teórica, la teleología física probó con suficiencia, a partir de los fines de la naturaleza, una causa inteligente del mundo; para la facultad de juzgar reflexionante práctica la teleología moral realiza esto mismo a través del concepto de un fin final, que ella está forzada a atribuir a la creación con ¡ propósito práctico. Mas la realidad objetiva de la idea de Dios, en cuanto autor moral del mundo, no puede por cierto, ser demostrada por medio de fines físicos *únicamente*; ¡ no obstante, si su conocimiento es vinculado al del [fin<sup>108</sup>] moral, aquéllos son, en virtud de la máxima de la razón pura, de observar la unidad de los principios hasta donde pueda hacérselo, de gran significación para venir en apoyo de la realidad práctica de esa idea, con el auxilio de aquella que la razón tiene ya preparada con propósito teórico para la facultad de juzgar.

435

430

Es aquí de suma necesidad notar, para evitación de un malentendido que fácilmente se da, que, en primer término, estas propiedades del ser supremo sólo las podemos *pensar* por analogía. Pues ¿cómo querríamos indagar su naturaleza, si la experiencia no nos puede mostrar nada parecido? En segundo lugar, que a través de aquellos atributos<sup>109</sup> sólo podemos pensarlo, no *conocerlo* según ellos, acaso para atribuírselos teóricamente; en efecto, la facultad de juzgar determinante, en la perspectiva especulativa de nuestra razón, tendría que inteligir qué sea *en sí* la suprema causa del mundo. Pero aquí solamente se trata de qué concepto hemos de hacernos de ella con arreglo a la dotación de nuestras facultades de conocimiento, y de si hemos de admitir su existencia, a objeto de procurarle de igual modo solamente realidad práctica a un fin que nuestra razón pura práctica, sin ninguna suposición semejante, nos ¡ encomienda a priori llevar a efecto con todas las fuerzas, esto es, para poder pensar como posible un efecto que es solamente tenido en mira. Puede que ese concepto sea ¡ trascendente para la razón especulativa; puede que también las propiedades que le atribuimos al ser así pensado empleadas objetivamente encierren un antropomorfismo; de todos modos, el propósito de su empleo tampoco es querer determinar de acuerdo con ello su naturaleza que nos es inaccesible, sino a nosotros mismos y nuestra voluntad. Así como a una causa la denominamos según el concepto que tenemos del efecto (pero sólo en vista de su relación con<sup>110</sup> éste), sin por ello querer determinar intrínsecamente la constitución interna de aqué-

436

431

lla por las propiedades que de causas semejantes única y exclusivamente conocemos y tienen que ser dadas por experiencia; así como, por ejemplo, le atribuimos al alma, entre otras [cosas], también una *vim locomotivam*, porque efectivamente se originan movimientos del cuerpo cuya causa reside en las representaciones del alma, sin que por ellos queramos atribuirle el único modo en que conocemos las fuerzas motrices (a saber, por atracción<sup>111</sup>, presión, choque, en consecuencia, por un movimiento que en cada caso presupone un ser extenso); de esta misma suerte tendremos que admitir *algo*<sup>112</sup> que contiene el fundamento de la posibilidad y de la realidad práctica, esto es, de la realizabilidad<sup>113</sup> de un fin final moral necesario; pero este algo podemos pensarlo, según la índole del efecto que de él se espera, como un ser sabio que gobierna el mundo según leyes morales, y, conforme a la índole de nuestra facultad de conocimiento, debemos pensarlo como causa de las cosas diferentes a la naturaleza, sólo para expresar la *relación* de este ser, que sobrepasa todas nuestras facultades de conocimiento, con el objeto de *nuestra* razón práctica, sin por ello atribuirle teóricamente la única causalidad de esta especie que nos es conocida, a saber, un entendimiento y una voluntad, y aun sin querer diferenciar objetivamente, en este ser mismo la causalidad que pensamos en él respecto a aquello que *para nosotros* es fin final, de la causalidad con respecto a la naturaleza (y a sus determinaciones finales en general), sino que sólo podemos admitir esta diferencia como subjetivamente necesaria para la índole de nuestra facultad de conocimiento, y válida para la facultad de juzgar reflexionante, no para la facultad de juzgar objetivamente determinante. Mas cuando se trata de lo práctico, un tal principio *regulativo* (para la astucia y sabiduría)—actuar en conformidad con aquello que, cual si fuese su fin, puede, según la índole de nuestras facultades de conocimiento, ser pensando como posible únicamente de un cierto modo— es a la vez *constitutivo*, es decir, prácticamente determinante; mientras que ese mismo, como principio para juzgar la posibilidad objetiva de las cosas no es en modo alguno teóricamente determinante (de suerte que también conviniese al objeto la única especie de posibilidad que conviene a nuestra facultad de pensar), sino un principio meramente *regulativo* para la facultad de juzgar reflexionante.

#### Observación

Esta prueba moral no es un argumento nuevo que se hubiese inven-

437

432

438

433

tado, sino en todo caso solamente uno que se expone de nueva manera; pues ha residido ya en la facultad racional humana desde su más temprana germinación y se desarrolla cada vez más con su cultura continua. Tan pronto como empezaron los hombres a reflexionar sobre lo justo y lo injusto, en un tiempo en que todavía pasaban indiferentemente por alto la conformidad a fin de la naturaleza y se servían de ella sin pensar en nada distinto al curso habitual de la naturaleza, tuvo que presentarse ineludiblemente el juicio de que, a la postre, jamás podría ser ya lo mismo el que un hombre se hubiese comportado sincera o falazmente, equitativa o violentamente, aunque hasta el término de su vida no hubiese hallado, al menos visiblemente, felicidad alguna por sus virtudes o, por sus crímenes, ningún castigo. Es como si percibiesen en ellos mismos una voz [diciéndoles] que tenía que ser de otro modo; por lo tanto, debía también residir en ellos recóndita la representación, si bien oscura, de algo hacia lo cual se sentían obligados a tender, con lo cual un resultado semejante no puede ser en absoluto puesto en consonancia, o con lo cual, si consideraban el curso del mundo como el único orden de las cosas, no sabían aunar esa interna destinación a fin de su ánimo. Y por rudimentario que fuese el modo en que se representasen cómo pudiera ser corregida tal irregularidad (que tiene que ser mucho más indignante para el ánimo humano que el ciego ¡azar, al cual se quisiera poner como principio del enjuiciamiento de la naturaleza), no podían jamás concebir como principio de la posibilidad l de la conciliación de la naturaleza con su ley ética interna más que una causa suprema que gobierne el mundo según leyes morales: porque un fin final [que les esté] encomendado a ellos mismos como deber y una naturaleza sin ningún fin final, fuera de ellos, en la cual ese fin deba, sin embargo, llegar a ser efectivo, están en contradicción. Sobre la índole interna<sup>114</sup> de esa causa del mundo podían ellos lucubrar más de un absurdo; pero esa relación moral en el gobierno del mundo seguía siendo la misma, una relación que es en general aprehensible para la razón menos cultivada, en la medida que ella se considere como práctica, mientras que la especulativa, por el contrario, de lejos no puede llevarle el paso.— Y con toda probabilidad por medio de este interés moral fue despertada también por vez primera la atención a la belleza y los fines en la naturaleza, que desde entonces sirvió excelentemente para fortalecer esa idea, pero que no la fundamenta, y que menos aún podía prescindir de aquel interés, porque la misma indagación de los fines de la naturaleza recibe sólo en referencia al fin final ese interés inmediato que se muestra en medida tan grande

439

434

en la admiración de aquélla, sin consideración de una ventaja cualquiera que de allí se extrajese.

### § 89. DE LA UTILIDAD DEL ARGUMENTO MORAL

435 La limitación de la razón, en vista de todas nuestras ideas de lo  
suprasensible, a las condiciones de su uso práctico, tiene, en lo  
que atañe a la idea de Dios, la inconfundible utilidad de evitar que  
la *teología* no se pierda en [las nubes de la] *teosofía* (en conceptos  
440 trascendentes que confunden a la razón), o se hunda en la *demono-  
logía* (un modo antropomórfico de representación del ser supre-  
mo); que la *religión* no caiga en la *teurgia* (una ilusión delirante de  
poder sentir a otros seres suprasensibles, y tener, a su vez, influjo  
sobre ellos), o en la *idolatría* (una ilusión supersticiosa<sup>115</sup> de poder  
hacerse grato al ser supremo por otros medios que un sentir mor-  
441 ral)(\*).

Pues si a la vanidad o desmesura del sutilizar se le deja determi-  
nar teóricamente (y de modo que amplíe el conocimiento) aun lo  
más mínimo con respecto a lo que reside más allá del mundo de los  
sentidos; si se permite hacer alarde de penetrantes atisbos<sup>116</sup> ;  
441 acerca de la existencia y la constitución de la naturaleza divina, de  
su entendimiento y voluntad, de las leyes de ambos y las propieda-  
des que de allí emanan hacia el mundo, bien quisiera yo saber dón-  
436 de y en qué lugar se va a poner coto a las pretensiones de la razón;  
pues de donde mismo se tomó esos atisbos puede aún esperarse  
muchos más (por poco que uno esfuerce, según se opina, su pensa-  
miento). La limitación de tales pretensiones tendría, empero, que  
ocurrir de acuerdo con un cierto principio, no acaso simplemente  
en razón de que encontremos que todos los intentos que con ellas se  
han hecho hayan resultado mal hasta ahora, pues esto nada prueba  
en contra de la posibilidad de un mejor éxito. Pero aquí no hay  
ningún otro principio posible más que admitir, ya sea que con res-  
pecto a lo suprasensible no se puede determinar absolutamente  
nada de modo teórico (si no es exclusivamente de manera negati-  
va), o que nuestra razón contiene en sí una cantera todavía no utili-

\* La idolatría en sentido práctico es siempre aquella religión que piensa al ser su-  
premo con propiedades según las cuales algo además de la moralidad, y distinto a  
ella, puede ser la condición por sí idónea para que el hombre se conforme, en lo que  
él es poderoso a hacer, a la voluntad de ese ser. Pues por muy puramente y libre de  
imágenes sensibles que se haya captado ese concepto en perspectiva teórica, prác-  
ticamente es representado, no obstante, como un ídolo<sup>7</sup>, es decir, antropomórfica-  
mente en cuanto a la índole de su voluntad.

zada, para quién sabe cuán grandes conocimientos extensivos, reservados para nosotros y nuestros descendientes. — Mas en lo que atañe a la religión, es decir, a la moral en referencia a Dios como legislador, si el conocimiento teórico de éste debiera ser previo, tiene que regirse la moral por la teología, y [de este modo] no sólo se introduciría, en lugar de una legislación interna de la razón, una legislación externa arbitraria de un ser supremo, sino también todo lo que ¡ nuestra comprensión de la naturaleza de éste tenga de defectuoso, se extendería al precepto ético, haciendo así inmoral a la religión y pervirtiéndola.

442

Con respecto a la esperanza de una vida futura, cuando, en lugar del fin final, que hemos de llevar a cabo por nosotros mismos en conformidad con la prescripción de la ley moral, interrogamos a nuestra facultad teórica de conocimiento a manera de hilo conductor del juicio de la razón acerca<sup>117</sup> de nuestra destinación (lo que, por tanto, sólo desde el punto de vista práctico es considerado necesario, o digno de ser aceptado), la doctrina del alma, a este respecto, como antes la teología, no da nada más que un concepto negativo de nuestro ser pensante: a saber, que ninguna de sus acciones y fenómenos del sentido interno puede ser explicado de modo materialista; que, en consecuencia, de su naturaleza separada, y de la duración o no duración de su personalidad después de la muerte, no nos es en absoluto posible ningún juicio determinante que amplíe [el saber] a partir de fundamentos especulativos por medio de toda nuestra facultad teórica de conocimiento. Como aquí queda todo, pues, entregado al enjuiciamiento teleológico de nuestra existencia desde un punto de vista práctico necesario y a la asunción<sup>118</sup> de nuestra perdurabilidad, como condición requerida para el fin final que nos es encomendado absolutamente por la razón, muéstrase aquí al punto la utilidad (que, por cierto, a primera vista parece ser una pérdida): que, tal como la teología jamás ¡ puede convertirse para nosotros en teosofía, la *psicología* racional nunca podrá llegar a ser *pneumatología* como ciencia que amplíe [el conocimiento], así como por otra parte está también asegurada de no caer en ningún *materialismo*; en cambio, permanecerá más bien como ¡ una simple antropología del sentido interno, es decir, un conocimiento de nuestro sí mismo pensante<sup>119</sup> *en la vida*, y, como conocimiento teórico, permanecerá también meramente empírico; por el contrario, la psicología racional, en lo que concierne a la pregunta por nuestra existencia eterna, no es una ciencia teórica, sino que reposa sobre una única conclusión de la teleología moral, tal como también su empleo es necesario meramente a esta última, debido a nuestra destinación práctica.

437

443

438

De toda prueba, ya se la cumpla mediante la presentación empírica inmediata de lo que debe probarse (como en la prueba por observación del objeto o experimento), o a priori mediante razón a partir de principios, se exige en primer término que ella no *persuada*, sino que *convenza*<sup>121</sup>, o que por lo menos actúe sobre la convicción; esto es, que el argumento ¡ o la conclusión no sea simplemente un fundamento de determinación subjetivo (estético) de aprobación (mera apariencia), sino uno objetivamente válido y un fundamento lógico de conocimiento: pues de otro modo el entendimiento será cautivado, mas no convencido. [Pertenece] a esa especie de prueba aparente aquella que, tal vez con buena intención, y sin embargo ¡ con premeditado disimulo de su debilidad se lleva a cabo en la teología natural, cuando se trae la gran multitud de pruebas acerca del origen de las cosas naturales con arreglo al principio de los fines, y se sirve uno del mero fundamento subjetivo de la razón humana, o sea, de su propia inclinación a [poner], siempre que ello se pueda hacer sin contradicción, un único principio en lugar de muchos, y toda vez que en este principio se encuentre sólo algunos o incluso muchos requisitos para la determinación de un concepto, añadir con el pensamiento los demás para perfeccionar el concepto de la cosa por medio de una completación arbitraria. Pues, ciertamente, si en la naturaleza hallamos tantos productos que para nosotros son indicios de una causa inteligente, ¿por qué no mejor habremos de pensar, en vez de muchas causas semejantes, una única, y acerca de ésta no solamente, por ejemplo, un gran entendimiento, un [gran] poder, etc., sino más bien la omnisciencia, la omnipotencia, en una palabra, pensarla como una causa que contiene en sí el fundamento suficiente de tales propiedades para todas las cosas posibles? ¿Y por qué además no atribuirle a este único ser originario que todo lo ¡ puede, no sólo entendimiento para las leyes y productos de la naturaleza, sino también, en cuanto causa moral del mundo, una suprema razón práctica ética, puesto que mediante esta completación del concepto se indica un principio suficiente tanto para la sabiduría moral, y no se puede hacer ninguna objeción, siquiera medianamente fundada, en contra de la posibilidad de una idea ¡ semejante? Si ahora, a cuenta de esto, son a la vez puestos en movimiento los resortes morales del ánimo, y con la fuerza de la elocuencia (de la que éstos son, sin duda, muy dignos) se une a ello el vívido interés de los mismos, surge de allí una persuasión acerca de la suficiencia objetiva de la prueba y también (en la mayoría de

444

439

445

440

los casos de su empleo) una saludable apariencia, que la pone completamente por encima de todo examen de su acribia lógica, y que aun suscita en contra de éste, cual si en su fundamento hubiese una duda sacrílega, repugnancia y aversión. — Pues bien: nada puede decirse en contra de esto, mientras se tome propiamente en cuenta la utilidad popular. Sólo que, como no se puede ni es lícito impedir la división de esa prueba en las dos partes heterogéneas que contiene este argumento, o sea, la que pertenece a la teleología física y la que pertenece a la teleología moral, dado que la fusión de ambas no deja conocer dónde está el auténtico nervio de la prueba, y en qué parte y cómo se la tiene que elaborar, para que en defensa de su validez pueda resistir el examen más severo (aun cuando se estuviese forzado a confesar, a propósito de una parte, la debilidad de nuestra penetración racional<sup>122</sup>), para el filósofo es un deber (suponiendo aun que no diese crédito alguno a la exigencia de sinceridad que se le dirige) poner al descubierto la apariencia, por saludable que sea, que una tal mezcolanza pueda suscitar, y apartar lo que pertenece meramente a la persuasión de lo que conduce a la convicción (que no sólo por el grado, sino también por la especie son determinaciones diferentes de la aprobación), a fin de presentar abiertamente en toda su nitidez la disposición del ánimo<sup>123</sup> en esta prueba, y poder someterla libremente al examen más estricto.

Pero una prueba que está dirigida al convencimiento puede a su vez ser de dos especies, bien que deba decidir qué sea el objeto *en sí*, bien que deba decidir qué sea él *para nosotros* (hombres en general), según los principios racionales que nos son necesarios para su enjuiciamiento [una prueba *κατ'ἀληθειαν* o [una prueba] *ἀνθρώπων*<sup>124</sup>, tomada la última palabra en acepción universal para los hombres en general). En el primer caso, la prueba está fundada sobre principios suficientes para la facultad de juzgar determinante, en el segundo lo está simplemente para la facultad de juzgar reflexionante. En el último caso, al reposar sobre principios meramente teóricos, no puede jamás tener efecto sobre la convicción; pero si pone por fundamento un principio racional práctico (que, por tanto, vale universal y necesariamente), le es lícito aspirar a una convicción suficiente desde un punto de vista práctico puro, es decir, moral. Pero una prueba *tiene efecto sobre la convicción*, sin convencer todavía, cuando solamente<sup>125</sup> se la encamina a ello, es decir, cuando sólo contiene razones objetivas a ese propósito, que no siendo suficientes aún para la certeza, son sin embargo de tal especie, que no sólo sirven como razones subjetivas del juicio para la persuasión.

Ahora bien: todos los argumentos teóricos son suficientes, ya 1)

para la prueba mediante *razonamientos*<sup>125 bis</sup> lógicamente estrictos, ya, donde no se da esto, 2) para la *inferencia por analogía*; o bien, si tampoco esto tiene lugar, todavía 3) para la *opinión verosímil*; o finalmente, que es lo mínimo, 4) para admitir como *hipótesis* una razón explicativa meramente posible. — Y ahora digo que todas las demostraciones en general, que tienen efecto sobre la convicción, no pueden efectuar ningún asentimiento de este género, desde su grado más alto al más bajo, cuando ha de probarse la proposición acerca de la existencia de un ser originario, en cuanto Dios, en el que se dé adecuada significación al contenido total de este concepto, o sea, como el de un autor *moral* del mundo, y, por tanto, de suerte tal que por medio suyo ¡ se indique al mismo tiempo el fin final de la creación.

448

1) En lo que atañe a la prueba *lógicamente correcta*, que procede de lo universal a lo particular, en la crítica se ha mostrado ya suficientemente que, como ninguna intuición que nos sea posible corresponde al concepto de un ser, que ha de buscarse más allá de la naturaleza, y como su mismo concepto, por tanto, la medida que debe ser determinado teóricamente mediante predicados sintéticos, permanece siempre problemático para nosotros, no cabe absolutamente ningún conocimiento de aquel ¡ ser (con lo cual la envergadura<sup>126</sup> de nuestro saber teórico sería ampliada mínimamente), y tampoco puede subsumirse el concepto particular de un ser suprasensible bajo los principios universales de la naturaleza de las cosas, a objeto de inferir de éstos aquél porque esos principios valen únicamente para la naturaleza como objeto de los sentidos.

443

2) De dos cosas heterogéneas se puede ciertamente *pensar* una de ellas por *analogía* (\*) con ¡ la otra, aun en el punto de su heterogeneidad; pero no, a partir de aquello en que son heterogéneas,

449 · 444

\* *Analogía* (en acepción cualitativa) es la identidad de la relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos), en la medida en que ella tenga lugar, a pesar de la diferencia específica de las cosas, o de sus propiedades en sí (es decir, consideradas fuera de esta relación), que contienen el fundamento de consecuencias similares. ¡ Así, a propósito de las acciones de carácter artístico<sup>8</sup> de los animales, en comparación con los hombres, pensamos en los primeros el fundamento de estos efectos, el cual no conocemos, como un análogo<sup>9</sup> de la razón [por comparación con] el fundamento de parecidos efectos del hombre (la razón), que sí conocemos, y con ello queremos indicar al mismo tiempo que el fundamento de la facultad artística animal, bajo la denominación de instinto, de hecho específicamente diferente de la razón, tiene, empero, una relación parecida con el efecto (la construcción de los castores comparada con la de los hombres).- Mas no por ello puedo concluir del hecho que el hombre haga uso de la *razón* para sus construcciones, que también el castor deba poseerla, y llamar a ésta una *conclusión* por analogía. Pero a partir del parecido modo de operar de los animales (cuyo fundamento no podemos percibir inmediatamente), comparado con el del hombre (del que somos inmediatamente

449

*concluir* por analogía una l de otra, es decir, transferir de una a otra la marca que caracteriza<sup>127</sup> a la diferencia específica. Así, por analogía con la ley de la igualdad de acción y reacción en la atracción y repulsión recíprocas de unos y otros cuerpos, puedo pensar también l la comunidad de los miembros de un ente social según reglas de derecho; pero no transferir esas determinaciones específicas (la atracción o repulsión material) a éstos, ni atribuírselas a los ciudadanos para construir un sistema que se denomina Estado. — Del mismo modo nos es perfectamente lícito pensar la causalidad del ser originario con respecto a las cosas del mundo, en cuanto fines naturales, por analogía con un entendimiento, como fundamento de las formas de ciertos productos a los que llamamos obras de arte (pues esto ocurre solamente en pro del uso teórico o práctico que [con] nuestra facultad de conocimiento tenemos que hacer de este concepto, según un cierto principio, en vista de las cosas naturales en el mundo); mas a partir l de esto —que entre los seres mundanos tenga que atribuírsele entendimiento a la causa de un efecto que es juzgado como artístico— de ningún modo puede concluirse por analogía que al ser que es totalmente diferente de la naturaleza también convenga respecto de la naturaleza misma, precisamente la misma causalidad que percibimos en el hombre; porque esto atañe justamente al punto de la heterogeneidad que se concibe entre una causa [que es] sensiblemente condicionada en vista de sus efectos y el ser originario suprasensible [ya] en el concepto mismo de éste, y ello, por lo tanto, no puede serle transferido a éste. — Precisamente en el hecho de que yo deba pensar la causalidad divina sólo por analogía con un entendimiento (facultad que no conocemos l en ningún otro ser más que en el hombre condicionado sensi-

450

445

451

446

conscientes), podemos con toda corrección concluir *por analogía* que los animales actúan también de acuerdo a *representaciones* (no que son máquinas, como quiere Cartesio) y que, a pesar de su diferencia específica, son en cuanto el género (como seres vivientes) idénticos al hombre. El principio que autoriza a concluir de este modo reside en que es una misma la razón que se tiene para incluir en un mismo género a los animales, en vista de la determinación mencionada, con el hombre en cuanto hombre, en la medida que los comparemos exteriormente entre sí con arreglo a sus acciones. Es *par ratio*. De igual modo, la causalidad de la causa suprema del mundo puedo pensarla, al comparar sus productos conformes a fin en el mundo con las obras de arte del hombre, por analogía con su entendimiento, mas no puedo concluir por analogía estas propiedades l en dicho ser; porque aquí justamente falta el principio de la posibilidad de un tal modo de razonar, a saber, la *paritas rationis*<sup>9</sup> para contar en uno y el mismo género al ser supremo juntamente con el hombre (en vista de sus respectivas causalidades). La causalidad de los seres del mundo que siempre está condicionada sensiblemente, no puede ser transferida a un ser que no tiene con aquél ningún concepto genérico en común más que el de cosa en general.

450

blemente), estriba la prohibición de atribuírselo en sentido propio(\*).

452 3) El *opinar* no cabe en los juicios a priori, sino que a través de éstos o se conoce algo como enteramente cierto, o nada en absoluto. Pero si también las premisas dadas de las cuales partimos (como aquí los fines en el mundo) son empíricas, ¡ no se puede [formar] ninguna opinión [que vaya] más allá del mundo de los sentidos, y no puede concedérsele a tan atrevidos juicios la menor pretensión de verosimilitud. Pues la verosimilitud es parte de una certeza posible en una cierta serie de razones (las razones de esa certeza son comparadas en esta serie con la [razón] suficiente, como partes con un todo), para lo cual aquella razón insuficiente tiene que poder ser completada. Pero como estas razones tienen que ser homogéneas, en cuanto premisas demostrativas de la certeza de uno y el mismo juicio, puesto que de otro modo no constituirían juntas una magnitud (como lo es la certeza), no puede residir una parte suya dentro de los límites de la experiencia posible y otra fuera de toda posible experiencia. Por lo tanto, dado que los argumentos meramente empíricos no conducen a nada ¡ suprasensible, y lo que falta en la serie de tales argumentos tampoco puede llenarse con nada, en el intento de arribar por medio de ellos a lo suprasensible y a un conocimiento suyo, no tiene lugar ni una mínima aproximación, y, por consiguiente, tampoco [se da] verosimilitud alguna en un juicio sobre lo suprasensible [que se dicte] por mediación de argumentos extraídos de la experiencia.

447 4) A lo menos la posibilidad de lo que haya de servir como *hipótesis* para la explicación de la posibilidad de un fenómeno dado debe ser totalmente cierta. Basta con que yo renuncie, en una hipótesis, al conocimiento de la realidad efectiva (el cual todavía se afirma en ¡ una opinión que se ofrece como verosímil): más no puedo sacrificar; la posibilidad de lo que pongo por fundamento de una explicación debe al menos no estar expuesta a ninguna duda, porque de otro modo no habría término para las quimeras huecas. Pero sería una suposición completamente infundada admitir la posibilidad de un ser suprasensible determinado según ciertos conceptos, toda vez que a este propósito no está dada ninguna de las condiciones requeridas por un conocimiento, con arreglo a lo que en éste descansa sobre la intuición, y que, por tanto, resta el mero principio

453 \* Nada se pierde con ello en la representación de las relaciones de este ser con el mundo, tanto en lo que concierne a las consecuencias teóricas de este concepto como a las prácticas. Querer indagar qué sea él en sí mismo es una petulancia<sup>10</sup> tan desprovista de fin como vana.

de contradicción (que no puede demostrar más que la posibilidad del pensamiento y no del mismo objeto pensado) como criterio de esta posibilidad.

El resultado de esto es que acerca de la existencia del ser originario en cuanto divinidad, o del alma en cuanto espíritu inmortal, absolutamente ninguna prueba es posible para la razón con propósito teórico, aun si sólo fuese para operar el mínimo grado de asentimiento; y esto [es así] por la muy comprensible razón de que no contamos con ningún material para la determinación de las ideas de lo suprasensible, puesto que ése tendríamos que tomarlo de las cosas en el mundo de los sentidos, siendo un parecido material, empero, absolutamente inadecuado a aquel objeto; y, sin ninguna determinación de aquellas ideas no queda más que el concepto de un algo no sensible, que contiene el fundamento último del mundo de los sentidos, lo cual no constituye aún ningún conocimiento (como ampliación del concepto) de su índole interna.

448

454

§ 91. DEL MODO DEL ASENTIMIENTO [QUE RESULTA] DE UNA CREENCIA  
PRÁCTICA<sup>128</sup>

Cuando miramos simplemente al modo en que algo puede *para nosotros* (de acuerdo a la constitución subjetiva de nuestro modo de representación) ser objeto de conocimiento (*res cognoscibilis*), los conceptos son comparados, entonces, no con los objetos, sino solamente con nuestras facultades de conocimiento y con el uso que ellas puedan hacer de la representación dada (con propósito teórico o práctico); y la pregunta de si algo es o no un ser cognoscible no es una pregunta que concierna a la posibilidad de las cosas mismas, sino de nuestro conocimiento de éstas.

449

Ahora bien; las cosas *cognoscibles* son de triple especie: *cosas de opinión (opinabile)*, *hechos (scibile)*. y *cosas de creencia*<sup>129</sup> (*mere credibile*).

1) Los objetos de las meras ideas racionales que no pueden ser presentadas para el conocimiento teórico en alguna experiencia posible, tampoco son en ese alcance cosas *cognoscibles*, y, en consecuencia, ni siquiera puede *opinarse* con respecto a ellas, en tanto que opinar a priori ya es absurdo en sí mismo y la recta vía hacia puras quimeras. O nuestra proposición a priori es, entonces, cierta, o no contiene nada para el asentimiento. Así, pues, las cosas opinables son siempre objetos de un conocimiento de experiencia (objetos del mundo de los sentidos) al menos posible en sí, pero que *para nosotros* es imposible debido al mero grado de esta facultad que

455

poseemos. Así el éter de los nuevos físicos, un fluido elástico que penetra toda las otras materias (y se mezcla íntimamente a ellas), es una simple cosa de opinión, aunque siempre de tal especie que si los sentidos externos estuviesen aguzados en el grado más alto, podría ser percibida; pero que jamás puede ser presentado en alguna l observación o experimento. Suponer habitantes racionales en otros planetas es cosa de opinión; pues si pudiésemos aproximarnosles, lo que en sí es posible, resolveríamos mediante experiencia si existen o no existen; pero jamás nos les aproximaremos tanto, y así ello se queda en opinión. Pero opinar que en el universo material hay espíritus puros, que piensan sin [tener] cuerpos, (esto es, si, como es justo, se descartan ciertos fenómenos efectivos<sup>130</sup> que se da por tales) se llama hacer poesía, y no es en absoluto cosa de opinión, sino una mera idea, que resta cuando se quita todo lo material de un ser pensante y se le l deja, empero, el pensar. Pero no podemos decidir si en tal caso queda este último (que sólo conocemos en el hombre, es decir, vinculado a un cuerpo). Semejante cosa es un *ente utilizado por la razón* (*ens rationis ratiocinantis*), no un *ente de razón* (*ens rationis ratiocinatae*); de este último es posible, sin embargo, demostrar suficientemente la realidad objetiva de su concepto, al menos para el uso práctico de la razón, porque éste, que tiene sus principios a priori peculiares y apodícticamente ciertos, incluso lo reclama (lo postula).

2) Los objetos para conceptos cuya realidad objetiva puede ser probada (ya sea mediante razón pura, ya mediante experiencia y, en el primer caso, a partir de datos teóricos o prácticos de la razón, pero en todos l los casos por medio de una intuición que les sea correspondiente), son (*res facti*) hechos(\*). De esta suerte son las propiedades matemáticas de las magnitudes (en la geometría), porque son susceptibles de una *presentación* a priori para el uso teórico de la razón. Además, l las cosas, o cualificaciones de éstas, que pueden ser evidenciadas mediante experiencia (experiencia propia o ajena, por mediación de testigos), son igualmente hechos. — Pero —y esto es muy notable— entre los hechos se habla incluso de una idea de razón (que en sí<sup>131</sup> no es susceptible de ninguna presentación y, por tanto, tampoco de ninguna prueba teórica de su

\* Amplío aquí, me parece que con derecho, el concepto de hecho más allá de la significación habitual de esta palabra. En efecto, no es necesario, ni siquiera factible, restringir esta expresión simplemente a la experiencia efectiva cuando se habla de la relación de las cosas con nuestras facultades de conocimiento, puesto que una experiencia meramente posible ya es suficiente para hablar de las cosas simplemente como objetos de un modo determinado de conocimiento.

posibilidad); y es la idea de la *libertad*, cuya realidad, en cuanto especie particular de causalidad (de la cual el concepto, teóricamente considerado, sería trascendente), se deja evidenciar a través de leyes prácticas de la razón pura, y, de conformidad con ellas, en acciones efectivas, por consiguiente, en la experiencia.— Es la única entre todas las ideas de la razón cuyo objeto es un hecho, y que debe ser contada entre los *scibilia*.

452

3) Los objetos que deben ser pensados a priori en referencia al uso conforme a deber de la razón pura práctica (sea como consecuencias, sea como fundamentos), pero que son trascendentes para el uso teórico de la misma, son meras *cosas de creencias*. De esta índole es el *bien supremo* que ha de ser llevado a efecto en el mundo mediante libertad; su concepto no puede ser probado en su realidad objetiva en ninguna experiencia que nos sea posible ni, en consecuencia, de modo suficiente para el uso teórico de la razón, pero su empleo ¡ con vistas a la mejor realización posible de ese fin es mandado por la razón pura práctica<sup>132</sup>, y debe, por eso, ser admitido como posible. Esta realización mandada, *junto con las únicas condiciones de su posibilidad pensables para nosotros*, o sea, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, son *cosas de creencia (res fidei)*, y ciertamente los únicos entre todos los objetos que pueden ser llamados así(\*). Pues aunque tengamos ¡ que creer lo que sólo podemos aprender de la experiencia de otros por *testimonio*, no por ello se trata ya en sí de una cosa de creencia; en efecto, en uno de esos testigos fue propia experiencia y de hecho, o se la supone como tal. A más de esto tiene que ser posible acceder al saber a través de esta vía (de la creencia histórica); y los objetos de la historia y la geografía<sup>133</sup>, como en suma todo lo que al menos es posible de saberse de acuerdo con la constitución de nuestras facultades de conocimiento, no pertenecen a las cosas de creencia, sino a los hechos. Sólo objetos de la razón pura pueden ¡ en todo caso ser cosas de fe, mas no como objetos de la mera razón pura especulativa, pues siquiera se los puede contar entre las cosas, es decir, entre los objetos de aquel conocimiento posible para nosotros. Son ideas, esto es, conceptos a los que no puede asegurárseles teóricamente la realidad objetiva. Por el contrario, el fin final supremo que noso-

458

453

459

\* Las cosas de creencia no por ello son, sin embargo, *artículos de fe*, si por estos últimos se entiende cosas de creencia tales que uno puede ser obligado a su *confesión*<sup>11</sup> (interna o externa); no las contiene, pues, la teología natural. Pues como no pueden, en cuanto cosas de creencia, fundarse sobre pruebas teóricas (al igual que los hechos), es éste un asentimiento libre, y solamente como tal, también, conciliable con la moralidad del sujeto.

454 tros hemos de llevar a efecto, a través del cual únicamente podemos llegar a ser dignos de ser, nosotros mismos, el fin final de una creación, es una idea que para nosotros tiene realidad objetiva en referencia práctica, y es una cosa; pero, porque no podemos procurarle a este concepto desde un punto de vista teórico esa realidad, es una simple cosa de creencia de la razón pura, y con él [lo son también], al mismo tiempo, Dios y la inmortalidad, como las únicas condiciones bajo las cuales podemos pensar, de acuerdo a la constitución de nuestra razón (la humana), la posibilidad de ese efecto del uso legal de nuestra libertad. Mas el asentimiento en cosas de creencia es un asentimiento desde un punto de vista práctico puro, es decir, una creencia moral, que nada prueba para el conocimiento racional puro teórico, sino solamente para el práctico, dirigido a la observancia de sus deberes, y que en nada amplía la especulación o las reglas prácticas de prudencia según el principio del amor a sí mismo<sup>134</sup>. Si el principio supremo de todas las leyes éticas es un postulado, entonces se postula a través suyo al mismo tiempo<sup>135</sup> la posibilidad de su objeto supremo y, por consiguiente, también la condición bajo la cual podemos pensar esta posibilidad. Por medio de esto, el conocimiento de esta última no se convierte ni en saber ni en opinión acerca de la existencia y la índole de estas condiciones, en cuanto modo teórico de conocimiento, sino [que es] simplemente suposición<sup>136</sup>, en una referencia práctica [que nos es] mandada para el uso moral de nuestra razón.

460 Aun si pudiésemos fundar aparentemente un concepto *determinado* de una causa inteligente del mundo en los fines de la naturaleza que la teleología nos exhibe en medida tan rica, la existencia de este ser no sería cosa de creencia. Pues al ser asumido éste no en pro del cumplimiento de mi deber, sino sólo para la explicación de la naturaleza, ello sería meramente la opinión e hipótesis más adecuada a nuestra razón. Ahora bien: aquella teleología no conduce  
455 en modo alguno a un concepto determinado de Dios, que, por el contrario, se encuentra únicamente en el de un autor moral del mundo, porque sólo éste señala el fin final, al cual podemos sumarnos solamente en cuanto que nos comportemos en conformidad con aquello que la ley moral nos impone como fin final, y a lo que, por tanto, nos obliga. En consecuencia, el concepto de Dios recibe solamente por la referencia al objeto de nuestro deber, como condición de la posibilidad de alcanzar el fin final de éste, el privilegio  
461 de valer como cosa de creencia en nuestro asentimiento; en cambio, este mismo concepto no puede hacer que su objeto valga como hecho, pues aunque la necesidad del deber esté clara para la razón

práctica, la consecución del fin final de ésta, en la medida que no está enteramente en nuestro poder, se admite solamente en pro del uso práctico de la razón, y por consiguiente no es, como el deber mismo, prácticamente necesaria(\*).

! La *fe* (como *habitus*, no como *actus*) es el modo de pensar moral de la razón en el asentimiento a aquello que es inaccesible para el conocimiento teórico. Es, pues, el principio constante del ánimo, de admitir como verdadero lo que es necesario presuponer como condición para la posibilidad del fin final moral supremo, debido a la ! obligatoriedad hacia él (\*\*), aunque su posibilidad, ! pero así mismo su imposibilidad, no puede ser conocida por noso-

462 - 456

457 - 463

\* El fin final que la ley moral [nos] impone perseguir, no es el fundamento del deber: éste, en efecto, reside en la ley moral, que como principio práctico formal, guía categóricamente, sin atender a los objetos de la facultad de desear (de la materia del querer), sin atender, por lo tanto, a un fin cualquiera. Esta índole formal de mis acciones (subordinación de éstas bajo el principio de la validez universal) en que consiste únicamente su valor moral interno, está enteramente en nuestro poder; y bien puedo hacer abstracción de la posibilidad o irrealizabilidad de los fines que de conformidad con esa ley estoy obligado a ! perseguir (porque en ellos consiste solamente el valor externo de mis acciones), como de <sup>12</sup> algo que jamás está totalmente en mi poder, a fin de mirar solamente a lo que me es dado hacer. Pero la intención de perseguir el fin final de todos los seres racionales (la felicidad, en la medida que le sea posible estar en armonía con el deber) viene impuesta, no obstante, por la misma ley del deber. Mas la razón especulativa no ve <sup>13</sup> en modo alguno la realizabilidad de esa intención (ni del lado de nuestra propia potencia física, ni de la cooperación de la naturaleza); debe ella, por tales razones, hasta donde podemos juzgar de manera razonable, tener más bien por una expectativa infundada y nula, aunque bien intencionada, el [esperar] de la mera naturaleza (en nosotros y fuera de nosotros), ! sin admitir a Dios y la inmortalidad, un tal resultado de nuestra buena conducta, y si pudiese tener plena certeza de este juicio, ella consideraría la ley moral misma como un simple engaño de nuestra razón desde un punto de vista práctico. Pero como la razón especulativa se convence enteramente de que esto último jamás puede acontecer, y en cambio, aquellas ideas, cuyo objeto reside más allá de la naturaleza, pueden ser pensadas sin contradicción, ella tendrá que reconocer como reales esas ideas, para su propia ley práctica y la tarea que a través de ésta se le impone, y por consecuencia, desde una perspectiva moral, a fin de no entrar en contradicción consigo misma.

456

462

\*\* Es una confianza en la promesa de la ley moral, mas no como una promesa que estuviese contenida en ella, sino que yo pongo allí, y con una razón moral suficiente <sup>14</sup>. Pues un fin final no puede ser mandado por ninguna ley de la razón sin que ésta al mismo tiempo prometa, aunque inciertamente, que se lo puede alcanzar y [sin que] con ello autorice también el asentimiento a las únicas condiciones bajo las cuales la razón puede pensar esto. La palabra *fides* ya lo expresa; pero puede parecer sospechosa la manera en que esta expresión y esta idea particular ! entraron en la filosofía moral, dado que fue primeramente introducida por el cristianismo y que su adopción podría parecer solamente ser una adulatora imitación de su lenguaje. Pero éste no es el único caso, ya que esta maravillosa religión, en la suma simplicidad de su discurso, ha enriquecido la filosofía con conceptos de la eticidad mucho más determinados y más puros que los que ésta había podido suministrar hasta entonces; pero ellos, una vez que están allí, son aprobados *libremente* por la razón y admitidos como conceptos a los que bien habría podido y debido llegar ella por sí misma e introducirlos.

463

458 tros. La fe (llamada así sin más) es una confianza en la consecución de un propósito, cuya persecución es deber, mas no siéndonos posible *inteligir* la posibilidad de su realización (y, por consiguiente, tampoco la de las únicas condiciones para nosotros pensables). La fe, pues, que se refiere a objetos particulares, que no son objetos del posible saber u opinar (en este último caso, sobre todo en cuanto a lo histórico, tendría l que llamarse credulidad y no fe), es enteramente moral. Es un asentimiento libre, no a aquello acerca de lo cual se hallan pruebas dogmáticas para la facultad de juzgar determinante teórica, ni a aquello con respecto a lo cual nos tenemos por obligados, sino a lo que nosotros admitimos con vistas a un propósito de acuerdo con leyes de la libertad; pero no acaso como una opinión sin fundamento suficiente, sino en cuanto fundada en la razón ! (aunque sólo con respecto a su uso práctico) *de manera suficiente para el propósito de ésta*; pues sin él, el modo de pensar moral, al contravenir la exigencia de la razón relativa a la prueba (de la posibilidad del objeto de la moralidad), carece de toda sólida consistencia, y oscila entre mandamientos prácticos y dudas teóricas. Ser *incrédulo*<sup>137</sup> quiere decir adherirse a la máxima, y no creer en general en testimonios; *descreído*<sup>138</sup> es, en cambio, el que niega toda validez a esas ideas racionales, porque les falta fundamentación *teórica* de su realidad. Juzga, por lo tanto, dogmáticamente. Un *descreimiento* dogmático no puede coexistir, sin embargo, con una máxima ética que reine sobre el modo de pensar (pues la razón no puede mandar que se persiga un fin que no puede ser conocido más que como una quimera); sí, en cambio, una *fe dubitativa*<sup>139</sup>, para la cual la carencia de convicción procedente de fundamentos de la razón especulativa es solamente un obstáculo, al cual una l comprensión crítica de las limitaciones de la razón le quita influjo sobre el comportamiento y puede aportarle en compensación un asentimiento práctico preponderante.

\*\*\*

465 Si en lugar de ciertos ensayos fallidos en la filosofía se quiere introducir otro principio y otorgarle influencia, proporciona gran l contentamiento ver cómo y por qué tenían ellos que malograrse.

*Dios, libertad e inmortalidad del alma* son los problemas a cuya resolución están dirigidos todos los avíos de la metafísica como a su último y único fin. Ahora bien: se creía que la doctrina de la libertad sólo era necesaria como condición negativa para la filosofía práctica, y, al contrario, que la doctrina de Dios y de la índole

del alma, perteneciente a la filosofía teórica, tenía que ser demostrada por sí misma y separadamente, a objeto de vincularlas después con lo que manda la ley moral (vinculación que sólo es posible bajo la condición de la libertad), y así poner en pie una religión. Mas pronto se ve que estos ensayos debían malograrse. Pues de meros conceptos ontológicos de cosas en general o de la existencia de un ser necesario, no se puede formar absolutamente ningún concepto de un ser originario determinado mediante predicados que sean susceptibles de darse en la experiencia y que puedan, por lo tanto, servir al conocimiento; y este concepto, si fuese fundado en una experiencia de la conformidad a fin física de la naturaleza, no podría aportar a su vez ninguna prueba suficiente para la moral y, con ello, para el conocimiento de un Dios. En medida igualmente escasa puede el conocimiento del alma por medio de la experiencia (que sólo hacemos en esta vida) procurar un concepto de la naturaleza espiritual e inmortal de aquélla, y, por lo tanto, con suficiencia para la moral. *Teología y pneumatología*, como problemas para las ciencias de una razón especulativa, no pueden ser establecidas por medio de datos ni predicados empíricos, porque su concepto trasciende todas nuestras facultades de conocimiento. — La determinación de ambos conceptos, tanto de Dios como del alma (en vista de su inmortalidad), sólo puede ocurrir mediante predicados que, aun cuando ellos mismos sean posibles solamente desde un fundamento suprasensible, tienen que probar, no obstante, su realidad en la experiencia: pues únicamente así pueden hacer posible un conocimiento de seres completamente suprasensibles. — Ahora bien: el único concepto de esta clase hallable en la razón humana es el concepto de la libertad del hombre bajo leyes morales, junto con el fin final que la razón prescribe por medio de éstas; [esas leyes y este fin] son idóneos, las primeras, para atribuir al autor de la naturaleza, el segundo, al hombre, aquellas propiedades que contienen la condición necesaria de la posibilidad de ambos [conceptos]; de suerte que precisamente a partir de esta idea puede concluirse la existencia y la índole de aquellos seres, que de otro modo nos son enteramente recónditos.

460

466

461

467

Por lo tanto, la razón de que el propósito de probar a Dios y la inmortalidad fracase por la vía meramente teórica, reside en que no es posible ningún conocimiento de lo suprasensible por esta vía (la de los conceptos naturales). Que en cambio resulte ello por la vía moral (del concepto de libertad) se debe a esta razón: que aquí lo suprasensible, que en ella está en el fundamento (la libertad), suministra, por medio de una ley determinada de causalidad que de él surge, no sólo material para el conocimiento del otro suprasensible

(del fin final moral y de las condiciones de su realizabilidad), sino que también evidencia su realidad, como hecho, en las acciones; pero, precisamente por ello, no puede aportar ningún otro argumento probatorio válido como no sea sólo desde el punto de vista práctico (que es también el único que la religión ha menester).

Y aquí sigue siendo siempre muy notable que entre las tres ideas puras de la razón, *Dios, libertad e inmortalidad*, la de la libertad es el único concepto de lo suprasensible que prueba en la naturaleza su realidad objetiva (en virtud de la causalidad que en él es pensada) a través del efecto de aquélla [que es] posible en ésta, y que, precisamente por este medio, hace posible la vinculación de las otras dos ideas con la naturaleza, y la de las tres entre sí para [integrar] una religión; y que así tengamos en nosotros un principio que es poderoso a determinar la idea de lo suprasensible en nosotros, y con ello también la de lo suprasensible fuera de nosotros, con vistas a un conocimiento, si bien posible solamente desde un punto de vista práctico, [de cuyo logro] la filosofía meramente especulativa (que aun de la libertad no podía dar más que un concepto simplemente negativo) tenía que desesperar: por lo tanto, el concepto de libertad (como concepto fundamental de todas las leyes prácticas incondicionadas) puede extender la razón más allá de los límites dentro de los cuales todo concepto natural (teórico) tendría que permanecer encerrado sin esperanza.

\*\*\*

#### OBSERVACION GENERAL A LA TELEOLOGIA

Si se pregunta qué rango tiene, entre los restantes en la filosofía, el argumento moral que prueba la existencia de Dios sólo como cosa de creencia para la razón pura práctica, la posesión total de la filosofía déjase calcular fácilmente, y entonces se muestra que aquí no cabe elegir, sino que su facultad teórica tiene que renunciar de suyo a todas sus pretensiones ante una crítica imparcial.

Debe ella<sup>140</sup> fundar ante todo sobre hechos todo asentimiento, si no ha de ser éste enteramente infundado; por eso, la única diferencia que puede haber en la prueba es si sobre este hecho puede fundarse un asentimiento [relativo] a la consecuencia de él extraída en cuanto *saber*, para el conocimiento teórico, o, meramente como *fe*, para el conocimiento práctico. Todos los hechos, pertenecen ora al *concepto de la naturaleza*, que prueba su realidad en los objetos de los sentidos, dados (o posibles de darse) con previdencia a

todos los conceptos de la naturaleza, l ora al *concepto de libertad*, que evidencia suficientemente su realidad a través de la causalidad de la razón con respecto a ciertos efectos en el mundo de los sentidos, por ella posibles, y que ésta [la razón] postula irrefutablemente en la ley moral. Ahora bien: el concepto de la naturaleza (perteneciente sólo al conocimiento teórico) es ya metafísico, y enteramente a priori, ya físico, esto es, a posteriori, ¡ y necesariamente pensable sólo por medio de una experiencia determinada. El concepto metafísico de la naturaleza (que no presupone ninguna experiencia determinada) es, pues, ontológico.

463

469

Pues bien: la prueba *ontológica* de la existencia de Dios a partir del concepto de un ser originario, o es aquella que concluye, a partir de predicados ontológicos —que son los únicos a través de los cuales puede pensárselo de modo determinado—, su existencia absolutamente necesaria, o lo que a partir de la absoluta necesidad de la existencia de una cosa, cualquiera que ella sea, concluye los predicados del ser originario; pues al concepto de un ser originario pertenece, a fin de que no sea derivado, la incondicionada necesidad de su existencia y (para representarse ésta) la determinación cabal por su concepto<sup>141</sup>. Mas se creía hallar ambos requisitos en el concepto de la idea ontológica de un *ser superlativamente real*<sup>142</sup>, y así fue que surgieron dos pruebas metafísicas.

La prueba que tiene por fundamento un concepto de la naturaleza solamente metafísico (propiamente llamada la prueba ontológica) concluía del concepto del ser superlativamente real su existencia absolutamente necesaria; pues (se dice) si no existiera, le faltaría una realidad, a saber, la existencia. — La otra (a la cual se denomina también prueba metafísica-cosmológica) concluía de la necesidad de la existencia de una cosa cualquiera (lo cual tiene que concederse enteramente, puesto que en la conciencia de sí mismo nos está dada una existencia) su cabal determinación en cuanto ser superlativamente l real, porque todo existente está determinado cabalmente, mientras que lo absolutamente necesario (o sea, lo que *nosotros* debemos conocer como tal y, por tanto, a priori) tiene que ser cabalmente determinado *por su concepto*, lo cual sólo cabe que se encuentre en el concepto de un ser superlativamente real. No es aquí necesario poner al ¡ descubierto los sofismas en ambas inferencias, lo que ya se hizo en otro lugar; sino observar solamente que tales pruebas, aunque pudiese defendérselas con toda clase de sutilezas dialécticas, jamás podrían pasar de la escuela al dominio público ni tener el menor influjo sobre el mero entendimiento sano.

464

470

La prueba que tiene por fundamento un concepto natural, que sólo puede ser empírico, pero ha de llevar más allá de los límites de

la naturaleza como conjunto de los objetos de los sentidos, no puede ser otra que la de los *fin*es de la naturaleza: cierto es que su concepto no puede darse a priori, sino sólo a través de la experiencia, pero nos promete un concepto tal del fundamento originario de la naturaleza que es el único entre todos los que podemos pensar que conviene a lo suprasensible, a saber, el de un entendimiento supremo como causa del mundo; y esto, de hecho, él lo cumple a cabalidad según principios de la facultad de juzgar reflexionante, es decir, según la dotación de nuestra (humana) facultad de conocimiento. — [La pregunta de] si ella está en condiciones de proporcionar, a partir de los mismos datos, este concepto de un ser *supremo*, o sea, independiente e inteligente, es decir, del autor de un mundo bajo leyes morales, y así, [un concepto] suficientemente determinado para la idea de un fin final de la existencia del mundo, es una pregunta de la que todo depende, ya sea que vayamos a la busca de un concepto teóricamente suficiente del ser originario en provecho del conocimiento conjunto de la naturaleza, o de uno práctico para la religión.

465

Este argumento tomado de la teleología física es digno de respeto. Tiene igual efecto de convicción sobre el entendimiento común que sobre el pensador ¡ más sutil; y un Reimarus<sup>143</sup>, en su obra aún no superada, en que elabora vastamente este argumento con la profundidad y claridad que le son propias, se ganó por ello un mérito inmortal. — Pero ¿de dónde obtiene esta prueba una influencia tan poderosa sobre el ánimo, y sobre todo en el enjuiciamiento por la fría razón (pues la emoción y la exaltación del ánimo ante las maravillas de la naturaleza podrían sumarse a la persuasión), en una tranquila adhesión que se entrega de suyo? No son los fines físicos, los cuales apuntan a una inteligencia insondable en la causa del mundo; pues éstos son insuficientes para ello, puesto que no satisfacen las necesidades de la razón inquisitiva. Pues (pregunta ésta) ¿para qué son esas artísticas cosas naturales; para qué el hombre mismo, en el cual tenemos que detenemos como el fin último de la naturaleza [que es] pensable para nosotros; para qué existe la naturaleza toda y cuál es el fin final de tan grande y variado arte? No puede contentar a la razón [decir] que aquello por lo cual existen el mundo y el hombre mismo, en cuanto fin final último, sea para el goce o para la intuición, para contemplar y admirar (que, si en ello se queda, tampoco es más que un goce de especie particular); pues la razón supone un valor personal que solamente el hombre puede darse como única condición bajo la cual él y su existencia pueden ser fin final. A falta de ese valor (que es el único susceptible de un concepto determinado), los fines de la naturaleza no dan satisfac-

471

ción a la demanda por él, ¡ sobre todo, porque no pueden suministrar un concepto *determinado* del ser supremo como un ser omnisciente (y, precisamente por esto, único y propiamente llamado *supremo*) y de las leyes de acuerdo a las cuales un<sup>144</sup> entendimiento es causa del mundo.

¡ Por lo tanto, que la prueba físico-teleológica convenga tal como si fuese al mismo tiempo una prueba teleológica, no viene de la utilización<sup>145</sup> de las ideas de fines de la naturaleza como otras tantas pruebas empíricas de una inteligencia *suprema*, sino que es la prueba moral que se alberga en todo hombre y lo mueve tan íntimamente, la que de manera imperceptible se mezcla en la conclusión según la cual se atribuye al ser que se revela de modo tan incomprendiblemente artístico en los fines de la naturaleza, un fin final también y, por tanto, sabiduría (aunque sin estar autorizado a ello por la percepción de esos fines), y se completa así arbitrariamente ese argumento en lo que toca a lo deficitario que sigue siéndole inherente. De hecho, pues, sólo la prueba moral suscita la convicción, y ésta, también, solamente desde el punto de vista moral, al cual cada uno siente de la manera más íntima dar su adhesión; la prueba físico-teleológica tiene sólo el mérito de guiar al ánimo en la observación del mundo por la senda de los fines, y a través de ello, hacia un autor *inteligente* del mundo: dado que entonces la referencia moral a fines y la idea de un legislador y autor del mundo semejante, como concepto teológico<sup>146</sup>, parece desarrollarse de suyo a partir de ese argumento, aunque de veras sea pura adición.

A propósito de esto todavía podremos quedarnos en lo sucesivo con la exposición habitual. Pues al común y sano entendimiento le resulta por lo general difícil discernir, cuando la separación requiere mucha meditación, unos de otros, como heterogéneos, los principios diferentes que él mezcla, y ¡ de uno solo de los cuales, en realidad, infiere correctamente. Sin embargo, la prueba moral de la existencia de Dios, en sentido propio, no *completa* la meramente físico-teleológica para [hacer de ella] una prueba íntegra, sino que es ¡ una prueba especial, que *suple* la falta de convicción [que resulta] de la última: tanto que ésta de hecho no puede hacer más que dirigir la razón en el enjuiciamiento del fundamento de la naturaleza y de su orden contingente, pero admirable, que sólo nos es conocido por experiencia, hacia la causalidad de una causa que contiene según fines, el fundamento de [ese orden]<sup>147</sup> (a aquélla tenemos que pensarla como causa inteligente según la índole de nuestras facultades de conocimiento), y volverla atenta a ella, como también más susceptible de acoger la prueba moral. En efecto, lo que se requiere para este último concepto<sup>148</sup> es tan esencialmente dis-

tinto a todo lo que pueden contener y enseñar los conceptos naturales, que se necesita un argumento y una prueba especiales, totalmente independientes de las anteriores, a fin de indicar con suficiencia el concepto del ser originario para la teología y concluir su existencia. — La prueba moral (que, por cierto, prueba solamente la existencia de Dios desde el punto de vista práctico de la razón, el cual, empero, es indispensable) seguiría por ello reteniendo su fuerza aun cuando no hallásemos en el mundo ningún material para la teleología física, o sólo un material ambiguo. Cabe pensar seres racionales que se viesen rodeados de una naturaleza tal que no mostrase ninguna huella nítida de organización, sino sólo los efectos de un simple mecanismo de la materia bruta, por causa de la cual, y dada la variabilidad de algunas formas y relaciones de conformidad a fin solamente contingentes, no pareciese haber ninguna razón para concluir un autor inteligente; y en la cual, entonces, tampoco hubiese motivación para una teleología física; y sin embargo, la razón, que aquí no recibe ninguna instrucción de los conceptos naturales, hallaría en el concepto de libertad y en las ideas éticas que se fundan en él una razón prácticamente suficiente para postular el concepto del ser originario adecuado a ellas, es decir, como una divinidad, y la naturaleza (incluso nuestra propia existencia) como un fin final conforme a aquélla [la libertad] y a sus leyes, y por cierto en consideración al mandato ineludible de la razón práctica. — Pero que haya en el mundo real, para los seres racionales en él, un rico material con vistas a la teleología física (lo que precisamente no sería necesario), es algo que sirve al argumento moral como deseada confirmación, en la medida en que la naturaleza pueda ofrecer algo análogo a las ideas de la razón (las ideas morales). En efecto, el concepto de una causa suprema que tiene entendimiento (lo cual, no obstante, está lejos de bastar a una teología) recibe a través de esto la realidad [que es] suficiente para la facultad de juzgar reflexionante; mas no se lo requiere para fundar sobre él la prueba moral; ni tampoco sirve ésta para completar aquel concepto, que por sí sólo no apunta en modo alguno a la moralidad, y convertirlo en prueba a través de una cadena de conclusiones siguiendo un único principio. Dos principios tan heterogéneos como la naturaleza y la libertad sólo pueden entregar dos diferentes modos de prueba, y el intento de extraer éstos de la primera [la naturaleza] se encontrará que es insuficiente para lo que debe ser probado.

Si el argumento físico-teleológico bastase a la prueba que se busca, sería ello muy satisfactorio para la razón especulativa; pues alentaría la esperanza de producir una teosofía (así habría que lla-

46R

474

mar, en efecto, al conocimiento teórico de la naturaleza divina y de su existencia, que fuera suficiente para la explicación de la constitución del mundo y, a la vez, de la determinación de las leyes (éticas). De igual modo, si la psicología bastase para acceder por su medio al conocimiento de la inmortalidad del alma, haría posible entonces una pneumatología, que sería igualmente bienvenida por la razón especulativa. Pero ambas, por mucho que puedan halagar la vanidad de la avidez de saber<sup>149</sup>, no colman el anhelo de la razón con respecto a la teoría, que tendría que estar fundada en el conocimiento de la naturaleza de las cosas. Pero [establecer] si la primera, como teología, la segunda, como antropología, fundadas ambas en el principio ético, o sea, el de la libertad, y ambas, por tanto, en conformidad con el uso práctico de la razón, no cumplen mejor su propósito final objetivo, es otra cuestión, que aquí no tenemos necesidad de indagar mayormente.

469

475

Pero el argumento físico-teleológico no basta a la teología, porque no da ningún concepto del ser originario suficientemente determinado a este propósito, ni puede darlo, sino que hay que tomarlo enteramente de otra parte, o suplir su falta con algo que es un añadido arbitrario. De la gran conformidad a fin de las formas naturales y de sus relaciones concluís una causa inteligente del mundo; ¿pero cuál es el grado de este entendimiento? Sin duda no podéis pretender que sea el más elevado entendimiento posible, pues para ello se requeriría de vosotros la intelección de que un entendimiento mayor de aquél acerca del cual percibís pruebas en el mundo no es pensable: y esto significaría atribuirnos omnisciencia a vosotros mismos. De igual modo inferís del grandor del mundo un muy grande poder del autor; pero os resignaréis a que esto sólo comparativamente tiene significación para vuestra fuerza de aprehensión<sup>150</sup> y que, como no conocéis todo lo [que es] posible, a objeto de compararlo con la magnitud del mundo hasta donde lo conocéis, no podéis concluir la omnipotencia del autor con arreglo a una medida tan pequeña, etc. Pues bien; por medio de ello no accedéis a ningún concepto determinado, idóneo para la teología, de un ser originario; pues éste sólo puede encontrarse en el concepto de la totalidad de las perfecciones compatibles con un entendimiento, para lo cual los datos simplemente *empíricos* no os pueden auxiliar: pero sin un semejante concepto determinado tampoco podéis inferir un *único* ser originario inteligente, sino solamente admitir un tal (para el propósito que fuere). — Ahora bien: perfectamente puede concederse que estáis haciendo un añadido arbitrario (ya que la razón no tiene nada fundado que decir en su contra): donde se halla tanta perfección, bien puede suponerse que toda perfección

470

476

está unificada en una única causa del mundo; porque la razón puede arreglárselas mejor con un principio determinado de este modo, teórica y prácticamente. Mas entonces ciertamente no podéis encarcerar este concepto del ser originario como si fuese uno que hubieseis probado, puesto que sólo lo habéis admitido en provecho de un mejor uso de la razón. Toda queja, pues, o rabia impotente por la presunta blasfemia de poner en duda la conclusividad de vuestra cadena de razonamientos es vana jactancia, que vería con gusto que la duda exteriorizada libremente en contra de vuestro argumento fuese tenida por dubitación de una verdad sagrada, a objeto no más de que su futilidad pase inadvertida debajo de esta tapadera.

Por el contrario, la teleología moral, que no está menos fundada que la teleología física, y que más bien merece preferencia por descansar a priori sobre principios [que son] inseparables de nuestra razón, conduce a lo que se requiere para la posibilidad de una teología, o sea, a un *concepto* determinado de la causa suprema como causa del mundo según leyes morales, y, en consecuencia, de una causa que satisface nuestro fin final moral; para esto no se requiere nada menos que omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia, etc., como ¡propiedades naturales pertinentes, las cuales tienen que concebirse vinculadas al fin final moral, que es infinito, y, por tanto, adecuadas a éste, de suerte que ella [la teleología moral] por sí sola puede proporcionar el concepto de un autor *único* del mundo, que es idóneo para la teología.

De este modo, una teología conduce también directamente a la *religión*, es decir, al *conocimiento de nuestros deberes como mandamientos divinos*; porque es el conocimiento de nuestro deber y del fin final que a su través nos es encomendado por la razón, el que primeramente pudo producir determinadamente el concepto de Dios, que, por eso, ya en su origen es inseparable de la obligación hacia ese ser; mientras que aun si se pudiese encontrar el concepto determinado del ser originario por la vía meramente teórica (a saber, como simple causa de la naturaleza), sería después grandemente difícil, e incluso quizás imposible sin interpolación arbitraria, atribuirle a este ser, mediante pruebas sólidas, una causalidad según leyes morales; sin ésta, empero, aquel pretendido concepto teológico no podría constituir basamento para la religión. Aun si pudiera fundarse una religión por esta vía teórica, sería en realidad diferente con respecto al sentir (en que sin embargo consiste lo esencial suyo), de aquella en la cual el concepto de Dios y la convicción (práctica) de su existencia surgen de ideas fundamentales de la eticidad. Pues si tuviésemos que presuponer la omnipotencia,

471

477

omnisciencia, etc., de un autor del mundo como conceptos que nos fueren dados de otro lugar, para aplicar después solamente nuestros conceptos de los deberes a nuestra relación con él, éstos conllevarían muy marcados rasgos de compulsión y sumisión forzada; ¡ en lugar de esto, cuando la reverencia ante la ley ética ¡ nos presenta con toda libertad, según el precepto de nuestra propia razón, el fin final de nuestra destinación, admitimos en nuestras perspectivas morales una causa concordante con ese fin y con su cumplimiento con la más verídica veneración, que se diferencia completamente del temor patológico, y nos sometemos a ella voluntariamente(\*).

472

478

Si se pregunta por qué entonces nos importa en algo el tener una teología, resulta claro que ella no es necesaria para la ampliación o rectificación de nuestro conocimiento de la naturaleza y, en general, de cualquier teoría, sino exclusivamente para la religión, es decir, para el uso práctico, especialmente moral, de la razón desde el punto de vista subjetivo. Y si se descubre que el único argumento que conduce a un concepto determinado del objeto de la teología es, él mismo, moral, entonces no sólo no resultará extraño, sino que tampoco se echará nada de menos en cuanto a la suficiencia del asentimiento, derivado de este argumento con vistas a su<sup>151</sup> propósito final, si se reconoce que un argumento semejante prueba la existencia de Dios de manera suficiente sólo para nuestra destinación moral, es decir, en ¡ perspectiva práctica, y que la especulación en ese argumento ¡ de ningún modo da prueba de su fuerza ni amplía la envergadura de su dominio por tal medio. También desaparecerá la extrañeza o la pretendida contradicción entre la posibilidad de una teología, que aquí se confirma, con lo que decía la crítica de la razón especulativa acerca de las categorías —a saber, que éstas sólo pueden producir conocimiento al ser aplicadas a objetos de los sentidos, pero de ningún modo a lo suprasensible—, si se las ve ampliadas aquí para un conocimiento de Dios, mas no en perspectiva teórica (atendiendo a lo que sea en sí su naturaleza inescrutable para nosotros), sino exclusivamente práctica. — Para poner término, con esta ocasión, a la mala interpretación de aquella

473

479

\* Tanto la admiración de la belleza como la emoción [provocada] por tan variados fines de la naturaleza, que un espíritu meditabundo está en condiciones de sentir aun antes de [poseer] una representación clara de un autor racional del mundo, tienen en ellas algo parecido a un sentimiento *religioso*. Por ello parecen primariamente actuar sobre el sentimiento moral (de gratitud y de reverencia hacia la causa que nos es desconocida) por medio de un modo de enjuiciar análogo al modo moral y, así, parecen actuar sobre el ánimo a través de la suscitación de ideas morales, cuando infunden esa admiración que está ligada a un interés mucho mayor del que puede operar la contemplación teórica.

doctrina de la crítica, muy necesaria, pero que también, para disgusto del dogmático ciego, relega a la razón a sus límites, adjunto aquí la siguiente aclaración de la misma.

Si atribuyo a un cuerpo *fuerza motriz* y lo pienso, por tanto, mediante la categoría de la *causalidad*, al mismo tiempo lo *conozco* por ese medio, es decir, determino su concepto, como objeto en general, mediante lo que le conviene, [tomado] por sí mismo (como condición de posibilidad de esa relación) en cuanto objeto de los sentidos. En efecto, si la fuerza motriz que le atribuyo es de repulsión, le corresponde (aun cuando no ponga todavía a su lado otro [cuerpo] contra el cual la ejerza) un lugar en el espacio, y además una extensión, es decir, espacio en él mismo; en seguida, la ocupación de este espacio por las fuerzas repelentes de sus partes, y finalmente, también la ley de esta ocupación (que la razón<sup>152</sup> de la repulsión de aquéllas tiene que disminuir en la misma proporción en que crece la extensión del cuerpo y aumenta el espacio que él ocupa por medio de esta fuerza con las mismas palabras). — Por el contrario, si pienso un ser suprasensible como *primer motor*, en consecuencia, mediante la categoría de causalidad con respecto a la misma determinación del mundo (del movimiento de la materia), no debo pensarlo en algún lugar del espacio, ni tampoco extenso, y ni siquiera me es lícito pensarlo existiendo en el tiempo y a la vez con otros [seres]. No tengo, pues, determinaciones que pudiesen hacerme comprensible la condición del movimiento a través de este ser como fundamento. En consecuencia, a través del predicado de la causa (como primer motor) no lo conozco por sí mismo ni en lo más mínimo, sino que sólo tengo la representación de un algo que contiene el fundamento de los movimientos en el mundo; y la relación de éstos con aquél, como causa suya, al no proporcionarme nada más que fuese pertinente a la constitución de la cosa que es causa, deja el concepto de ésta enteramente vacío. La razón de esto es que bien puedo llegar con predicados que sólo encuentran su objeto en el mundo de los sentidos, a la existencia de algo que debe contener el fundamento de este último, mas no hacia la determinación de su concepto como ser suprasensible, que excluye todos esos predicados. Por medio de la categoría de la causalidad, pues, al determinarla con el concepto de un *primer motor*, no conozco en lo más mínimo qué sea Dios; pero acaso haya mejor éxito si aprovecho la ocasión [que da] el orden del mundo, no solamente para *pensar* su causalidad como la de un *entendimiento* supremo, sino para *conocerlo* también por medio de esta determinación del mencionado concepto: pues en este caso se suprime la molesta condición del espacio y de la extensión. — En todo caso, la

474

480

gran conformidad a fin<sup>153</sup> en el mundo nos fuerza a *pensar* para ella una causa suprema y su causalidad como una mediante entendimiento; pero con ello no estamos en absoluto autorizados para *atribuirle* tal entendimiento (como por ejemplo, debemos pensar la eternidad de Dios como existencia en todo tiempo, porque l no podemos hacernos ningún concepto de la mera existencia sino es como grandor, ¡es decir, como duración; o pensar la omnipresencia divina como existencia en todos los lugares, para hacernos aprehensible su presencia inmediata respecto de cosas que son externas unas a otras, sin que, no obstante, nos sea lícito atribuirle una de estas determinaciones a Dios como algo conocido en él). Cuando determino la causalidad del hombre con respecto a ciertos productos que sólo son explicables por conformidad a fin intencional, pensándola como un entendimiento del hombre, no tengo que quedarme en esto, sino que puedo atribuirle este predicado como una reconocida propiedad suya, y conocerlo por su intermedio. Pues yo sé que a los sentidos del hombre les son dadas intuiciones, y que mediante el entendimiento son traídas bajo un concepto y, con ello, bajo una regla; que este concepto contiene solamente la marca común (con omisión de lo particular) y es, por lo tanto, discursivo; que las reglas para poner, en general, las representaciones dadas bajo una conciencia, son dadas por el entendimiento aun antes de esas intuiciones, etc.: atribuyo, pues, esta propiedad al hombre como una por medio de la cual lo *conozco*. Pero si ahora quiero *pensar* un ser suprasensible (Dios) como inteligencia, esto no sólo es permitido en cierto aspecto de mi uso de la razón, sino que es también inevitable; mas atribuirle entendimiento, y ufanarse de poder *conocerlo* por su intermedio como a través de una propiedad suya, no está en modo alguno permitido; porque en tal caso tengo que desechar todas esas condiciones [que son] las únicas bajo las cuales conozco un entendimiento y por lo tanto, el predicado, que sólo sirve a la determinación del hombre, no puede en absoluto ser referido a un objeto suprasensible y en consecuencia tampoco puede conocerse qué sea Dios a través de una causalidad de este modo determinada. Y así ocurre con todas las categorías, que desde una perspectiva teórica no pueden tener ninguna significación para l el l conocimiento cuando no son aplicadas a objetos de una experiencia posible. — Pero por analogía con un entendimiento puedo, y aun debo pensar, desde un cierto punto de vista, distinto, sin duda, incluso, un ser suprasensible, sin que por ello quiera conocerlo teóricamente; a saber, cuando esta determinación de su causalidad atañe a un efecto en el mundo que contiene una intención moralmente necesaria, pero que no pueden llevar a cabo seres sensoriales; pues

475

481

476

482

en este caso es posible un conocimiento de Dios y de su existencia (una teología) en virtud de propiedades y determinaciones de su causalidad pensadas en él meramente por analogía, lo cual, en el respecto práctico, pero también *solamente en consideración a éste* (en cuanto moral), tiene toda la realidad requerida. — Así, pues, una eticoteología es perfectamente posible; pues la moral bien puede subsistir sin teología con su regla, mas no con el propósito final que precisamente ella encomienda, a menos que deje desnuda a la razón con respecto a ese propósito. Pero una ética teológica (de la razón pura) es imposible, porque las leyes que la razón misma no da originariamente y cuya observancia no es operada por ella como facultad práctica, no pueden ser morales. Del mismo modo, una física teológica sería un absurdo, porque no expondría leyes naturales, sino ordenanzas de una voluntad suprema; en cambio, una teología física (propiamente físico-teleológica) puede al menos servir de propedéutica a la teología propiamente tal, al dar ocasión, a través de la observación de los fines de la naturaleza, de los que ofrece rico material, a la idea de un fin final que la naturaleza no puede exhibir; por lo tanto, puede ciertamente hacer sentir la necesidad de una teología que determinase suficientemente el concepto de Dios para el uso práctico supremo de la razón, mas no producirla ni fundarla con suficiencia sobre sus pruebas.

## NOTAS A LA CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLOGICA

1. «zu der Fasslichkeit».
2. «als ob sie ganz eigentlich für unsere Urteilskraft angelegt waren».
3. «geschickt und tauglich».
4. *Vernünftelei*, «raciocinio sofístico».
5. «hineinspielt».
6. *Wirkungsart*, traducible también por «modo de operar».
7. *absichtlich*.
8. Hay aquí una disparidad de nuestra traducción con las versiones francesas y españolas. Ellas interpretan el pronombre «denen» como referido a «fenómenos», y no a «causa», de suerte que se lee, por ejemplo: «de los fenómenos, a los cuales la naturaleza puede concebirse como sometida...» (Philonenko). Pero en tal caso la frase no haría sentido.
9. *Naturzweck*. Hemos traducido invariablemente este término por «fin natural», a diferencia de *Zweck der Natur*, «fin de la naturaleza».

1. *Harmonie*.
2. *Begeisterung*.
3. *Schwärmerei*. V. nota 104 de la «Analítica de lo sublime».
4. «hecha por mí según una regla cualquiera» es adición de B y C.
5. *real*.
6. *wahrgenommenen*.
7. *einsehen*.
8. *Vorstellungsart*.
9. «empíricamente» es adición de B y C.
10. *Verwunderung*. Este, y el concepto de *Bewunderung* que inmediatamente determina Kant, habían sido sucintamente definidos, en su calidad de afectos, en B 122.
11. *Demonstration*. V. nota 13 a la «Dialéctica de la facultad de juzgar estética».
12. *vermögend*.
13. «dass wir die Idee der Wirkung der Kausalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der erstern unterlegen». El pasaje es particularmente equívoco, y ha sido traducido de modos muy diversos. Así, por ejemplo, Philonenko clarifica el texto a costa de la supresión de una cláusula: «nous posons au fondement de la causalité de la cause l'idée de l'effet comme condition de possibilité de cette causalité»; y, como se ve, también a costa de atribuir la condición de la posibilidad a la «causalité» y no, según nos parece más atinado, al «effet». Nuestra versión se aproxima, en cambio, a la de García Morente. En todo caso, hacemos notar que, en vistas de la legibilidad, enfatizamos el sesgo hipotético o condicional del pasaje más allá de lo que le sería imputable al original. «Suponemos» (que vierten «unterlegen») debe entenderse, pues, literalmente, como «poner por debajo», «en el fundamento».
14. *Kunstprodukt*.
15. *Nutzbarkeit*.
16. *Zuträglichkeit*, también «conveniencia».
17. *Mittel* sustituye en B y C a *Zwecke*, de la 1ª edición. En ésta, el paréntesis se lee («si se las presupone como fines»). Dado que el pronombre «sic» («las») es ambivalente, en ambos casos puede resultar el mismo sentido, ya sea que él haga referencia a «otras creaturas», como «fines», o a «ciertas cosas naturales», como «medio», conforme al carácter hipotético que Kant asigna al planteamiento que está discutiendo.
18. *kunstreich*.
19. *töricht*.
20. «con» es adición de B y C.

21. «el asno y» es adición de B y C.
22. *sollen*.
23. «die diese Gemeinschaft bewirken», literalmente: «que llevan a efecto {o realizan} esta comunidad».
24. *Beschaffenheit*.
25. *vermessen*. V. nota 3 a las Notas a la «Crítica de la facultad de juzgar teleológica».
26. *Unverträglichkeit*, intratabilidad en el sentido de insociabilidad. V. nota 54 a la «Metodología de la facultad de juzgar teleológica».
27. *eigentümlichen*: el carácter *que es propio* a las cosas como fines naturales. V. nota 5 a la «Deducción de los juicios estéticos puros».
28. *einzusehen*.
29. «die Kausalität desselben», tal como sostiene Philonenko, en el sentido de «la causa de ese objeto», y no el objeto como causa.
30. «Veo la huella del hombre».
31. El paréntesis es adición de B y C.
32. «gedacht, aber nicht begriffen werden kann».
33. *erzeugt*. Traducimos regularmente así el término alemán, para diferenciarlo de «her-vorbringen», «producir». «Erzeugen» es empleado por Kant para designar relaciones de producción en contextos naturales.
34. Vale la pena tener en cuenta a propósito de este término el texto de Leibniz que reproduce Philonenko: «Mucho se han atormentado los filósofos acerca de la cuestión del origen de las formas substanciales. Pues decir que el compuesto de forma y materia es producido, y que la forma sólo es *co-producida*, no es decir nada. La opinión común ha sido que las formas son extraídas del poder de la materia, lo que se denomina *educación*; es cierto que eso era todavía no decir nada, pero se lo esclarecía en cierto modo por la comparación de las figuras; pues la de una estatua no es producida más que quitando el mármol superfluo. Esta comparación podría tener lugar si la forma consistiese en una simple limitación, como la figura. Algunos han creído que las formas eran enviadas del cielo, y aun expresamente creadas, al ser producidos los cuerpos. Julio Escalígero ha insinuado que era posible que las formas fuesen más bien extraídas del poder activo de la causa eficiente (es decir, ora del de Dios en caso de creación, ora del de otras formas en caso de generación), que del poder pasivo de la materia; y esto era venir a dar en la *traducción*, al hacerse una generación». (C.I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. VI, pp. 150 s., correspondiente a la *Théodicée*, Primera Parte, p. 88.
35. «des Scheidungs- und Bildungsvermögens».
36. «obtine» es adición de B y C.
37. *Selbsthilfe*.
38. *wundersamsten*.

39. *Kunstwerk*.
40. *Herbeischaffung*, también «producción».
41. *angemessen*.
42. *durch*.
43. «um der andern und des Ganzen willen».
44. *hervorbringendes*.
45. «una rueda» es adición de B y C.
46. *bewegende Kraft*.
47. *bildende*.
48. *Analogon*.
49. *Spezies*.
50. *Abweichungen*, también «modificaciones».
51. *Künstlerin*, es decir, «una artista».
52. *Urgrund*.
53. *umsonst*, «en vano», «para nada».
54. *zwecklos*, que denota la cabal ausencia de finalidad, a diferencia de la fórmula «ohne Zweck» («sin fin») que Kant emplea para especificar la conformidad a fin que es juzgada en el juicio de gusto (cf. §10ss.).
55. «seiner Veranlassung nach».
56. *Beobachtung*.
57. «irgend ein Prinzip a priori»: la traducción no reproduce suficientemente el énfasis conjetural de «irgend».
58. *Lage*.
59. «nichts von ungefähr».
60. *Vielheit*.
61. *Zusammensetzung*.
62. «im Ganzen».
63. «formt» es adición de B y C.
64. Ak. anota «Beurtheilung der Natur», «enjuiciamiento de la naturaleza», en lugar de «uber Natur».

65. «die zufällig-zweckmässigen Wirkungen derselben».
66. *Gemeinschaft*.
67. *Naturzweck*, aquí, y al término de esta frase, *Zweck der Natur*. V. nuestra nota 9 al § 61.
68. *übersteigt*.
69. *Beurteilungsvermögen*.
70. *Dasein*. Ocasionalmente vertimos así este término, y de común por «existencia», que también traduce *Existenz*.
71. *Weltbetrachtung*.
72. «*die Naturerscheinung*»: la conservación del singular en castellano habría forzado mucho la lectura. Entendemos que la expresión significa algo así como: «la naturaleza en cuanto fenómeno».
73. «*ist ihr ... zuständig*»: interpretamos «*ihr*» como referida a la razón misma. «*Zuständig sein*» es tener atribuciones, competencia o jurisdicción. Otra traducción sería la perfrasis: «El principio de la razón tiene para ésta atribuciones [que son las de uno que es] solamente subjetivo», esto es, que su jurisdicción es sólo subjetiva.
74. *umsonst*. Cf. B 296, donde el término es utilizado en la determinación del concepto de producto organizado de la naturaleza.
75. *Naturkunde*.
76. «*im besondren Beziehungen zweckwidrigen Dingen*».
77. *widernatürlich*.
78. *unterhaltende*.
79. *Geschäftigkeit*.
80. *Erscheinung*. Traducimos así en conformidad con nuestra interpretación del uso estético de este vocablo, que cabría cifrar, dentro de la estructura del fenómeno, en el momento del mero aparecer.
81. «*für uns gehabt hat*»: «que ha tenido hacia nosotros». La frase en el original, comienza con «*Wir können sie*»; Ak. corrige oportunamente sustituyendo el pronombre «*sie*» por «*es*».
82. *Unermesslichkeit*.
83. *Vermögen*.
84. *einheimisch*.
85. *auswärtige*.
86. *Lehnsätze*.
87. El dilelo es un razonamiento falacioso que consiste en incurrir en *circulus vitiosus*.

88. *Gottesbetrachtung.*
89. Debe entenderse que esta segunda expresión es, completa, «fin divino en el ordenamiento de la naturaleza».
90. *Urheber.* Traducimos siempre esta palabra por «autor», aunque su significado es equivalente al de «creador» (*Schöpfer*).
91. *Lauf.*
92. *angemessen.*
93. *Naturbeschaffenheiten.*
94. «im allgemeinen».
95. *Beurteilungsart.*
96. *Werkmeister:* el término alude notoriamente al concepto de demiurgo.
97. «der Gesetze», entiéndase: «de [sus] leyes».
98. «sieht man vollständig ein».
99. «äussere... Natureinrichtungen».

1. «Sic ist keine Autonomie». Se entiende que el sentido de la oración es: «ella no es autónoma».
2. «keiner Gefahr ihrer eigenen Antinomie».
3. *nomothetisch*, equivalente a *gesetzgebend*, «legislativa».
4. *Uneinigkeit*.
5. «keinen für die Absicht hinreichenden Erkenntnisgrund des Objekts unterlegen kann». Entendemos que «die Absicht» se refiere, precisamente, al propósito de conocimiento del objeto.
6. *Gegenstände*.
7. Traducimos por «tomar conocimiento» el giro «kennen zu lernen» (literalmente: «aprender a conocer») que designa el *proceso* por el cual se adquiere conocimiento de algo, más bien que su resultado.
8. *Schein*.
9. «die uns ... kund werden können».
10. «zu forschen und es auszuspähen».
11. «durchgängigen Gesetzmässigkeit».
12. «nicht wohl neben einander bestehen können».
13. «irre macht», también «extravía».
14. La referencia de este pronombre es equívoca. Cabe remitirlo a las propias máximas (Philonenko), a la facultad de juzgar (García Morente), a la reflexión (Creek Meredith).
15. «bei», «a propósito de», es adición de B y C.
16. «nach einen Prinzip zu spuren»: «spuren» es literalmente «ir tras la huella» (*Spur*).
17. *geboten*.
18. *an*.
19. «zusammen hängen».
20. Otra lectura posible: «pueden ser».
21. «das produktive Vermögen».
22. «Maschinenwesen der Natur». Entiéndase: «{el concepto de} la naturaleza como máquina».
23. *Weltursache*, vertible también por «causa primera».

24. *unerweislich*. Excepcionalmente utilizamos en esta ocasión el término «indemostrable» en sentido lógico, a fin de evitar la equívoca versión «improbable».
25. «sich bestimmend unterwerfen müsste». Entiéndase que «determinado» señala el modo en que la facultad de juzgar habría de someterse a tal principio.
26. *Mittelursachen*.
27. *Ahnung*.
28. *knüpfen*.
29. «wegen des Zweckähnlichen».
30. «das zufällige Zusammentreffen».
31. «streitig sind».
32. *disparate*.
33. *aufheben*.
34. *Kausalität*.
35. *Einsicht*.
36. *Streiten*.
37. No parece justificada la interpretación que hace Philonenko de este «in dembelsen», refiriéndolo a «{le systeme d'Epicure}». Kant no habla de «das System», sino de «die Erklärungsart Epikurs», que habría exigido un «in derselben». La lectura que adoptamos es, por lo demás, natural y atendida a la intención de Kant.
38. *Subsistenz*.
39. *Zweckeinheit*.
40. vinculación ... en términos de finalidad vierte «Zweckverknüpfung».
41. Se refiere a la escuela wolffiana.
42. «in einem allbefassenden Wesen».
43. *bewirken*.
44. «der Zweckmässigkeit im Grossen der Natur».
45. *gesetzmässig*.
46. «nach der eigentümlichen Beschaffenheit». Recuérdese lo que hemos dicho a propósito del término «eigentümlich».
47. «nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanisms derselben».
48. «keine Vollendung des Aufschlusses».

49. *Beschaffenheit*.
50. *dartun*.
51. *verfolgen*.
52. «unserem Subjekte». Cf. lo que hemos anotado sobre este modo de expresión en la nota 35 de la «Analítica de lo bello». Una perífrasis oportuna sería aquí: «nosotros en cuanto sujetos», aunque debe tenerse en cuenta que el término «Subjekt» es utilizado por Kant —alternativamente con «ánimo», «alma», por ejemplo— para designar el principio unitario de las representaciones.
53. *beobachten*.
54. «diesen Begriff... hinzu denken», literalmente (o casi): «pensamos en añadidura este concepto».
55. «Es ist ein Gott».
56. El paréntesis es adición de B y C.
57. «was uns einzusehen durch unsere eigene Natur vergönnt ist». El término *vergönnt* (Cf. *gönnen*) está emparentado con *Gunst*, «favor», que, como hemos visto, es de esporádica pero importante ocurrencia en el texto.
58. «zuvor gegründeten» (en el original) es corregido por Windelband con «zwar gegründeten». El pasaje se leería, entonces: «y se manifiesta en ideas [que por cierto son] fundadas...».
59. «y también dificultad» es adición de B y C.
60. «Möglichkeit und Wirklichkeit». Aunque hemos vertido *wirklich* por «efectivo» y *Wirklichkeit* por «efectividad» (o «realidad efectiva»), preferimos aquí «real» y «realidad», respectivamente, para no dar un aspecto forzado a la expresión de la oposición que Kant discute en este pasaje.
61. *Objekte*.
62. *Gegenstände*.
63. *Position*.
64. *Setzung*.
65. El paréntesis es adición de B y C.
66. «irgend ein Etwas».
67. «absolutnotwendigen Wesens».
68. *Pflicht*.
69. «als Begebenheit».
70. «moralisch-schlechthin-notwendige Handlung».
71. *Geschehen*.

72. *Sein-Sollen.*
73. «Sollen und Tun».
74. *Verfolgung.*
75. *Folge.*
76. «dieses Unterscheidende».
77. «völlig angemessen».
78. «gemeinsamen Merkmale».
79. *welcherlei.*
80. El paréntesis es adición de B y C.
81. «zum Einzelnen».
82. «das Mannigfaltige», literalmente, «lo múltiple».
83. *Naturmerkmale*, las notas características de la naturaleza.
84. «das Eigene für». Entendemos este giro en el sentido de que la peculiaridad (*Eigentümlichkeit*) del entendimiento que se trata aquí de poner de manifiesto da lugar al rasgo propio de la facultad de juzgar teleológica en su quehacer reflexionante, compendiable en el concepto de fin natural.
85. «dieses Besondere».
86. «durch das Verbindungsmittel der Zwecke», literalmente: «a través del medio de enlace de los fines».
87. «als allgemein-gedachten Grunde».
88. «ein reales Ganze der Natur».
89. «nach Massgabe».
90. *urbildlichen.*
91. *Naturkunde.*
92. *Naturbildungen.*
93. *Realgrund.*
94. *unmittelbar*, «inmediatamente».
95. «die Vernunft dichterisch zu schwärmen verleitet wird». Cf. la nota 104 a la «Analfítica de lo sublime», sobre la noción de *Schwärmerei*.
96. *Entstehungsart.*
97. *Mechanik.*

98. *Rezeptivität.*
99. *befolgen.*
100. «muss die Vernunft eben so phantastisch und unter Hirngespinnsten von Naturvermögen, ... herumschweifend machen».
101. *Einsicht.*
102. *erklären.* El término es usado por Kant en dos acepciones: tal como ocurre aquí, y como «definir».
103. *ableiten.*
104. Ak. añade «nach Zwecken», es decir «causalidad de ésta según fines».
105. *zusammenhängen.*
106. *Naturbetrachtung.*
107. *Gemeinschaft.*
108. *Technizism.*
109. *transzendent.*
110. *verständlich.*
111. «organische Wesen», que no ha de confundirse con «organisierte Wesen», «seres organizados».
112. «ohne allen zu der teleologisch-gedachten Erzeugungart hinzukommenden Begriff von einem dabei zugleich anzutreffenden Mechanism der Natur».
113. *Wirkungsgesetz.*
114. *Vereinbarkeit.*
115. «einem obersten Verstand».
116. *Endabsicht.*
117. *intelligibelen.*
118. *Endursachen.*
119. En el texto original: «son insuficientes»; seguimos una de las correcciones alternativas de Ak. («sei»).
120. «die Befugnis».
121. «der Beruf».

## NOTAS AL APENDICE

### METODOLOGÍA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLÓGICA

1. Adición de B y C.
2. *Stelle*.
3. *Platz*.
4. «allgemeine Weltwissenschaft», también «cosmología general».
5. *Phänomene*.
6. *Naturbeschreibung*.
7. «praktisch... zweckmässiges Geschäft».
8. *Vermögen*.
9. *beschränkt*.
10. *begrenzt*.
11. *Natureinsicht*, en el sentido de conocimiento.
12. «von einer gemeinschaftlichen Urmutter».
13. «von minder-zweckmässigen Form».
14. *ausartende*.
15. *Zweckform*.
16. *Erzeugungskraft*.
17. *Fortpflanzung*.
18. «Zweckbeziehung». La edición C contiene: «Zweckverbindung», «enlace de los fines».
19. Según Ak., «inteligible».
20. *Beigesellung*.
21. «Principio» es adición de B y C.
22. «das Wesen an sich».
23. Las doctrinas referidas son las de Nicholas Malebranche y de Gottfried W. Leibniz.
24. *Einschachtelung*.
25. *Missgeburten*.
26. *Johann Friedrich Blumenbach* (1752-1840), notable investigador alemán en fisio-

logía y anatomía comparada, a quien se considera el fundador de la antropología física. Abogó por la importancia de la anatomía comparada para la historia del hombre. Sus indagaciones craneométricas cimentaron su clasificación de la humanidad en cinco familias raciales (caucásica, mongólica, malaya, etíope y americana), a cada una de las cuales corresponde una pigmentación peculiar de la piel. Sus principales obras son: *Institutiones Physiologicae* (1787), que Kant tenía a la vista, *Collectionis suae craniorum diversarum gentium illustratae decades* (1790-1828) y el *Handbuch der vergleichenden Anatomie und Physiologie* (1824).

27. *leblosen*.
28. «sich von selbst habe fügen können».
29. *Bildungstrieb*.
30. *Endzweck*.
31. «letzter Zweck».
32. *Carl von Linné* (o, en su forma latinizada, *Carolus Linnaeus*, 1707-1778), sueco, es uno de los grandes naturalistas del s. XVIII. Culminan con él, particularmente en el campo de la botánica, los intentos previos —de la biología del s. XVII— por establecer una taxonomía llamada «natural», en oposición a la que habían desarrollado Aristóteles y Teofrasto en la antigüedad. Linneo determinó los principios para la definición de géneros y especies biológicas, designando a éstas mediante la nomenclatura binomial sistemática (un nombre para el género y otro para la especie). Es característica su afirmación de que las especies designadas son, además de taxonómicas, naturales, y que están invariablemente fijadas desde el principio: ambas integran la teoría de la preformación. Linneo estudió en las universidades de Lund y Uppsala, donde obtuvo su grado en medicina. En esta última universidad se formó con el botánico Olof Celsius, que tendría en él una gran influencia. Su obra fundamental es el *Systema Naturae* (1735), a la que debe sumarse *Flora Lapponica* (1737), *Genera Plantarum* (1737) y *Species Plantarum* (que sólo fue publicada en 1753).
33. «für» es adición de B y C. Debe entenderse: «para [la formación de]».
34. Es decir, de la tierra.
35. *bildende Natur*.
36. *vorstellig*.
37. *verwickelten*.
38. *Tauglichkeit*.
39. La 1ª edición contenía: «la libertad».
40. En el original: «Zucht (Disziplin)». Los mismos términos aparecen invertidos en B 203.
41. «nur statt», literalmente: «solo en lugar de». La edición C suprime «solamente».
42. Erdmann prefiere «fines de la naturaleza».
43. «das glänzende Elend».

44. *Endabsicht.*
45. «gesetzmässige Gewalt».
46. «bürgerliche Gesellschaft».
47. «weltbürgerliches Ganze».
48. «Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht»: Kant los señala como los impulsos que establecen el antagonismo de las disposiciones naturales de los hombres en la sociedad, conduciéndolos de la rudeza a la cultura. V. *Idea para una historia universal en intención cosmopolita*, Cuarta Proposición. Con este texto, por lo demás, tiene estrecha relación todo el presente pasaje.
49. «acaso» es adición de B y C.
50. *Ausbildung.*
51. «wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen».
52. *Sinnenhanges.*
53. *Herrschaft.*
54. «unvertragsame Selbstsucht». En esta noción se compendian los tres impulsos antagonísticos arriba citados; está vinculada a la célebre «insociable sociabilidad». Cf. *Idea para una historia universal en intención cosmopolita*, loc. cit.
55. *aufbieten.*
56. «die Kräfte der Seele».
57. *Physikotheologie*, es decir, la teología física. Lo mismo vale para *Ethikotheologie*, teología ética. V. *infra*, p. 86.
58. *obern intelligenz.*
59. La edición A registraba aquí: «único».
60. *Inhärenz.*
61. *Täuschung.*
62. *Missshelligkeit.*
63. *Einrichtungen*, también «ordenaciones».
64. *Richtmasse.*
65. *Kunstverstand.*
66. «Ursprünglichen Verstandes».
67. *Kunstinstinkt.*
68. «zu nichts».

69. «un mero desierto» es adición de B y C.
70. *tut.*
71. *handelt.*
72. *Zweckanordnungen.*
73. «gesetzgebendes Oberhaupt».
74. *Herrschaft.*
75. El paréntesis es adición de B y C.
76. *Gemütsverfassung.*
77. *Bedürfnis.*
78. «einer moralischen Intelligenz».
79. *Triebfedern.*
80. «Dankbarkeit, Gehorsam und Demütigung».
81. *freiwillig.*
82. «ein reines moralisches Bedürfnis».
83. «Fuerza» vierte «Stärke», «alcance», «Umfang».
84. «ein moralisch-gesetzgebendes Wesen».
85. *Schattenbild.*
86. «nach cinem allgemeinen höchsten Zwecke».
87. La edición B contiene «causas», seguramente debido a un error tipográfico.
88. «en sus efectos» es adición de B y C.
89. Distintamente en la edición A: «como fines o nosotros mismos, en vista de ellos, como fin final».
90. La edición A contenía «representada».
91. Es decir, el orden teleológico.
92. *aufgegebenen*: encomendado de manera imperativa.
93. *Verwirklichung.*
94. Seguimos aquí la rectificación de la edición C. Las dos anteriores invertían en lo sucesivo los términos «primera ... última».
95. «das höchste Weltbeste».
96. «als unverletzlicher Bedingung».

97. Las tres ediciones del original contienen «die ersteren» («las {los} primeras {os}»). No queda claro a qué se refiere Kant con ello, y tampoco consideran necesaria una explicación los otros editores. Nuestra conjetura parece razonable, aunque exigiría un singular («die erstere»).
98. *Sittenwelt*.
99. El paréntesis es adición de B y C.
100. *uneigennützig*, también «desinteresadamente».
101. La edición A contenía aquí «de la naturaleza».
102. *Nichtigkeit*, es decir, la no-existencia.
103. «des grössten Wohls». Sobre la distinción entre *das Wohl* («bienestar») y *das Gute* («bien»), cf. *Crítica de la razón práctica*, Primera Parte, Libro Primero, Capítulo Segundo, «Del concepto de un objeto de la razón pura práctica», A 104 s.
104. «an demselben», según las ediciones A y B, con toda probabilidad referido al «{supremo} bien del mundo» («dem Weltbesten»). La edición C rectifica «an denselben», o sea, «en estos {seres mundanos racionales}», lo que por cierto parece más pertinente.
105. *gesetzmässigsten*.
106. «die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben». Erdmann pone «realizabilidad» entre paréntesis. Este término determina en todo caso en qué sentido ha de entenderse «posibilidad»: de ahí nuestra versión.
107. *Schluss*.
108. Según la conjetura de Erdmann, que suple la falta de un sustantivo en este sitio.
109. Erdmann corrige «dasselbe» («lo mismo») con «dieselbe».
110. «zu» es adición de Erdmann.
111. «atracción» es adición de B y C.
112. «etwas», es decir, «alguna cosa».
113. *Ausführbarkeit*.
114. «interna» es adición de B y C.
115. «ein schwärmerischer Wahn». Damos de esta expresión una traducción bastante interpretativa, que entendemos requerida por el concepto que aquella debe determinar. Téngase, en todo caso, presente el sentido de «exaltado delirio» que, por una parte, precisa el vocablo *Wahn*, y por otra, la noción de lo *Schwärmerisch* (v. nota 104 de la «Analítica de lo sublime»).
116. *Einsichten*, en el sentido de «conocimientos», que prioritariamente tiene este vocablo en el léxico kantiano.
117. La 1ª edición contiene «über»; B y C, en cambio «für».

118. *Annehmung*, en este caso como suposición que cabe fundadamente admitir.
119. «unseres denkenden Selbst».
120. El texto de Kant dice «prueba moral». La corrección es de Rosenkranz.
121. Sobre la diferencia entre *Überredung* («persuasión») y *Überzeugung* («convicción») cf. el siguiente texto: «toda nuestra convicción es o bien *lógica* o bien *práctica*.— Esto es, que cuando sabemos que somos libres de todo fundamento subjetivo y el asentimiento (v. *infra*, n. 128) es, no obstante, suficiente, entonces estamos *convencidos*, y ello *lógicamente* o por razones *objetivas* (el objeto es cierto). / Pero el asentimiento completo por razones subjetivas, que en el *respecto práctico* valen tanto como las objetivas, es también convicción, sólo que no *lógica*, sino *práctica* (*yo estoy cierto*). Y esta convicción o esta *fe racional moral* es a menudo más firme que todo saber. En el saber aún se escucha a razones opuestas, mas no en la *fe*, porque en ella no se trata de razones objetivas, sino del interés moral del sujeto. / A la convicción se opone la *persuasión*: Un asentimiento a partir de razones insuficientes, de las que no se sabe si son meramente subjetivas o también objetivas. {...} Aunque toda persuasión es falsa según la forma (*formaliter*), en la medida en que aquí un conocimiento incierto parece ser cierto, puede, no obstante, ser verdadera según la materia (*materialiter*). Y así se diferencia también de la opinión, que es un conocimiento incierto, en cuanto que se lo tiene por incierto». (*Lógica*, Introducción, IX, A 110-112).
122. *Vernunftseinsicht*.
123. *Gemütsfassung*.
124. En griego en el original: «según la verdad» y «según el hombre», respectivamente.
125. «solamente» es adición de B y C.
- 125bis. *Vernunftschlüsse*, o sea, inferencias de razón.
126. *Umfang*, la envergadura en el sentido de los alcances del saber teórico humano.
127. *Merkmal*.
128. «Von der Art des Führwahrhaltens durch einen praktischen Glauben». *Führwahrhalten* significa literalmente «tener por verdadero», y Kant refiere su concepto, en efecto, esencialmente a la verdad: «La verdad es *propiedad objetiva* del conocimiento; el juicio por el cual algo es *representado* como verdadero —la referencia a un entendimiento y, por lo tanto, a un sujeto particular— es *subjetivamente el asentimiento*». (*Lógica*, Introducción, IX, A 98 s.; Cf. la continuación del texto sobre este mismo asunto, en particular la distinción entre asentimiento cierto e incierto, que discierne el saber, por una parte, del opinar y el creer, por otra). —No se confunda este «asentimiento» con aquel otro que vierte *Beistimmung*; en tanto éste concierne al sujeto mismo, aquel otro, en cambio, a la relación entre sujetos, a la intersubjetividad.
129. «Sachen der Meinung..., Tatsachen... Glaubenssachen».
130. «Wirkliche», es adición de B y C.
131. «an sich», según las ediciones A y C. B contiene, inversamente, «sich an».
132. La edición A registra diversamente: «no puede ser probado... de modo suficiente

para el uso teórico de la razón, pero es, no obstante, mandado por la razón pura práctica».

133. «y la geograffa» es adición de B y C.
134. «o las reglas... a sí mismo» es adición de B y C.
135. «al mismo tiempo» se encuentra en las ediciones A y B. La 3a. edición lo suprime.
136. *Annahme*.
137. *ungläubisch*.
138. *ungläubig*.
139. *Zweifelglaube*.
140. Lección de las ediciones A y B. C, en cambio, registra «muss sich... grunden», es decir, «debe fundarse».
141. En la edición A: «su simple concepto».
142. «eines allerrealsten Wesen».
143. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) es uno de los pensadores representativos de la Aufklärung, defensor del racionalismo teológico, vinculable a la postura de Wolff. Reimarus defendió, contra el panteísmo de Spinoza y el materialismo de La-mettrie, un deísmo consecuente, en los principios de la religión natural y en la aptitud de la mera razón humana para alcanzar certeza en materia religiosa, que no puede garantizar la revelación sobrenatural. En este último aspecto, combatió agudamente la fe cristiana en la revelación y famosamente sostuvo que Jesús fue cautivo de una ilusión mesiánica, y que sus discípulos hurtaron su cadáver para prestar visos de credibilidad a sus pretensiones. Sus principales obras son *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* («Tratados sobre las principales verdades de la religión natural», 1754), *Die Vernunftlehre* («La doctrina de la razón», 1756) y —la más importante— *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* («Apología o defensa para los adoradores racionales de Dios), que Reimarus dejó sin publicar, tras haber trabajado durante veinte años en ella; Lessing obtuvo unos fragmentos que dio a conocer bajo el título de *Wolfenbütteler Fragmente*. Fue también autor de *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere* («Consideraciones generales sobre los instintos de los animales», 1760), un ambicioso tratado psicológico.
144. «su», según la edición A, que acatan también Erdmann y Windelband.
145. El texto de Kant dice: «Bemühung», «esfuerzo». La corrección es de Hartesstein.
146. Así las ediciones A y C. En la edición B: «teórico».
147. «derselben»: el genitivo pronominal femenino podría referirse tanto a «naturaleza» como a «orden». El contexto deja en claro, sin embargo, que lo que está en cuestión no es la mera existencia de la naturaleza, sino su «orden admirable».
148. Según Erdmann, «prueba».
149. «Dünkel der Wissbegierde».

150. *Fassungskraft*.
151. «derselben», referible a «teologfa». Ak. sustituye por «desselben», refiriéndolo a «asentimiento».
152. «Grund»; así Kant. Según Schöndörffer, debería ser «Grad», «grado».
153. En la edición A: «el gran enlace de los fines».

## NOTAS A LAS NOTAS DE KANT

### DE LA CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLOGICA

1. Cf. B 253, en la «Crítica de la facultad de juzgar estética», y antes, sobre la libertad de esta complacencia, B15.
2. *Aufstellung*.
3. La traducción acaso más ajustada al uso sería «temerario» (es decir, con atrevimiento excesivo). Pero el término, así como el comentario que Kant le destina, encuentran su clave en la alusión a la medida (*Mass*), que en este caso cabe entender como «mesura». «Desmedido» es también el vocablo que elige García Morente. Otras posibilidades son «descomedido» y «desmesurado».
4. *Einerleiheit*.
5. «creación es poner en acto las substancias».
- 5bis. La nota es adición de B y C.
6. *Zweifelgläubiger*, el que duda de su fe. V. B 464.
7. De manera obviamente errónea, A contenía «ideal».
8. *Kunsthandlungen*.
9. Así A y C; B trae, en lugar de «Analogon», «Anlage»: «como una disposición de la razón».
10. *Vorwitz*.
11. *Bekentnis*, entiéndase también en el sentido de «profesión (de fe)».
12. «de» es interpolación de Erdmann.
13. «sieht... ein».
14. «mas no... razón moral suficiente» es adición de B y C.

## INDICE ANALITICO

Los números del Índice remiten a la paginación de la segunda edición original de Kant (B), indicados en cada caso al margen de la página por un número y dentro del texto por la marca «!».

### A

Abejas: 174

*Abismo* (Abgrund): LIII 98, 110, 428.

Abortos (Missgeburten): 377.

Absoluta, o: unidad del principio de las cosas naturales 405, todo 9 101 411, magnitud 84 98, cf. 116, Valor (v. allí).

Academia, Académico (schulgerecht): 59 186, cf. *Escuela, Forma*.

Accidentes: 325.

Actuar (Handeln): 173 V. *Obrar*, cf. 461n.

Acuerdo (Einstimmung, Einstimmigkeit): V. *Concordancia*.

Adhesión (Beitritt): de todos 25.

*Admiración* (Bewunderung): Definición 122, cf. 76 277 478n.

*Adorno* (Schmuck): daña a la belleza genuina 43. V. también *Ornato*.

*Afectos* (Affekte): en oposición a las pasiones, tempestuosos e impremeditados 121n., sublimes 121, ciegos 121, esforzados 122, lánguidos 122 128, vigorosos 128, efectúan moción 124 224, en el sueño 302, aumentan el deleite 223s., su lenguaje es la música 219. Cf. también XIV, XXIII s.n.

Afecto, falta de: es sublime 121s.

*Agradable, lo* (das Angenehme): es lo que place a los sentidos en la sensación 7, está ligado a interés 7ss., deleita 10 15, sienta bien de modo inmediato 12, su diferencia respecto de lo bueno 11s., respecto de lo bueno y lo bello 14-16, cf., 246, está patológicamente condicionado 14, se restringe sólo a la persona del que juzga 18, cf. 231s, es móvil de los deseos 113, no cultiva ibid. *Arte agradable*, v. *Arte*.

*Agrado* (Annehmlichkeit): es goce 12, vale también de los animales 15, cf. 19 37 153, de los sonidos y colores 40, no es principio del gusto. 238.

Alcances, corto de (borniert): 159.

Alegorías: en el arte 190.

Alegre (Frohsein): 103.

Algebra: 85 signos algebraicos 255.

*Algo* (Etwas): fundamento originario 341, idea de un A. no sensible 453s.

*Alma* (Seele): buena 166, bella 168, blanda y débil 122, alma y materia 293; fortaleza del A. 104. V. también *Inmortalidad*.

*Alma, doctrina del* : 364, entrega solamente un concepto negativo de un ser pensante 442, Cf. *Psicología*.

*Alma, facultades del* : son tres XIX, cf. XXII, tabla LVIII, superiores LVI, fuerzas del A. 395. Cf. *Facultades de conocimiento*.

*Amaneramiento* (Manier): 201s. (en oposición a método), orientada a la singularidad 202.

Ameno (anmutig): 8.

*Amor* (Liebe): 120, cf. 115 129, principio del A. así mismo 459.

Ampliado: V. *Modo de Pensar*.

Analítica: de la facultad de juzgar *estética* 3-230, de lo bello 3-73, de lo sublime 74-131, cf. 234, de la facultad de juzgar teleológica 271-310.

Analítica: división LVII.

*Analogía*: general y particular de una experiencia posible (paso entre ambas) xxxv, de arte y naturaleza 77, cf. 179, de arte y naturaleza con la eticidad 256ss., de belleza y eticidad 256, 258-260, 263, (v. también *Símbolo*, del arte con modos de expresión 204s., matemática 307, de las formas naturales 368s., inferencias o conclusiones por analogía 447, 448n., 448-451.

Análogo: la naturaleza como A. del arte v. *Naturaleza*.

Anatomía: 240, comparada 368.

Anatomista: 241 377.

Anhelo (Sehnsucht): y deseo XXIIss. n., de la razón 475 (Wunsch).

Animal: 56, comparado con el hombre 448n.

Animalidad: a) (Animalität) 225; b) (Tierheit) en nosotros 392 395.

*Animo* (Gemüt): I. *Fuerzas del ánimo* (Gemütskräfte): juego de ellas 192, su relación 253, su cultura es propedéutica para el arte bello 262. II. *Estado*

(*temple*) del ánimo Gemütszustand, —stimmung): *estético*, en el juego libre de las fuerzas de conocimiento 28 29 65, suscita placer 27ss., es de validez universal subjetiva 51, comparado con el moral 51s.

Antagonismo (Widerstreit): de imaginación y razón 99.

Antiguos: Obras de los A. 138n, cf. 404s.

*Antinomia: de la razón pura*: a) de la razón *teórica* (conocimiento) 239 244, b) de la razón *práctica* (facultad de desear) 244, cf. 239, c) de la *facultad de juzgar* (sentimiento de placer y displacer) 244s., o del gusto 232ss., tesis y antítesis de ésta a 234, su resolución 234ss.; a. de la facultad de juzgar teleológica 311-319, cf. 386.

Antipatía: de principios 127.

Antropofobia (Anthropophobie, Menschenscheu): miedo a los hombres 126.

*Antropología*: empírica 129, del sentido interno (psicología) 443.

Antropológica: pregunta XXIII.

*Antropomorfismo*: 257 436; modo de representación antropomórfico 440 440n.

*Apariencia* (Schein): mera A. de la prueba (prueba aparente) 444 445, A. natural de la antinomia 237 313. Bella A. 215s. 229 303, A. de los sentidos 207 208, parecer visual 119.

*A posteriori*: dado a través de los sentidos (empírico) 246.

*Aprehensión* (Auffassung): (*apprehensio*) de la forma de un objeto XLIV, antes de todo concepto XLIV XLVII, va a lo infinito 87, progresiva 91 93s., 98, 99.

Aprender, capacidad para (Gelehrigkeit): 183s.

*A priori*: legislativo XVII, p. ej. intuiciones XXXII, fuentes de conocimiento XXXI, fundamentos del juicio de gusto 35 246, máximas XXX, principios XXXV, conceptos éticos 36, juicios 231 232n., etc.

Aprobación (Beifall): 15 etc., cf. 130.

Arbol (Baum): 45 96 286ss.

Argumento: v. *Prueba*. A. probatorio (Beweisgrund) 141, división de los A. probatorios o pruebas 447.

Aritmética: pura XXII n.; la A es la estimación intelectual de las magnitudes 91.

*Aritmética*: analogía a. 307.

*Armonía, armónico*: es decir, subjetivamente conforme a fin 155, A. musical 219, A. de los seres (en Platón) 273.

*Arqueología, arqueólogo*: de la naturaleza 364 369 385 385n.

*Arquetipo (Urbild)*: (*archetypon*) 207 262; entendimiento 349. V. *Ideal*.

*Arquitecto*: supremo 354, cf. 402.

*Arquitectónico*: entendimiento. 317 372.

*Arquitectura (Baukunst)*: 42 207s.

*Arte (Kunst)*: a) A. *en general* (en oposición a la *naturaleza*) 173-176, es causalidad según ideas 320, según fines 322, según fines divinos 332, es producción mediante libertad (razón) 174, cf. XLIX LVIII 76 173 176 180 188 286 289. b) (en oposición a la *ciencia*) práctico, no teórico 175, cf. XXVIII 175n. 261 284. c) (en oposición a la *artesanía*) como *libre* juego 175s. 206. A. estético 177 179 180, agradable 178 213 225 230 253, plástico 42 205 207-211 221, las siete A. liberales 176, *geistreiche* 202, A. mecánicas 186 191 253; de la palabra 54ns. 205s. A. *bello* 42 144 166 171 176-183 202s. 225 230 253, ha de tener viso de naturaleza 179s., es A. del genio 181-183 (v. *Genio*), cf. 186s., hace bello incluso lo feo 189s., sus requisitos 203, ha de ser A. libre (liberal) 206, civiliza 395, prepara para el dominio de la razón *ibid.*; su principio es universalmente válido de modo subjetivo 243, tiene sólo manera, no método 261, sus modelos 182 185s. Esbozo de una *clasificación* de las bellas A. 204ss. *Comparación* de sus valores estéticos 215-222, combinación entre ellas 213-215, enlace con ideas morales 214, A. escultórico, poético, etc. (v.), A. de lo bello juego de las sensaciones, v. *Música* V. también *Producto*.

*Artesanía (Handwerk, Lohnkunst)*: 175s. (cf. 206).

*Articulación*: 204s.

*Artista (Künstler)*: 165 184 293, (supremo a. es Dios) 402.

*Artístico*: instinto (entendimiento a) 408s., de los animales 448n.

*Asco (Ekel)*: estriba en la imaginación 189s., cf. 214.

*Asentimiento (Beistimmung)*.

*Asentimiento (Führwahrhalten)*: 454ss.

*Asociación*: leyes de A. de la imaginación 69 117 193 255, en la música 218s.

*Asombro (Verwunderung)*: lindante en el terror (estupefacción) 117 diferente de la admiración 122 277.

*Astucia*: XIII.

*Atractivo (Reiz)*: pertenece a la materia de la complacencia 37s., cf. 130 155

214, aunable con lo bello 41, de los colores y sonidos 42 163 172, de la música 218s. 220 de la bella naturaleza 166 171ss. 178, multitud de los a. 113. Cf. también 248 260.

*Atributos*: en el arte 190, estéticos y lógicos 195s.

Audacia (Kuhnheit): del genio en la expresión 201.

Autocracia: de la materia es una palabra carente de significado 372.

Autodefensa (Selbsthilfe): de la naturaleza 288.

*Autonomía*: del gusto 135 137s., 253 de la naturaleza XXXVII, de la virtud 139, de la facultad de juzgar reflexionante 318s.

Autor (Urheber): del mundo v. *Dios*.

Aves, pájaros: 49 269.

Azar (Zufall): ciego a. 325 396 438.

## B

*Balde, en* (umsonst): «nada en la naturaleza es e.b.» 296, (en vano) 301.

Bárbaro: gusto 38.

Barroco: 71.

Basamento (Grundlage): de la facultad de principios a priori VI, del juicio sobre lo sublime en la naturaleza humana 111.

Bastardos: 377.

*Bello* (lo), *Belleza* (das Schöne, Schönheit): es aquello que se representa sin conceptos como objeto de una complacencia universal 17, cf. 16 32, aquello que place sin interés alguno 6 115, en el mero enjuiciamiento 114s. 180, cf. XLV 155, y ello de modo inmediato 44 259. Analítica de lo B. 3-73, su diferencia respecto de lo sublime XLVIII 75 79 etc., de lo agradable y lo bueno 14-16, cf. 35 44ss. 47 50 69 113 246, es independiente del mero goce de los sentidos 116, cf. 60, y de atractivos 37ss., enlace con lo bueno 51, cf. 169s. 171. No es conocible por conceptos 25, cf. 53 152 242 246 etc., sino solamente por el sentimiento 3ss. 30, su criterio está en nosotros mismos 252, mantiene el ánimo en tranquila contemplación 80 98, nos quedamos en su contemplación 80 98, debe concernir en sentido propio meramente a la *forma* 38, cf. 39s. 75 76 79 131s. 144s. 150, pone *conformidad formal a fin subjetiva* por fundamento 44 46 270 278, es decir conformidad a fin *sin fin* 61, 70, sólo los colores y sonidos puros son b. 40s. La B. no es perfección confusa 45 47,

es la expresión de ideas estéticas 204, cf. trae consigo un sentimiento de fomento vital 75, objetos b. y b. vistas (aspectos) de objetos 73, cf. 188. *Especies* de B.: libre (existente por sí misma) y adherente (condicionada por conceptos) 48s., cf. 72, vaga y fijada 55, salvaje y regular 72, las figuras geométricas no son b. en sentido propio 277s., B. del *arte* (v. allí también) 166 188 204 etc., y de la *naturaleza* (es la concordancia de ésta con el libre juego de nuestras facultades de conocimiento) 303, cf. 76s. 153ss. 166ss 188 202s. 204 242 294 439 etc., preeminencia de esta última 167s, 171s., B. intelectual 119, B. de la figura humana 59 119, del modo de los sentidos 122s., de una acción por deber 114, sólo de lo B. es posible una deducción 131, mas no una ciencia 176, el juicio sobre lo B. es a priori 151 (cf. *juicio de gusto*), dificultad del principio VIII, ligado a interés empírico 161ss., intelectual 165ss. 259. Cultiva 113, nos predispone a amar algo 115, cf. 120, el interés en la b. naturaleza es signo de un alma buena 166, es símbolo de la eticidad 254ss., esp. 258. Ideal de la B. 53-61, sólo del hombre es posible 59.

Benevolencia (Wohllwollen): 120.

*Bien, Bueno* (das Gute, gut): es lo que place mediante la razón por el mero concepto 10, cf. 21 246, es aprobado como objetivamente valioso 15, cf. 44. Diferencia entre lo bueno *para algo* 1 (mediatamente, o sea, lo útil) y lo bueno *en sí* (absoluta e inmediatamente) 10 11 13, que vale para todo ser racional 15 y manda la aprobación 114. La complacencia en lo bueno está ligada a interés 10-14, práctico puro 14, intelectual 37 120. El B. moral es el fin último de la humanidad 165, es estéticamente sublime 120s.

*Bien supremo* (höchstes Gut): 398 414 423 (moral) 424 (físico) 457, B. s. del mundo 425 429.

Bienestar (Wohl): 441, máximo de los seres racionales mundanos 429.

Bizarría (Mut): del genio 201.

Blasfemia: 107.

Bravo (mutig): 122.

Brizna de hierba: 296 338 353.

Buscada (gesucht): la forma del bello arte no debe parecerlo 191.

C

Caballo: 58.

Cabaña: 6.

Cabeza (Kopf): gran C. 183s.

*Campo* (Feld): de los conceptos, es determinado por la relación de sus objetos con nuestra facultad de conocimiento XVI, de lo suprasensible XIX. C. de pimienta 72.

*Candidez* (das Naive): 228s.; v. también *Simplicidad*.

*Cantidad* (Quantität): del juicio de gusto 17-32, lógica y estética 24s. Cf. *validez* universal, común.

*Canto*: de las aves 72s. 172, de los hombres 73, imitación artística del c. 173, cánticos religiosos 222n, unión de música y poesía 213.

Capacidad: facilidad para aprender 183.

Caprichoso (launisch): (a diferencia de humorístico) 230.

Caracterismos: 255.

Característico, lo: de un rostro 59n.

Caricatura: es la exageración de lo característico en un individuo 59n.

Casualidad: (determinación de una cosa por contingencia) 322.

*Categorías*: son conceptos universales de la naturaleza XXXIX, sobre los que descansan las leyes naturales XXXII, puras XXIIIn., cf. 147, sólo se aplican a cosas de los sentidos 479-481.

Catagóricos: fines incondicionados 300.

*Causa* (Ursache): en general, su concepto XXXII, causa y fundamento LIV LIVn., ha de ser documentado en la intuición 240, ideal y real 290, C. *eficientes* y C. *finales* (v. también allí) 289 291 381, intermedias 319, que opera con arreglo a propósitos 333 335 374 397s. 421n., productiva 292 372 421, inteligible 407, sobrenatural 308, racional 290, intelectual 326.

*Causalidad*, enlace causal (Kausalität, Kausalverbidung): a) de la *naturaleza* LIV, de las leyes de la naturaleza 350, del *mecanismo* de la naturaleza 322 355, cf. 321 324, de las causas eficientes 437, es el *nexus effectivus* 269, 289, siempre desciende 289; b) de los *finés*, o *nexus finalis* 269 332 378, según fines 267 269 295 299 350 355 357s. 360 363 399n., con arreglo a intenciones 330, cf. 328 397, a ideas 320, a conceptos de razón 289 330, según las causas finales (v.) 314 318 319 350 381, desciende y asciende 289, teleológica 398, es una mera idea 318 381, principio subjetivo 320; unificación de ambas especies de C. 374; c) de la *voluntad* XIII, mediante *libertad* LIIIs LIVA. 36 281 398 419 421n., 461n., de la razón 468, cf. 467 con vista a causas finales; 433 437; d) *divina* 451.

*Causas finales* (Endursachen): o *C. ideales* xxviii 290 291 298 301 304 314 316 318 319s. 321 332 359 362 371 381 404s. 410ss. Pertenecen sólo a las condiciones subjetivas del uso de nuestra razón 387. Cf. también *Causa*, *Causalidad*.

Censura: del gusto 130.

Cielo: estrellado 118.

*Ciencia* (Wissenschaft): se dirige a la verdad del objeto 261, cada C. es por sí un sistema 350. Enciclopedia de las C. 364, civiliza 395. En oposición al *arte* (v.). No hay bella C. ni C. de lo bello 176s. Las «bellas ciencias» son C. históricas 177.

*Ciencia de la naturaleza*: 305S.' 350; la C. de la N. en sentido propio 364 se divide en a) teoría de la naturaleza y b) descripción de la naturaleza 365s.

Ciertas (gewisse): proposiciones mediata e inmediatamente c. 241.

Cifrada: v. *Escritura*.

Círculo: 272 274

Civilización: 163s.

Claro (deutlich): modo de representación 4.

Clásico: 138, modelos c. 185s.; autores que valen como c. 177.

Clave (Schlüssel): de la crítica del gusto 27, del desciframiento del enigma de la facultad de juzgar 238.

Coherente (zusammenhängende): experiencia xxxv-xxxvii.

Colores: 9. 39ss., la explicación de Euler 40, puros y mezclados 40s, pertenecen al atractivo 42, templan el ánimo para ideas 172; arte cromático 211.

Colosal, lo: 89.

Columnas: 43.

Combinación (Zusammenstellung): bella 209.

Comienzo (Anfang), primer: 378.

Comparación (Vergleichung): concepto de c. 81.

*Complacencia* (Wohlgefallen): en general (Komplazenz) 15; a) *estética* (desinteresada) 5-7, descansa en la reflexión 11, libre 17 260 303., universal 17s., universalmente comunicable 35, necesaria 147, en lo sublime 79, emotiva 88, negativa 117 126, la C. en lo bello es positiva 117 126, reconocible por su comunicabilidad universal 126, en los hombres 127; como regla para otros 135, en la música 219s., en ideas estéticas 253. Interés

que ligamos a la existencia de un objeto 5: b) C. en lo *agradable*, 7-10 descansa en la sensación 11, condicionada 14, C. por atractivo y emoción : 130. c) C. en lo *bueno*, 10-14 69 C. pura e incondicionada en la ley moral 120, sensiblemente negativa, intelectualmente positiva 120, cf. 169 223, C. pura en lo inteligible 258, cf. 278. Comparación de las tres especies de C. 14-16 74, de la C. estética con la intelectual 51 120.

Composición: es lo propiamente estético en la música 42.

*Comprehensión* (Zusammenfassung): (*comprehensio*, cf. *Aprehensión*) alcanza pronto un máximo 87, lógica y estética 90s., en la intuición de un todo 96s., cf. 99s., estética e intelectual 101s., ocurre por medio de la imaginación 87ss. 145.

Común: v. *Sentido común*.

Común, cntc: 262

*Comunicabilidad* (Mitteilbarkeit, Mitteilungsfähigkeit): *Universal*, criterio de los juicios de gusto 27ss. 31 35 40 65s. 126 153ss. 160s. 162s. 179 190 198s. 262, cf. 395. en la música 218s.

*Comunicación* (Mitteilung): 163 191 204s. 263.

Comunidad (Gemeinschaft): estatal de derecho 450.

*Concepto* (Begriff): es la representación de la unidad de la síntesis 145, pensamiento determinante 193, objetivo 233, C. trascendentes e inmanentes 240, C. absoluto y comparativo de magnitud 81, cf. además XVI 309 340 348 481; C. de *Naturaleza*, C. de *Libertad*, v.

*Concepto del entendimiento o C. intelectual* (Verstandesbegriff): 235, netamente confuso 236, puro, esto es, concepto a priori de naturaleza XXIV, cf. XXIX (cf. *Categoría*), en oposición a idea 239s., inmanente a la experiencia 240, demostrable (v. también allí) 240.

*Conceptos de razón* (Vernunftbegriffe): es decir, *ideas* (v. allí también) 193s., fundan conocimiento 330, trascendentales 235, puros de lo suprasensible 236, la ley moral está fundada sobre C. de r. prácticos 154.

*Concordancia* (Zusammenstimmung, Übereinstimmung): de la imaginación (v.) y el entendimiento XLIV 160s., cf. 239, cf. *Juego*, *Temple*, *Proposición*; la C. de la naturaleza con nuestro entendimiento es contingente XXXVI XXXVIII 347s., C. de todas nuestras facultades de conocimiento 242.

*Condición* (Bedingung): universal IV XXIV XLVI, formal XXXII 114 391 393, formal y material 423, subjetiva XLVII 155 329 391s. 423, etc. (cf. *Juicio de gusto*, *Facultad de juzgar*).

Conexión (Zusammenhang): v. *coherente*.

Configuración: 250 252

Conflicto (Streit, Widerstreit): de principios en los juicios de gusto v. *Antinomia*.

*Conformidad a fin* (Zweckmässigkeit): es la concordancia de una cosa con aquella índole y constitución de las cosas que solamente es posible con arreglo a fines XXVIII, cf. XXXVIII. Es la causalidad de un concepto en vista de su objeto 32, cf. acerca de la conformidad en general 32-34; es la legalidad de lo contingente 344, cf. 347, es introducida por nosotros mismos en las cosas 276, no es remisible a Dios 305s. Ha de distinguirse del principio *metafísico* (XXIXs.) de la C. a f. *práctica* (del arte humano o de las costumbres) XXVIII XXX XXXIX 154 434, ha de distinguirse del principio *transcendental* de la C. a f. de la *naturaleza* XXIXss.; es una máxima subjetiva de la facultad de juzgar reflexionante XXXIV XXXVII. 269, está ligada al sentimiento de placer XXXVIIIss., meramente subjetiva, no forma parte del conocimiento XLIII, cf. XLIV LI 344, sino que es un mero principio de orientación de la facultad de juzgar Ls., regulativo 344, se descompone en 1) la C. a f. *formal* (meramente subjetiva, *estética*) de la belleza natural, y 2) la C. a f. *real* (*objetiva, lógica*) de los fines naturales (v.) L.

1. Representación *estética* de la C. a f. de la naturaleza *XIII-XLVIII*; es la conformidad o ley (v.) de la facultad de juzgar en su libertad 119, cf. 118 207s. 252; *formal* XXIX XLIV (con arreglo a la mera forma LI 34 90 188) 36s. 118 277; es C. a f. *sin fin*, 44 61 69 170 247 274, mera forma de la C. a f. subjetiva 37 46, cf. 81ss. 115s. 118 132 134 144 150s. 156 199 236 245 247 252 267, no ha de parecer intencional 180, armónica 155, libre 154, incondicionada 242. En ella reina el idealismo de la C. a f. 246-254
2. La C. a f. *Objetiva* de la naturaleza 268ss., surge de la representación *lógica* de ésta *XLVIII-LIII*, presupone la referencia del objeto a un fin determinado 44, 44-48 55, es o bien a) *externa, relativa* (o sea, utilidad), 44 cf. 282s. 298 300, en referencia a otros seres 379, o bien b) *interna* (perfección, v. allí también) 44, cf. 279ss. 295ss. 371 379s. 427. También la C. a f. puede ser denominada *formal*, como ocurre, por ejemplo, con la de las figuras matemáticas 271ss 279n., que también puede llamarse intelectual (271 274) a diferencia de la material 188 271 279, empírica o real 275. Este realismo de la C. a f. objetiva (246s. 252) es teleológico 251, cf. 118, está fundado en el provecho 282 322. La C. a f. objetiva de la naturaleza no es un principio necesario de ésta 268, regulativo, no constitutivo 269s., principio crítico para la facultad de juzgar reflexionante 333-339, cf. además 303 322 383 y *Fin natural, Teleología*. Idea de una C. a f. suprema 60, C.

a f. pura intelectual de lo suprasensible 123 273s., técnica 306, hipotética 299, gran C. a f. en el mundo 480. Diversos sistemas sobre la C. a f. de la naturaleza (idealismo, realismo) 319-323.

Conformidad a ley: V. *Legalidad*.

*Confuso* (verworren): modo de representación 4, la belleza no es un concepto c. de perfección 44ss., cf. 236

*Conmensurabilidad* (Angemessenheit): de la naturaleza con el entendimiento XXXVII XXXIX XLI.

Conmovidó (bewegt): el ánimo al representar lo sublime en la naturaleza 98. (Inmutable: unbewegt) 112.

Conocer: (en oposición a *pensar*) 479-481.

Conocimiento (Erkenntnis): empírico XXXII, cf. experiencia, teórico (v. allí), de Dios 257, de un triángulo 454, sus fuentes a priori XXXI. *Fundamento* de C. 291 308, *Juicios* de C. (en oposición al juicio del gusto, v. allí también), teórico y práctico 134, cf. 146, sintético a priori 147. V. *Facultad(es) de conocimiento*.

Consecuente: v. *Modo de pensar*.

Conservación de sí (Selbsterhaltung): moral, es autoestimación 105.

Constitutivo: (en oposición a regulativo) v. *Principio(s)*.

Construir: 241, los conceptos 138.

*Contemplación*: tranquila C. de lo bello (v. allí también) 80, cf. 14 90 C. racionante de lo sublime 154, C. tranquila de la magnitud divina 108.

*Contemplativo*: juicio de gusto (sin interés) 14, cf. 36, entendimiento 115.

*Contingencia* (Zufälligkeit): de la experiencia XXXIII, de la naturaleza 268s., cf. 347, de las formas naturales 285 331, del universo 335, del fin 335 373, C. física de la acción moral 342, c. interna del juicio de gusto XLVI.

Continuidad: ley de la XXXI.

Contradicción (Widerspruch): principio de C. LVIIIn 453.

*Contrahecer* (nachmachen), contrahechura: 173 185 201

Contrato: originario de la humanidad 163.

*Convencer* (überzeugen), convicción: 443s., cf. 65 137.

Corrección (Richtigkeit): 59 cf. *académico*.

- Cosa(s)* (Sache, -n): es objeto de un conocimiento posible (en oposición a idea) 458. División en C. de opinión, de hecho y de creencia 454ss.
- Cosa en sí (Ding an' sich): v. *Fenómeno*.
- Cosmológica: v. *Prueba*.
- Cosmopolita: sentir 196, todo 393.
- Costumbres: v. *Eticidad, moral*.
- Creación* (Schöpfung): 412n., cf. 430 431
- Crecimiento (Wachstum): 287s.
- Creencia* (Glaube): *moral*, es el asentimiento con propósito práctico puro 459, cf. 462ss., es C. *práctica* 454ss.; C. histórica 458.
- Creencia, cosas de* (Glaubenssachen): 454, 457ss.
- Criminal (Verbrecher): 422n.
- Cristalización: 249-251 cf. 369
- Cristianismo: 463.
- Crítica*: 1. de la *razón pura*. Su finalidad III V VI, cf. XX LII LVII 30 147 346 448 (470) (478), en sentido *amplio* consta de: crítica del entendimiento pura, de la razón pura y de la facultad de juzgar pura XXXI. 2. de la *razón práctica* V XXII. 36. 3. de la *facultad de juzgar* VI XXss., división en C. de la facultad de juzgar estética (I-264) y teleológica (265-482) L, cf. VIII., su problema 149. Llamada también C. del *gusto* 45 131 144 (tanto arte como ciencia), sus principios 158, dialéctica 232, empirismo y racionalismo de la C. 246ss., la clave de la C. 27.
- Crítica, o*: ponderación 323n., negocio X, procedimiento 329, principio de la razón 333.
- Cualidad*: estética XLII, del juicio de gusto 3-16.
- Cultura*: producción de la idoneidad de un ser racional con vistas a fines de su arbitrio 391, a) de la habilidad 392, b) de la disciplina, 392 cf. 394. Su crecimiento y sus plagas 393, coerción legal 263, fin último de la naturaleza 391s., en oposición a la naturaleza 263, unificación de ambos ibid., cf. 303n. 388 391-395. C. del gusto 218 220 262, estética 214, del sentimiento moral 264, es presupuesto del sentimiento de lo sublime 111. C. del gusto IX.
- Cuerpo* (Körper): a) metafísicamente, es una cosa móvil en el espacio; b) transcendentalmente, es una substancia alterable XXIX. C. organizado XLIX LII, 351, cf.: *Organismo*. C. y espíritu. 227s. 455s. Doctrina del C. 364.

## CH

*Chanza* (Scherz): 225-227 cf. *Risa*.

Chapucero (Stümper): 187 202.

## D

Danza: 42 213

*Deber*: I (Pflicht): sublimidad y belleza del d. 114, cf. 342s. 416s., su cumplimiento estriba en la forma de la voluntad 426, cf. 461n., su necesidad práctica 460s., impuesto por la razón 477. II (Sollen): *estético* 68, es sólo condicionado 63 67s., *moral* 343.

Decádica: (sistema decimal) 91.

*Dedución*: es legitimación 131, legitimación de la pretensión de validez universal 133; a) de los juicios estéticos puros *131ss.*, su método 133-136, sólo atañe a la forma del objeto 131, sólo es posible acerca de lo bello 131-133, cf. 245; b) d. trascendental de la conformidad a fin de la naturaleza XXXI, cf. 356s.

Deísmo: 258.

Deleite (Vergnügen): meta de cada cual 8, de la sensación *15*, 42, diferente de la *complacencia* (v.) 10, complacencia del goce 10 163, fomenta el sentimiento vital 226, según Epicuro es en el fondo siempre corpóreo 223 228, cf. también 222ss. D. puro de un poema 217n.

Delicioso (ergötzend): B, 273, cf. también 299.

*Demonología*: 414 440, cf. también 418.

Demora (Verweilung): 37, v. *quedar*.

*Demostración, demostrar* (demonstrieren): presentar un concepto en la intuición 240s., cf. también 256n. 278.

*Derecho* (Recht): opuesto a felicidad 123, a injusticia 438, sus reglas 450.

Desalentado (verzagt): v. *Afectos, Desesperación*.

Desciframiento (Entratselung): del enigma de la facultad de juzgar, su clave 238.

*Descreído* (ungläubig): niega ideas racionales por carecer su realidad de fundamento teórico, 464, cf. *incrédulo*.

*Descreimiento* (Unglaube): 464.

*Descripción*: (Beschreibung) de la naturaleza 365n., (schilderung) bella D. de la naturaleza 208s.

Deseo (Begehren, Begierde): xxiii n. v. *Facultad de desear*.

Desesperación (Verzweiflung): indignada (entrüstete), desalentada (verzagte) 122.

Desgarrador (herzbrechend): 228.

Desmedido (vermessen), desmesura: 309n., cf. 440.

Despotismo: de los deseos 392.

*Destinación* (Bestimmung); del sujeto 118, nuestra D. moral 171 442, D. suprasensible 98 115 154.

Desvarío (Wahnsinn); el entusiasmo ha de compararse con él 126.

Determinabilidad (Bestimmbarkeit): del substrato suprasensible por la facultad intelectual LVI, del sujeto por la idea de libertad 144.

Determinación (Bestimmung): idea de la D. de una voluntad libre xxx, de límites en el campo empírico XLII.

Determinante: v. *Juicio*.

Devoción (Andacht): ruidosa 222n.

*Dialéctica*: posición de juicios universales a priori 231, no del gusto, sino de su crítica 232, de la facultad de juzgar estética 231-260, de la facultad de juzgar teleológica 311-363; cf. 312s., 314 la retórica como d. 216.

Dialelo: engañoso 305.

Dibujos: libres 10s., *a la grècque*. 49. V. también *Diseño*.

Dietética: XIV.

Dignidad (Würde): de la humanidad 123.

Dinámico: v. *Sublime*.

*Dios, divinidad* (Gott, Gottheit): especialmente 400 *in fine*, temor ante D. 107-109, ¿carente de vida o viviente? 323n. Nuestro conocimiento de D. es solamente simbólico 257, el concepto de D. no pertenece a la Ciencia de la naturaleza 305 403s., es sólo una hipótesis 460, principio regulativo para aquélla 365, máxima subjetivamente necesaria 367, teóricamente problemática 448 453 477, es cosa de creencia 458, inutilidad de las pruebas metafísicas 469ss. Descansa en el uso práctico de la razón 404, cf. 418; prueba *moral* de su existencia 418ss., sólo subjetivamente válida 424n., cf., 429ss., su utilidad 439ss., cf. 472s.; es para nosotros condición

de posibilidad para alcanzar el fin final 460s.; cf. 443ss. D. es inteligencia infinita (v.) 409, jefe supremo en el reino de los fines 413, sus atributos 414 444, sólo es posible pensarlo por analogía 435, es autor moral 429 433 460 470 472.— Dioses de los antiguos. 404s. 418. V. también *Causa del Mundo, Fundamento originario, Religión, Ser originario*. Para *doctrina de D.*, v. *Teología*.

Disciplina: de la voluntad 392, de las inclinaciones 394.

Discursivo: entendimiento 347 349, modo de conocimiento 349.

*Discutir* (streiten): 19, 233s.

*Diseño* (Zeichnung): lo esencial en las artes plásticas 42, cf. 222.

Disimulación, arte de la (Verstellungskunst): 229.

*Displacer* (Unlust): es la representación que contiene el fundamento para determinar el estado de las representaciones hacia su propio contrario 33. En lo restante v. *Placer*.

*Disposiciones naturales* (Naturanlagen): 389s., su desarrollo 393, cf. 394.

*Disputar*: 233s.

Diversidad (Mannigfaltigkeit): de la naturaleza XXVIII etc.

Diversión (Zerstreuung): 214.

*División* (Einteilung): de la filosofía analítica y sintética LVII; de las bellas artes 204ss.

*Doctrina* (Doktrin): LII, doctrinal X.

Doctrina de los elementos (Elementarlehre): parte de la crítica 261.

*Doctrina de la naturaleza* (Naturlehre): XIII, general 296, D. de la n. y Teleología 364ss.

*Dogmático, a*: fundamentación 328 330, tratamiento 329 330 331s., afirmaciones 323n., determinaciones 332, pruebas 463, uso 330, validez 323n., principios 356, sistemas 321 464, procedimiento 329, cf. 336s.

Dogmático: 479.

Dolor (Schmerz): corporal 12, (temor) 128.

*Domicilio* (Aufenthalt): (*domicilium*) XVII.

Dominación (Beherrschung): de las inclinaciones XIV, cf. 393s.

*Dominio* (Gebiet): (*ditio*) de la filosofía en general XVI-XX: parte del suelo (v.) sobre la cual los conceptos son legislativos XVIs., dos distintos d. (con-

ceptos de la naturaleza y concepto de la libertad) XVIIIs., LIII, no conforman un solo d. XVIII, LIII, sobre el campo (v.) de lo suprasensible no tenemos d. XIX, del entendimiento, ¿de la facultad de juzgar? V. De la naturaleza 104.

*Duración* (Dauer): la existencia como magnitud 480s., D. o no duración de la personalidad 442.

Dramas: llorones 123.

## E

Economía: *doméstica* (Hauswirtschaft) XIV; *política y agraria* (Staats-, Landwirtschaft) XIV.

Ectipo: 207.

Edificación (Erbauung): (en sentido moral) 123.

Edificio: (edificio, iglesia, mansión, palacio, columnata) 4 6 19 43 50 55 70 140 260.

Educadores: nuevos 176.

*Educción, educto*: (por oposición a producto) e. de su semejante. 376-378, cf. 287.

Efecto (Wirkung): 174 279 etc.

Egoísmo: (Eigennutz) 107, (Selbsucht) inconciliable 395, cf. *Interés*.

*Ejemplar* (exemplarisch): algunos productos del gusto son considerados como e. 53, necesidad 62s., validez 67, modelo 182, (cf. *Genio*).

*Ejemplo* (Beispiel): del gusto 53 139, el producto del genio como e. para la sucesión (185) 200; las intuiciones son e. para conceptos empíricos 254.

Elegancia: de una demostración 278.

Elipse: 273

*Elocuencia* (Wohlredenheit): 216s. 217n.

*Emoción* (Rührung): Definición 43, ligada al sentimiento de lo sublime 43, no pertenece al juicio puro de gusto 37s., 39, emparentada al sentimiento religioso 478n., efectúa moción 123s., bravas y tiernas 122, cf. 130 214 229.

*Empírico*: antropología 129, conceptos 330, fundamentos de determinación 246, datos XXIII., conocimiento 331, exposición 129, leyes XXXIII, etc., principios XXIII., etc., cf. *Experiencia*.

*Empirismo*: del principio del gusto 246.

Encajamiento (*Einschachtelung*): teoría del, v. *Involución*.

Encantador (*lieblich*): 8.

Enciclopedia: de las ciencias 364.

Engaño (*Täuschung*): de la facultad de juzgar 406; (*Betrug*) 167.

*Enjuiciamiento* (*Beurteilung*): a) subjetivo-estético, 29, etc. (v. *estético*), b) teleológico, perteneciente a la facultad de juzgar reflexionante (en oposición a derivación, explicación) 269s. 278 295ss. 303 305s. 315 354s. 361 368.

*Entendimiento* (*Verstand*): es la facultad de los conceptos XLIV 48 74 131 155 242 277 278 347, prescribe leyes al conocimiento v, a la naturaleza IV, cf. VII XXV LIII LVs. LVIII (tabla) 313 339, las leyes universales del conocimiento son las leyes de la naturaleza XXXVIII, somete las intuiciones a la regla de los conceptos 481, cf. XVII, es necesario para la unidad 65, cf. 145s., para la validez de los objetos 339, cf. 340, va de lo general a lo particular 347 348s. —Su relación con la razón XVIII. XXI XXVI 339, etc., su relación con la imaginación, la libertad de ésta respecto a la legalidad del E. 146 259, no se alcanza 242, libre juego de ambos v. *Juego*. — Sus máximas 160 314, principios a priori 147. —Común o sano E. humano 64 150ss. 155 156ss., cf. 410 (más vulgar) 412 421 472. — En otra acepción, es facultad de proponerse fines 390, facultad de determinación del juicio (de gusto) 48. — *Nuestro E. pensante*, 342 345ss., es discursivo 347, ha menester de imágenes 350s., debe discernir entre lo real y lo posible 340ss. Problema de un E. superior 346, arquetípico 349, intuitivo XXVII 340 341s. 345s. 347, para el cual lo real y lo posible serían idénticos 340ss., va de lo universal sintético a lo particular, del todo a las partes 349, cf. 350, es sólo una idea (indispensable para la razón) 351, lo supone la crítica 345s. Un E. supremo 362 372, originario en cuanto causa del mundo 354, sería creador 380, productivo 397, arquitectónico 317 372.

*Entusiasmo*: 121, estéticamente sublime 121 125, de los judíos por su religión 124s; cf. 273.

*Epigénesis*, sistema de la: la E. es el engendramiento de seres orgánicos como productos de sus semejantes 376-378.

Escepticismo, escéptico: 65 66

*Escuela* (*Schule*); enseñanza metódica según reglas 200, en oposición al genio 200s. E. filosóficas 323n. En oposición al sano entendimiento humano 470.

*Escultura* (Bildhauerkunst): 189 195 205 207s.

*Esencia* (Wesen): de las cosas 274 s. 277.

*Esfuerzo*: (Anstrengung) de la imaginación para la comprensión 97 (Bestrebung) hacia ideas 97 (Anspannung) de la imaginación para tratar la naturaleza como esquema de ideas 110.

*Espacio* (Raum): mera forma a priori de la intuición XLIII, cf. 274 277, mero modo de representación 276, cf. XLII (lo meramente subjetivo de nuestra representación). No es un fundamento real, sino sólo la condición formal de las generaciones 352. Ley de la plenificación del e. 479s.

*Especie* (Spezies): 371 383, su conservación 375, cf. *Géneros*.

*Especificación: de la naturaleza*, su ley XXXVIS., es subjetivamente conforme a fin XLI, cf. 338.

*Especulación*: 459 479.

*Especulativo, a*: intención 435, conocimiento 434, filosofía 431, razón 436 439 461n. 479.

*Espíritu* (Geist): es el principio vivificante en el ánimo 192, facultad de la presentación de ideas estéticas 192 197s., cf. *Genio*; sólo nos es conocido en enlace con el cuerpo (v.) 455s., de imitación 183ss.

*Espléndido* (prächtigt): 89.

*Espontaneidad*: del entendimiento XXXVIII, de la intuición 347, de una causa 356, en el juego de las facultades de conocimiento LVII.

*Esquema* (Schema): presentación directa de un concepto puro del entendimiento 256, cf. 90 254 255 (de ahí *esquemático*, *esquematizar* 255). La naturaleza como E. para las ideas 110, la poesía lo es para lo suprasensible 215. E. de los géneros animales 368.

*Esquematismo*: de la facultad de juzgar 30, cf. 117 255.

*Estado* (Staat): comunidad de los miembros de un ente común según reglas de derecho 450, analogía con el organismo corpóreo 294n. 450, sistema moralmente fundado de los E., 393s., monárquico, ¿organismo o máquina? 256.

*Estado representacional*

*Estética: trascendental* de la facultad de juzgar 118.

*Estético, a* (ästhetisch): (mayormente en oposición a *lógico*) índole e. de una representación XLII, enjuiciamiento VIIS. L., 29 102 115 116 120 126' 134 158 278, etc. atributos 195s., uso e. de la facultad de juzgar 244, estima-

ción e. de magnitudes (v.), fundamento 444. *Ideas e.* 192ss. 204ss. 228 239ss. *Juicios e.* (cf. Juicio de *gusto*) XLIV XLV. LVII 5 23 46 47s. 53 63 74 (singular y sin embargo universalmente válido) 89s. 118s. 134s., dirigido sólo al enjuiciamiento (sin concepto ni sensación) 180 247 303n. *Facultad de juzgar* (v.). Representación e. de la conformidad a fin de la naturaleza XLII-XLVIII 84, cf. 119V. *Complacencia, Conformidad a fin.*

*Estimación* (Schätzung): de magnitudes, matemática y estética 85ss., cf. 104, la E. lógica está determinada matemáticamente 82s. 86, sólo la E. estética conoce un máximamente grande 86s., pura e intelectual 93, de la razón 97, de sí 105.

Estímulos (Anreize): (stimulos) 14.

Estrenuo (wacker): v. *Afectos*.

Estupefacción: v. *Asombro*.

Eter: de los físicos nuevos 445.

*Eticidad* (Sittlichkeit): su genuina índole 116, idea originaria inextinguible 125 139, su presentación pura 125, estilo 126, su enriquecimiento por el cristianismo 462n., sus leyes 424, la belleza es su símbolo 254ss., está firmemente establecida a priori 430, es la dignidad de ser feliz 424, está ligada a interés 259. V. también *Moralidad*.

Ética, doctrina: XIII.

*Ética, Ley:* (ley moral, cf. *moral*) formal, que manda incondicionadamente 425, cf. 461n., es solamente posible bajo la condición de la libertad 465, su veneración 477s., relación con la naturaleza 427s. 439, su principio supremo es un postulado 459.

*Ético, a, s,* (sittlich): conceptos a priori 36, destinación 428, enjuiciamiento 260, gusto 16, ley 16, ideas (su sensibilización) 59s. 263, (desarrollo) 264. Principio e. es el principio de la libertad 475; el bien e. es el bien sin más (v. allí) cf. 245, sentimiento 164.

Ético, sentimiento: 164.

Éticos, preceptos: sosos 123.

*Éticoteología:* 410ss. o teología moral (v.), cf. 482.

Evolución, teoría de la: 376.

Exaltación (Schwärmerei): 274.

Exhibición (Vorzeigung): 241.

*Existencia* (Existenz, Dasein): el juicio de gusto no se interesa en la existencia de su objeto 55s., cf. 167.

*Experiencia* (Erfahrung): es conocimiento de la naturaleza XXX, es el sistema de ésta según leyes empíricas XXXIII, cf. VIII XXVII 267, coherente XXXI-Vs. XXXVII cf. 313, como un todo XXXIII, posibilidad de la E. XXX XXXI, E. posible XVII XXXII XXXIII XXXV XLVI LIII 452 454 482, posible y real 456n., cf. XXV 455; la más vulgar XLS., emprendida metódicamente 296, moral 457, E. sin más (en oposición a la particular) XXXV, transgresión de sus límites 36.— Suelo de los *conceptos* de E. XVIs., surgimiento del juicio de E. 147, cf. XLVIs.

*Explicación* (Erklärung): derivación clara y determinada a partir de un principio 358, cf. 357, por ejemplo, del mecanismo 351, E. de las formas de la naturaleza 355s.

Experimentos: arte de los E. XIV (no perteneciente a la doctrina de la naturaleza) 443.

*Exponer*: es traer a conceptos una intuición 242, cf. 240, de ahí:

*Exposición*: 358, trascendental y fisiológica (empírica) 128, de los juicios estéticos 245, su diferencia respecto de la deducción (v. allf) 131 132s.

*Expresión* (Ausdruck): de lo ético 59s. 59n.; cumplida por los atributos estéticos 195s.; de ideas estéticas 198s. 207 208 209n., audacia del genio en ella 201, esta E. en la intuición de los sentidos 207ss., a través del juego de las sensaciones 211ss., E. de los pensamientos 205, E. como belleza 204, como modo de presentación 256; analogía del arte con modos de E. 204s.; E. corpórea 211, lingüística 215; E. del objeto de las facultades de conocimiento por el placer XLIV.

Extremo (das Äusserste): de la facultad de comprensión 101.

Exuberancia: 72.

## F

*Facultad (es) (Fuerzas) de conocimiento* (Erkenntnisvermögen, -kräfte): IIIs. XXIIs., cf. VIII XXIIn., las tres superiores 243 (344), concuerdan entre sí con vistas a lo inteligible 258, límites 339, cf. 341, relación con los objetos 454, libre juego (cf. *Juego, Armonía*) 28s. 151 151n. 160s., urbanidad 221.

*Facultad de desear* (Begehrungsvermögen): definición XXIIn., cf. además III V VIII XIIs. 121n. 244 411, superior XLVs., inferior y superior XXV, v. también *Voluntad*.

*Facultad de juzgar* (Urteilkraft): en sentido propio no es sino el sano entendimiento VII, es la facultad para juzgar 145, es decir, para pensar lo particular como contenido bajo lo universal XXV 346, para subsumir la intuición empírica bajo el concepto 349, cf. VII, o para poner al lado de este último una intuición correspondiente XLIX, para acomodar la imaginación al entendimiento 203. Es miembro intermediario entre entendimiento y razón V XXss., cf. LII-LVIII, legislativa a priori XXVss., naturaleza y libertad LV LVII, no es una parte especial del sistema filosófico VI X, dificultad de su principio VIII. Se divide en: a) la F. de j. *estética* VIII IX XLVIII LII 79 152 248 252, es decir, la facultad para enjuiciar la conformidad *formal* a fin (subjctiva) por el sentimiento de placer y displeacer L, cf. LI-LIII; su *crítica* 3-264; b) la F. de j. *teleológica*, es la facultad para enjuiciar la conformidad *real* a fin (objetiva) de la naturaleza por el entendimiento y la razón L, es F. de j. reflexionante LII, pertenece a la filosofía teórica LII. En cuanto F. de j. *reflexionante* es un mero principio *regulativo* de la facultad de conocimiento LVII, cf. XLI, y se opone de ese modo a la F. de j. *determinante* que sólo subsume bajo conceptos y no es legislativa 311 313; en tanto que la F. de j. reflexionante contiene un principio meramente subjetivo de la reflexión 312, cf. 333ss. Criterio del arte 179, teleológicamente reflexionante 295 387 491 407s. 470, teóricamente reflexionante 418 230 434 474. Ambas F. de j. (la determinante y la reflexionante) son frecuentemente contrapuestas, por ejemplo en XXVIS. XXXII XXXVIIS. XLI 269s. 301 308 311s. 316 318 329 330s. 33s. 350 357s. 360 365 387 388 431 433 437s. 446. F. de j. *estética* y *lógica* 152, cf. 4 5 18 e intelectual 160 168, dialéctica 231, libre 119, puras, trascendental (v.), racionante 231. Su antinomia 312ss., aplicación a esquemas y símbolos 256. Condiciones subjetivas XXVI 150s. 152, condiciones formales 151n., máxima 160, principio a priori 148, cf. 203, 361, juego 229, procedimiento 155; su crítica (v. allí también) reemplaza a la teoría X, es constitutiva para el sentimiento de placer y displeacer LVI.

*Facultad de presentación* (Darstellungsvermögen): 74 132-135 146, es la imaginación (v. allí).

Familia: de las facultades superiores de conocimiento XXI XXII, de las creaturas 369.

*Fanatismo* (Schwärmerei): ilusión de ver algo por encima del límite de la sensibilidad 125s.

Fantasía: 49 73 v. *Imaginación*, *Música*.

*Fatalismo* (Fatalität): de la conformidad a fin 323, de la determinación natural (en Spinoza) 322s, cf. 324ss.

*Favor* (Gunst): es la única complacencia libre 15, F. que se concede a la natura-

*Facultad de juzgar* (Urteilkraft): en sentido propio no es sino el sano entendimiento VII, es la facultad para juzgar 145, es decir, para pensar lo particular como contenido bajo lo universal XXV 346, para subsumir la intuición empírica bajo el concepto 349, cf. VII, o para poner al lado de este último una intuición correspondiente XLIX, para acomodar la imaginación al entendimiento 203. Es miembro intermediario entre entendimiento y razón V XXss., cf. LII-LVIII, legislativa a priori XXVss., naturaleza y libertad LV LVII, no es una parte especial del sistema filosófico VI X, dificultad de su principio VIII. Se divide en: a) la F. de j. *estética* VIII IX XLVIII LII 79 152 248 252, es decir, la facultad para enjuiciar la conformidad *formal* a fin (subjctiva) por el sentimiento de placer y displacer L, cf. LI-LIII; su *crítica* 3-264; b) la F. de j. *teleológica*, es la facultad para enjuiciar la conformidad *real* a fin (objetiva) de la naturaleza por el entendimiento y la razón L, es F. de j. reflexionante LII, pertenece a la filosofía teórica LII. En cuanto F. de j. *reflexionante* es un mero principio *regulativo* de la facultad de conocimiento LVII, cf. XLI, y se opone de ese modo a la F. de j. *determinante* que sólo subsume bajo conceptos y no es legislativa 311 313; en tanto que la F. de j. reflexionante contiene un principio meramente subjctivo de la reflexión 312, cf. 333ss. Criterio del arte 179, teleológicamente reflexionante 295 387 491 407s. 470, teóricamente reflexionante 418 230 434 474. Ambas F. de j. (la determinante y la reflexionante) son frecuentemente contrapuestas, por ejemplo en XXVIS. XXXII XXXVIIS. XLI 269s. 301 308 311s. 316 318 329 330s. 33s. 350 357s. 360 365 387 388 431 433 437s. 446. F. de j. *estética* y *lógica* 152, cf. 4 5 18 e intelectual 160 168, dialéctica 231, libre 119, puras, trascendental (v.), racionante 231. Su antinomia 312ss., aplicación a esquemas y símbolos 256. Condiciones subjctivas XXVI 150s. 152, condiciones formales 151n., máxima 160, principio a priori 148, cf. 203, 361, juego 229, procedimiento 155; su crítica (v. allí también) reemplaza a la teoría X, es constitutiva para el sentimiento de placer y displacer LVI.

*Facultad de presentación* (Darstellungsvermögen): 74 132-135 146, es la imaginación (v. allí).

Familia: de las facultades superiores de conocimiento XXI XXII, de las creaturas 369.

*Fanatismo* (Schwärmerei): ilusión de ver algo por encima del límite de la sensibilidad 125s.

Fantasia: 49 73 v. *Imaginación*, *Música*.

*Fatalismo* (Fatalität): de la conformidad a fin 323, de la determinación natural (en Spinoza) 322s, cf. 324ss.

*Favor* (Gunst): es la única complacencia libre 15, F. que se concede a la natura-

leza 253 F. de la naturaleza 248 303 303n., cf. 338; de la razón respecto de la doctrina de la epigénesis 378.

Favorito (Günstling): v. *Genio*.

*Fe* (Glaube): determinación de la F. 463, en oposición a saber 468. V. también *Creencia*.

*Fe dubitativa* (Zweifelglaube): 464, cf. 425n.

*Fe*, artículos de: 458n. (no los hay en la teología natural).

*Felicidad* (Glückseligkeit): 12, un concepto vacilante 389 391, mera idea 388, empíricamente condicionada 399n. 429, teóricamente problemática 430, fin último subjetivo del hombre 389 412, cf. 423s., no es fin de la naturaleza 399n., sin valor absoluto 13 411, cf. 395n 425, F. del pueblo 394, relación con la eticidad 429s. 424 461n. *Doctrina* de la F. XIV.

*Fenómeno* (Erscheinung): es el objeto de una experiencia posible XVII, es el objeto de los sentidos 236, es siempre un quantum 84, en oposición a la *cosa en sí* XVIII XLII 243 244 245 346 352 474.

Fenómeno (Phänomen): de la facultad de juzgar x; 365.

Feo, lo (das Hässliche): 189s.

Figura (Gestalt): 42.

Figura geométrica (Figur): 70 271 277s. 285 (círculo, triángulo) 285.

Figurado (figürlich): lenguaje 170.

*Filosofía*: contiene principios del conocimiento racional por conceptos XI, su división en teórica (F. de la naturaleza) y práctica (F. moral) X-XVI, su dominio XVI-XX; la filosofía pura prueba, no muestra 241, especulativa 431. *F. moral* (en oposición a la F. de la naturaleza) es F. práctica o legislación de la razón XII. *F. de la naturaleza* (es decir, filosofía teórica) XII.

Filosófica, ciencia: 364

*Fin* (Zweck): es el concepto de un objeto en tanto que contiene el fundamento de la efectividad de este último XXVIII, el fundamento real de su posibilidad 32, cf. 33 45 284s., es el producto de una causa, cuyo fundamento de determinación es la representación de su efecto 350, cf. 289 381; interno y externo 45, interno 51 248 310, ideal XLI, objetivo LI 34s., subjetivo 34s. 399n., relativo y absoluto 423, a priori LII, determinado por ideas a priori 290, conlleva siempre interés 34. El principio de los fines es un principio heurístico 355. Causalidad según fines, v. *Causalidad*, se divide en: a) F. de la *naturaleza* 152s., 247 322 (es decir, propósito), el hombre 369, F. último 382 384 388-395, a saber, la concordancia de todas las

facultades de conocimiento en referencia al substrato inteligible 242, posible solamente por conceptos de razón 284ss., cf. *F. de la naturaleza*. Sistema de los F., v. *Naturaleza*. b) F. de la *libertad*, 245 389, materia de la voluntad 425, el hombre es F. en sí mismo 55, puede determinar sus F. mediante razón 55s., F. último de la humanidad 165 171 389 399n., cf. *F. final*.

*Fin final* (Endzweck): es el fin supremo, incondicionado 397 412, que no requiere de ningún otro como condición 396, fin absoluto, fin en sí 299, cf. 381ss. 424s. 431s., no reside en la naturaleza 390 430, cf. 300 397, prescrito por la razón pura LVI 408 426 432 y por la ley moral 428 466, cf. 424, como deber 439 460 461n. 477, sólo el hombre (391) bajo leyes morales 421 421n. 422 423 470s., ideal 428, va a lo suprasensible 299, debe existir LV, idea y cosa al mismo tiempo 459, tiene realidad subjetivo-práctica 429ss. -F.f. de la existencia de un mundo 396ss. 401 430s., consiste en la armonía de eticidad y felicidad 425 426 461n., referencia a la inmortalidad y a la existencia de Dios 442 459ss. 461n. 474.

*Fin natural*: es una cosa que es causa y fin de sí misma 286, cf. 289, es un ser organizado y que se organiza a sí mismo 292, cf. 294 380. Requisitos del mismo 290ss., concepto regulativo, no constitutivo 294s. 331, cf. 345, hilo conductor 336, idea 345, su realidad objetiva es indemostrable 331, inexplicable 329, un extraño en la ciencia natural 320, no es fin de la naturaleza 299, externo 283, empíricamente condicionado 330, en cuanto producto natural 374ss. 386, en oposición al fin de la libertad 389, cf. además 267 270 280s. 301 307 316.

Fin, contrario a fin (lo): en el mundo 405, cf. 70.

Final, enlace vinculación de fines: 281 316 320 325 343 362 397 406s.

Fin, unidad: v. *Unidad*.

*Física*: 306ss. la F. teológica es un absurdo 482, cf. 410.

*Físico*: modo de explicación 379, consideración f. (es mecánica, en oposición a la teleológica) 302, cf. 300 316 318, causas f. (en oposición a las causas finales) 359.

*Físicos*: nuevos 455, a la vez Teólogos 405.

*Fisicoteología*: es una teleología física mal comprendida 410, cf. 400ss.

Fisiológica: exposición f. de los juicios estéticos 128s.; reglas 144.

Flor: 10 49 55 61n. 70 142 153 163 209 248.

Fluido (Flüssiges, Flüssigkeit): definición 249, cf. 251

Follajerías: 11, de los marcos 19.

Fomento (Beförderung): de la naturaleza a la causalidad por libertad LIVn.

*Forma*: (en oposición a *materia*) del objeto XLIVs. XLVIIIIs., consiste en su delimitación 75, de la naturaleza IV XX, de la materia 372, cf. 322, de la complacencia estética 38 39 150 155, etc.; forma *bella* 42 (cf. lo *Bello*) cf. 190s. formas bellas de la naturaleza 166 170 188 267, internamente conformes a fin 306 354 372 375, interna (de una brizna de hierba) 299, paciente 191, específica 300, es lo esencial en todo arte 214.— F. lógica de los juicios de gusto 146, de la conformidad a fin (v. allí), de un conocimiento de experiencia XXXVI, es representación a priori 274. —F. académica 180.

*Formación*: V. *Fuerza, Impulso*. F. libres de la naturaleza 248ss., naturales 351s., naturaleza formativa 386.

*Formal(es)*: condiciones 114 145 151n. 326 343, , índole f., es la subordinación bajo la *unidad* de un principio 45s. 461n., cf. 40, leyes xv 461n., principio LIV, reglas f. del enjuiciamiento 150, conformidad a fin (v. allí).

Fragilidad (Gebrechlichkeit): de la naturaleza humana 108.

Fuego: de chimenea (su vista) 73.

*Fuerza* (Kraft): motriz y formativa 293, cf. 436 479s., de la materia bruta 369; F. formativa, impulso formativo 287s. 370 376 379, reproductora 371.

Fuerzas representacionales (Vorstellungskräfte): 28 47 52 65 71 146 252 etc.

Funámbulo: 175n.

*Fundamento* (Grund): 257, F. de lo sensible es lo suprasensible LIV, estético y lógico 444, subjetivo y objetivo 444 447, moral (v. allí).

*Fundamento originario* (Urgrund): 295, de la naturaleza 332 341 470, de las cosas naturales 325 373, de los fines en la naturaleza 342, del universo 323, cf. 364 433, su necesidad 342.

Fundamento real (Realgrund): 352.

## G

*Gana* (Wunsch): xxiiiIn.

*Generación* (Erzeugung): matemática 285, mecánica 351 386, cf. 325, orgánica 384 cf. 317, teleológica 375 386, ¿intencional o no intencional? 333 335, de una brizna de hierba 338, cf. 350s. 353, primera 372, de los animales y plantas 370s., del género 287, del individuo 287s., de las partes

singulares 288, de cosas materiales en general 314 317s., principio de la G. en oposición al principio del enjuiciamiento (v.) 368.

*Generatio*: aequivoca, univoca, homonyma, heteronyma 370n.

*Géneros* (Gattungen): y *especies* (v.) xxxvs. XL, de los animales 368s., su conservación 287, su diversidad 383s.

*Genio* (Genie): Definición: talento (don natural) que le da la *regla* (v.) al arte 181-183 200 242, definición: facultad de ideas estéticas 192s. 194 199 242 253, derivado de la palabra *genius* 182s., abreviadamente: talento para el arte bello 183 184 187 cf. 199.— La *originalidad* (v.) es su primera propiedad 182, cf. 186 200, sus productos son ejemplares (modelos) 182, cf. 185s., opuesto al espíritu de *imitación* (v.) 183-185, a la «gran cabeza» 183s, en el arte, y no en la ciencia 183 187 199, es ilimitado y no comunicable 185, da el material y la academia da la forma 186s.— G. y gusto 187, G. sin gusto 191, G. con gusto 202s. Facultades del ánimo que lo constituyen 192ss, esp. 198s. (imaginación y entendimiento). Es un favorito de la naturaleza 184 200, en él la naturaleza parece favorecer una única fuerza del ánimo 60n., establece una escuela 200, el producto de un G. es ejemplo para la sucesión por otro 200, cf. 262. Sin G. no es posible el bello arte 262, no es posible la poesía 215. Poetizan atrevidamente 228.

Geografía: 458.

Geómetra: 272-274.

Geometría: 274, pura, y agrimensura XIV 175, la G. de Newton 184, cf. 456 V. también *Figura*.

Geométrico, a, s: analogías 307. Propiedades 419, lugar 272. V. también *Figura*.

*Gesticulación, gesto* (Gebärdung, Gebärde): 204s., en las artes plásticas 210s.

Gobierno: 125.

*Goce, gozar* (Gennus, geniessen): término con el que se designa lo íntimo del deleite 12, el agrado es g. 12, la existencia del que vive sólo para el g. carece de valor 13, v. en lo sucesivo 13n. 20 153 178s. 389 395n. 411 471.

Gramática: 54n.

*Grande* (gross): lo sublime es lo que se denomina absolutamente g., ser g. es totalmente diferente a ser una *magnitud* (v.) 80; concepto de la facultad de juzgar que pone por fundamento una conformidad a fin 81. V. *máxima-mente grande*.

Gratitud (Dankbarkeit): 416.

Gravedad, ley de: 273.

Grotesco, lo: 72.

Guerra: 107 189, su barbarie 390, sublimidad 107, inevitabilidad y utilidad 394.

Guerrero: 50 valor 190.

Gusano: 356.

*Gusto* (Geschmack): a) de los *sentidos* 12 22, cada cual tiene su G. 19, simple juicio privado 22, cf. 64, G. del paladar 245; b) G. por lo *bello* o de *reflexión*: es la facultad de enjuiciamiento de lo bello *3n.*, sin concepto *XLV*, cf. *LI*, definiciones similares *160 161 238* (como facultad de juzgar estética meramente reflexionante), despierta una complacencia pura sin interés 16, sus fuentes están ocultas 238, no es posible un principio objetivo suyo 53 143s. 237s., sino que sólo es una facultad de juzgar subjetiva 145ss., es un sentido común (v. también) 156ss., cf. 70, su nombre 141s., no ha menester de atractivos y emociones 38, enlace con la razón 52, su criterio 53, su arquetipo es una mera idea 54, modelo en las lenguas muertas 54n., requiere de ejemplos 139, censura del G. 130, crítica (v. allí), cultura IX cf. 395, sus efectos 165 G. sin genio 191, disciplina del genio 203, constituye el tránsito del goce de los sentidos al sentimiento ético 164, ¿natural o artificial? 68, apunta a lo inteligible 258, cf. 246ss., antinomia del G. (v.), contrario a G. 72. V. también *Juicio de G.*

## H

*Habilidad* (Geschicklichkeit): XIII 175, sólo desarrollada a través de la desigualdad en la sociedad civil 392s.

Hacer (Tun): (*facere*) 173 (diferente de actuar u obrar) cf. 461n.

*Heautonomía*: (legislación para sí mismo) principio de la facultad de juzgar reflexionante XXXVII, cf. XXXIII.

*Hechos* (Tatsachen): (*res facti*) son objetos para conceptos cuya realidad objetiva puede ser probada 456, cf. 454 456s. 466 467.

*Heterogeneidad* (Heterogenität, Ungleichartigkeit): de las leyes de la naturaleza XLI (sólo aparente), cf. 313, h. y analogía 448ss.

*Heteronomía*: del gusto 137, cf. 253, de las leyes de la experiencia 258, de la facultad de juzgar determinante 319, de la razón 158.

Heurístico: principio 355.

*Hilo conductor* (Leitfaden): de la experiencia xxxvi 353, de la investigación de la naturaleza 297 353 367, a saber, de la facultad de juzgar reflexionante 301 313 318s. 334 336, de los impulsos 342, del juicio de razón 442.

*Hilozoísmo*: 293 323 328.

*Hiperfísica*: 377, fundamento hiperfísico cf. 322.

*Hipótesis*: es un fundamento posible de explicación 447 452s., cf. 460.

Hipotéticamente: 283 299.

*Hipotiposis*: es sensibilización: a) esquemática, b) simbólica 254s.

Historia: 458, de la naturaleza 385n., cf. 465.

*Hombre* (Mensch): diferente de los animales y de los espíritus 15, tiene en sí mismo el fin de su existencia 55s. 398, sólo el h. es capaz de un ideal de belleza 56 como medio 383, cf. 390, nómeno 398, sujeto de la moralidad 399 fin último de la naturaleza 384 388ss. 491s., señor de la naturaleza 390, por qué existen los h. 3 282 283s. 300, su desigualdad 392s., cultura y felicidad del h. 388.

Horrendo (grässlich): 89.

*Huella* (Spur): de la concordancia de los productos de la naturaleza con nuestra complacencia desinteresada 169, de una sabia relación de fines 422n.; cf. 180.

*Humana*: figura 119, cf. 56ss.

*Humanidad* (Humanität, Menschheit): como *Humanität*, a) sentimiento universal de simpatía, b) la facultad de poder comunicarse íntima y universalmente 262, cf. 162 263. Como *Menschheit*, su desarrollo 395, dignidad 123, en nosotros 228, cf. 105, sólo ella es capaz del ideal de la perfección 56.

Humanidades: 262

*Humildad* (Demut): 108s. 123, cf. 416s.

*Humor, humorístico* (Laune, launicht): 230 (a diferencia de *caprichoso*).

## I

Idea: concepto de la razón (v.) 54 254. División 239 en: a) I. en la acepción más *general*: representaciones referidas a un objeto según un principio, las

cuales jamás pueden llegar a ser conocimiento, y son ya b) referidas a *intuiciones* según un principio *subjetivo*, esto es, *I. estéticas* 293s., a las cuales ningún concepto es adecuado 193, cf. 192-199 253s. 262, son plenas de pensamientos 215, representaciones inexponibles de la imaginación 242; I. de un máximo 54; *I. normal*: estética, del hombre 56ss., a partir de la experiencia, 57s., explicación psicológica de la misma 57s., del tamaño medio 57s., del bello varón 57s., en oposición al arquetipo de la belleza 59. O bien son c) referidas a un *concepto* según un principio *objetivo*, es decir, *I. de razón* 239s., conceptos indemostrables 240, a los cuales ninguna intuición puede ser adecuada 193, cf. 115, sin realidad objetiva 169 459, cf. XIX principios regulativos IVs. 339 345, favorecen el designio final de todo conocimiento V, problemáticas 341, y sin embargo indispensables 341, conceptos puros de razón 429, despiertan el sentimiento de la sublimidad 77 95 110 115s., cf. 97s., despiertan el sentimiento de la religión 123, cf. 435 445, etc., como asimismo del interés social 123. Son, en particular, A) *I. morales* 214 228 474, *prácticas* 95 112, de la libertad 457, cf. 473s., del bien 114, de la humanidad 97, de la eticidad 125, sensibilizadas 263, cf. 56 en cuantos hechos 457, cf. 407; B) *I. teleológica* de un todo 290s., de la unidad absoluta de la representación 97, de los fines 307, de las causas finales 334.— I. de lo suprasensible (v.) en nosotros 238 241, las i. de Platón 273.

*Ideal* (Ideal): es la representación de un ser singular adecuado a una idea (v.) 54, el i. de lo *bello* es un i. de la imaginación 54s., cf. 53-61, i. de la perfección 56, el i. del hombre consiste en la expresión de lo ético, 59s. es necesario para el arte 261.

*Ideal* (idealtisch): fin final 428, norma 67, sistema (de los fines) 396, conformidad a fin XLI.

*Idealidad*: (o sea, idealismo) de la conformidad a fin 252, de los objetos de los sentidos 254.

*Idealismo*: de la conformidad a fin estética 246-254 327, de los fines naturales 322s. 324, de las causas finales 324 405s.

*Idolatría*: definición 440n.

*Idolo*: es una divinidad que no es representada como puramente moral 440n.

*Igualdad*: (Gleichheit): política 262.

*Ilimitación* (Unbegrenztheit): cuando se la representa a la vez como totalidad en un objeto carente de forma, se halla en éste sublimidad 75. V. también *Limitación*, *Imaginación*.

*Ilusión* (Schein): dialéctica de la razón XVIII, dialéctica de la facultad de juzgar

estética 234s., dialéctica de la facultad de juzgar teleológica 312s., nacida de condiciones subjetivas privadas 157(Illusion); (Wahn) 125.

Ilustración (Aufklärung): 158s., es cosa muy difícil 158n.

*Imagen* (Bild): e idea normal (v.) 56ss., originaria (Urbild) 207, cf. *Arquetipo*; ulterior (Nachbild) 207; umbrátil 417.

*Imaginación* (Einbildungskraft): facultad de la(s) intuición(es) XLIV 146 155 193, cf. 194ss., 240 259; de la presentación 74, cf. 132 146 192 278; facultad de conocimiento productiva estética 69 193, reproductiva 57s. 69, aprehende las formas XLIV y las comprende 87s. 90ss., compone lo múltiple de la intuición 28 65 69 145, determina el espacio 276; su relación con el entendimiento XLV XLVIII 69 74 144 192ss. 205ss. 239, libre juego de ambos: v. *Juego*; la I. en el poetizar y fantasear 69 73 205s. 253, su libre conformidad a ley 69, su libertad 146 161 199 252 259s., en el sueño 302, ilimitación 85 94 96 124 126, temple matemático y dinámico 80, ampliación de la I. por lo sublime 83, sentimiento de inadecuación a la idea 88 93 95 96s. 110 115 118 242, instrumento de la razón 117.

*Imitación* (Nachahmung): el espíritu de i. es opuesto al genio 182, sólo es posible la i. en la ciencia, no en el arte 183-185, se la distingue del *remedo* simiesco 201, y de la *sucesión* 138s. 200s., i. de modelos 54 262.

Impotencia (Ohnmacht): física 105.

Impresión (Eindruck): transitoria de la música 220, de los sentidos 213 221.

Impulso formativo (Bildungstrieb): 287s. 370 376 379. V. *Fuerza*.

*Inadecuación* (Unangemessenheit): de nuestra facultad de estimación de magnitudes para la idea de totalidad 85, de la imaginación en la presentación del concepto de una magnitud 90, de nuestra facultad para alcanzar una idea que es ley para nosotros 96s. (v. *Respeto*).

*Inclinación* (Neigung): determinada por impresiones de los sentidos 8, engendrada por el sentimiento de agrado 10, dominación de las I. XIV, refinamiento de las I. y belleza 164, cf. 17.

*Incondicionado*, lo (das Unbedingte): escapa a la naturaleza 116, cf. 244.

*Incrédulo* (unglaublich): quien adhiere a la máxima sin creer en testimonios 464, cf. *descreído*.

Indemostrable: 240. V. *Demostrar*.

Indeterminado (unbestimmt): el entendimiento deja i. el substrato suprasensible LVI.

Indignado (entrüstet): V. *Afecto*.

Individuo: 287.

Inexponible: 240 242, cf. *Idea* estética (exponer: hallar un concepto adecuado a una intuición).

Inferencias de razón (Vernunftschlüsse): 447s.

*Infinito*, lo (das Unendliche): 85 86s., es lo absolutamente grande 92, pensado como un todo 92, de la intuición suprasensible 93, infinitud comprendida de la naturaleza 94. Imposibilidad de pensarlo 100s., es un abismo para la sensibilidad 110s., su presentación 124.— Lo infinitamente *pequeño* 84.

Informe, lo, Informidad (das Formlose, Formlosigkeit): v. lo *Sublime*.

Informe (ungestaltet): 95 132.

Ingenioso (geistreich): 202.

Inherencia: unidad de I. en una substancia 406.

Injerto: 288.

*Inmanentes*: conceptos 240, concepto de una cosa como fin natural 331 para la facultad de juzgar reflexionante, principios 342.

*Inmensurable*, *Inmensidad* (unermesslich, -keit): 96, de la naturaleza 104 304.

*Immortalidad* (Unsterblichkeit): 427s., no es un problema teórico 442s., cf. 453 461n, sino una cosa de creencia 458 465-467 474.

*Innominal* (Unnennbar): 197, 198, plétora i. de pensamientos (que expresa la música) 219.

Inspiración (Eingebung): 183 190.

*Instinto*: de los animales XIII 174, de los hombres 388.

Instrumentos: 292

Integridad (Vollständigkeit): 45.

*Intelectual*: intuición 352, concepto 196, comunidad con Dios 273, fundamento del bien 37, ideas 193s., interés 167, belleza o sublimidad 119, facultad de juzgar 160 168, facultad LVI, complacencia LVI 120, conformidad a fin 120 271.

*Intellectus: archetypus*: entendimiento intuitivo 350 351, i. *ectypus*: ha menester de imágenes 350s.

*Inteligencia*: 56, pura 119, superior (es decir, Dios) 403 409 413 433 481, substancia *inteligente* 373.

*Inteligible*: principio 362, substrato (v.), mundo 343. Lo i. es fundamento de los fenómenos LIVn, cf. 242 258.

*Intención* (Absicht): de la naturaleza 308 (cf. fin natural) 322 325 333ss. 381; i. moral necesaria 482.

*Intencionalidad* (Intentionalität): de la naturaleza 324, v. *Intención*.

*Interés*: es la complacencia en la existencia de un objeto 5-7 7n. 9 10 162 presupone necesidad y la suscita 16, cf. 120 169; a) en lo *agradable* 5ss. 120, I. de los sentidos 15, de la inclinación 15s., del jugador de azar 223; b) en lo *bueno* 10ss., I. moral 13s. 120, de la razón 15 120, cf. 169 170 439, habitual 260; c) en lo *bello* 161ss., I. empírico en la belleza 161ss., I. estético libre 170, I. inmediato en la belleza de la naturaleza 166s. 170, es intelectual 167, I. mediato en el arte 171.

*Interesante*: juicio sobre un objeto de complacencia que suscita un interés: tales son los juicios morales puros 7n., los juicios de belleza se vuelven i. sólo en la sociedad 7n.

*Intuición* (Anschauung): es representación de la imaginación 145 193 240 242.— a) I. externa 294, ligada con el concepto con vistas al conocimiento XLVIII, cf. 235 254 340 481, a priori XXXII, su multiplicidad 145 348, I. de los sentidos 207.— b) I. *Interna* (es decir, idea) 194, de lo bello 236, pura (en Platón) 274, material del genio 199, cf. 193.— Toda I. es o bien esquema (v.) o bien símbolo (v.) 256.— c) Una I. *distinta* a la *nuestra* 346 347.

*Intuitivo*: modo de representación 255 (v. *Hipotiposis*), entendimiento (v.).

*Involución*: teoría de la 376.

*Ira* (Zorn): estéticamente sublime 122.

*Irresistibilidad* (Unwiderstehlichkeit): del poderío de la naturaleza 104.

*Isla*: desierta 6 163.

## J

*Jardín*: 70 71 275.

*Jardinería de placer* (Gartenkunst, Lustgärtnerei): 42 (71) 209 209n.

*Judíos*: 124.

*Juego* (Spiel): (libre) de las *facultades* o *fuerzas de conocimiento* XXXI XLIV LVII 28 47 143 278 303, de las fuerzas del ánimo 192 267, en especial, J.

libre de *imaginación y entendimiento* 28s. 31s. 37 47 71 94s. 99 112 116 146 179 198s. 202s. 205s. 215s. 217 221 242 (en referencia a lo *bello*); de imaginación y *razón* 94s. 99 112 (en referencia a lo *sublime*); como actividad libre de la imaginación (v.) 50 72 73 199 205s. 209 209n. 210 242 252s.; meramente subjetivo 65, regular 40 160, en oposición a quehacer, ocupación 116 175s. 205, con ideas 205s. 210, de pensamientos o representaciones 218 225 226, arte como J. 175, del arte poético 215s. 217, de las artes plásticas 221, en la música 218, bello J. de (con) las sensaciones 42 205 211ss. 220s. 223s. 225, de figuras 42 213, de afectos 124, división de J. de azar, musical y de ingenio 223s., J. de sociedad 178 224s., forma de los objetos de los sentidos 42, su efecto en el sentido común 64. J. de *azar* 223s.

Juez: del gusto 7.

*Juicio(s)* Urteil, -e): estéticos (v. allí), a priori 147 150, determinantes 83 331 334s., empíricos 150, J. de sensación IV 147, formales 147, J. de conocimiento (v. allí), J. de gusto (v. allí), lógicos o teóricos (en oposición a los estéticos) 4 5 74 140 142 147., etc., morales 21 25 170, objetivos 64, reflexionantes o J. de reflexión XLVIII 74 83 147 345, puros 157n. 170, J. de los sentidos 24 74 231, teleológicos 89 119 132 189 283 303n. 324, racionantes y J. de razón 232, de razón 231n.

*Juicio de gusto* (Geschmacksurteil): (*J. estético*, v. también allí) en oposición al J. lógico de conocimiento 4 14 34 47 63s. 131 135 136 145 147 152 235 246, estético 3s. 18, es decir, que descansa en fundamentos meramente subjetivos 4 18 46, es siempre singular 24 141 150 236 238, y no obstante aspira a validez universal (subjetiva) XLVI 18 148 150 232s., y necesidad 62ss., presume en otros la misma complacencia 19 68 161, se los atribuye 21 22s. 26 63 156, cf. 136-139 149 151n., y descansa en fundamentos a priori XLVII 35-37, cf. 254, tiene por secuela un placer 27ss., que es válido para cada cual 35. División en J. de gusto empírico (materiales, de los sentidos) y *puros*, formales o en sentido propio 39, no tiene ningún fin por fundamento de determinación, sino sólo la forma de la conformidad a fin XLVII 34s., es independiente de atractivo y emoción 37ss., de conceptos 31, del concepto de la perfección 44-48, de lo agradable y lo bueno 50, concierne a bellezas libres, no condicionadas 48-52 71, su condición es la comunicabilidad universal 27ss., la idea de un sentido común 64s., cf. 130. Los cuatro momentos del J. de gusto, v. *Momentos*. No es determinable por argumentos probatorios 140-143. La deducción de los J. de gusto (131ss.) es parte del problema general de la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? 148s. Diferencia respecto del J. moral 169, del teleológico 245 303n.

## L

Lánguido (schmelzend): V. *Afecto*.

Lasitud: agradable 124.

*Legalidad I. Conformidad a ley* (Gesetzmassigkeit): en las cosas VIII, libre, de la imaginación 69, del entendimiento 69 146 200 203, cabal de la naturaleza 313, interna de la teleología moral 419, según fines 268, sin ley (estética) 69. II. *Legalidad* (Gesetzlichkeit), legal: XVII, unidad I. de la naturaleza XXXIII, L. concordancia de imaginación y entendimiento 161, etc.

*Legislación* (Gesetzgebung): a) *teórica* por medio del concepto de la naturaleza (v.) XVIII. XXI; b) *práctica* por medio del concepto de la libertad (v.) XII XVIII. I. moral interna 399n 420 (en oposición con una I. arbitraria externa o la de un ser supremo) 441, incondicionada 399, la cualificación para ello 169; (c) vinculación de ambas L. por la facultad de juzgar LIIS.; d) civil 428.

Legitimidad (Rechtmässigkeit): XX.

Lema (Lehnsatz): 305.

*Lenguaje* (Sprache): de la naturaleza 170 (cf. *Escritura* cifrada) 172, de las sensaciones, de los afectos 219; modos de la expresión en el L. 204s. (cf. *Expresión*); el L. está lleno de presentaciones indirectas (símbolos).

Lenguas: antiguas, muertas, doctas, vivas 54n. 177 186.

Lex: parsimoniae, continui p. ej. XXXI.

*Ley*, -es (gesetz, -e): es regla necesaria XXXII XXXV, 1. Empíricas del entendimiento XXVI, etc. (cf. *infra*, L. de la naturaleza), químicas 252, mecánicas 298 307 308 352 361 369 374, morales prácticas (v. y también *infra*, L. ética), teleológicas 352, teóricas 343, de eficiencia 361.

*Leyes de la naturaleza*: XXXII, su posibilidad XXXVII, contingencia 335, particulares y universales XXXVIIss. 267 308 313, diversidad infinita de las primeras 317, cf. 355 358. Las l. universales tienen su fundamento en nuestro entendimiento XXVII, descansan en las categorías XXXII, son compatibles con el sentimiento de placer XL, aplicadas por el entendimiento a cosas de los sentidos 284.

Ley de la razón: 96.

Ley ética (Sittengesetz): (l. moral, cf. *moral*), formal, manda incondicionadamente 425, cf. 461n., sólo es posible bajo la condición de la libertad 465,

veneración de la misma 477s., relación con la naturaleza 427s. 439, su principio supremo es un postulado 459.

Liberalidad: del modo de pensar 116.

*Libertad* (Freiheit): a) De la *imaginación* (v. también) 146 161 199 262, en el juego de las facultades de conocimiento 179 191 259s.; b) Facultad suprasensible 398 467, la filosofía especulativa sólo puede determinarla negativamente 467, cf. 465, insondable 125, l. y necesidad natural LIV a. c) De la *voluntad*, es la concordancia consigo mismo según leyes universales de la razón 259, cf. 418s., según leyes morales 429 466, cf. LIVn 464; según leyes prácticas LIII 464, es razón pura práctica LIVn., está dada a priori 134, es una forma de la causalidad (v.) 343, causalidad incondicionada de la razón 342, cf. 174, la idea de la l. es la única idea de la razón que se halla entre los hechos 457, evidencia su realidad como modo particular de causalidad a través de leyes prácticas de la razón y acciones que les son conformes 457, a través de sus efectos en la naturaleza 467, tiene que contarse entre los *scibilia* 457, Dios e inmortalidad son las condiciones de su empleo legal 459, principio regulativo, condición formal de un mundo inteligible 343. d) L. política 262s.

*Libertad, concepto de* (Freiheitsbegriff): (en oposición al concepto de naturaleza) XIss. 466s. 468s. 472; *debe* hacer posible su fin en el mundo de los sentidos XIX, cf. XXXIV XLV 468, su dominio LIII., es concepto fundamental de todas las leyes prácticas 468, de las ideas éticas 473s.

Limitación (Begrenzung): la forma del objeto consiste en la L. 75.

Limpieza: medio de conservación de la salud 301.

Lindes (Schranken): de la sensibilidad 93, cf. 125.

Locura (Wahnwitz): el fanatismo ha de compararse con ella 126.

Lógica: I. (Logik) XI 66 135 241. II (logische) universalidad (v.), conceptos I. IX L. enjuiciamiento I. de la naturaleza VIII., validez I. XLII, necesidad XXXI, representación I. de la conformidad a fin de la naturaleza XLVIII-LIII.

*Lugares comunes* (Gemeinorte): del gusto 232s.

Lujo: 393, cf. 395.

## M

Madre originaria: común 368s.

Maestro y discípulo: 261s.

**Magnitud (Grösse):** multitud de lo homogéneo 81, relativa y absoluta 81s. 87 92, esta última escapa a la naturaleza 116, es sólo una determinación del sujeto 118, de la medida 81, m. media 82 82s. 83, en lo práctico, en lo teórico, lleva consigo, aun en cuanto carente de forma, una complacencia 83 (cf. lo *Sublime*), su concepto está dado a priori por la intuición del espacio 240. cf. 78.

**Mahometismo:** 125.

**Malvado, lo (das Böse):** 422n.

**Mandamiento (Gebot):** 114, de la aprobación 130, mandato (Geheiss) de la facultad de juzgar XLI.

**Manera:** para el bello arte sólo M., no método 261. V. *Amaneramiento* M. humorística, v. *Humor*.

**Máquina:** opuesta a organismo 292s., entidad maquinal de la naturaleza 317, maquinaria de este mundo 404s. V. también *Mecanismo*.

**Marcos:** de los cuadros 43.

**Matemática:** descansa en la intuición a priori LVIII., pura 280n., en la música 219s.

**Matemático, a:** propiedades m. de la magnitud 456, proporciones matemáticas de los tonos 212, cf. 219s., lo sublime matemático 79s., cf. 115 116.

**Matemáticos:** XXIII., los antiguos 138.

**Materia (Materie):** simple y organizada 293, cf. 297s. 300 360 378s. la m. bruta como el grado más bajo de la naturaleza 369, su mecánica 370n. 379 473, ¿inanimada o viviente? 323n. 327s., caliente y fluida 249s., vegetal 287. Como agregado de muchas substancias 372, en oposición a la forma: v. *Forma y Sensación*; su «autocracia» es un planteamiento carente de sentido 372, sus leyes del movimiento XXXVIII 322, un caos carente de fin 428. La M. del querer es el fin 425 461n.

**Material, lo (das Materielle):** es lo real XLIII; naturaleza m.: v. *Naturaleza*.

**Material (Stoff):** el genio sólo puede proporcionar rico M. para el bello arte 186. En la formación de un árbol 287.

**Materialismo:** 442.

**Máxima:** principio *subjetivo* de la facultad de juzgar XXX XXXIV XXXVIII 319, cf. 160 264 296 300s. 334 360, del común entendimiento humano (sc. del sentido común), del entendimiento 160, de la razón 160 248 300, prácticas 168s. M. del mecanismo en la naturaleza, v. *Mecanismo*.

- Maximamente grande, un (ein Grösstes): no lo hay para la estimación matemática de magnitudes 86.
- Máximo: idea de un M. 54.
- Mecánica*: (en oposición a técnica, v. allí también) 324s. 335.
- Mecánico, a, s*: derivación 353, trabajos 392s., explicación m. de los fenómenos de la naturaleza 365, hasta qué punto es permitida 387, cf. 318 generación 351 353, leyes (v. allí), fuerzas m. (en oposición a las psicológicas) XXIIIn., arte m. (v. allí), causas 365.
- Mecanismo*: es, en oposición a organismo, únicamente la fuerza motriz 292s. 319, M. de la materia XIII 473 de la naturaleza 77 248 269s. 284 286 343 346 380ss., M. ciego 296 297 304, sin él no hay ciencia 315s. 368, en sí es ilimitado 366 etc., el mero M. no es suficiente 360 376, de aquí que se asocie el principio mecánico (314ss.) al de la teleología 374ss., subordinación de aquél a éste 200 366ss., unificación con éste 354ss., medio para el propósito final 362, su fundamento más interno no puede ser inteligido 329, cf. 334, duda acerca de si ambos principios están conexos en *uno* 316; también es requerible en el arte 176, cf. 186.
- Medida* (Mass, Massstab): fundamental estética 86s. 94, adecuada de lo absolutamente grande sólo en él 84, de los sentidos, excedida 85, proporcional a la estimación estética de magnitudes 104, no sensible en nuestra facultad racional 104, recta M. del gusto 263. Cf. 60s.
- Medio (Mittel): útil es lo que place como m. 10, cf. 280 295s.
- Melodía: 219
- Metafísica*: sistema de la M. (en oposición a crítica) VI, división X, en oposición a la física 307, sus fines últimos 465, cf. además 366.
- Metafísico, a, s*: pruebas 469, concepto de la naturaleza 468s. principio (en oposición al principio trascendental) XXIXs., sabiduría XXX.
- Método*: es modo de enseñanza 261, en oposición a *manera* 200 261. Cf. 200.
- Metodología*: del gusto 261-264, de la facultad de juzgar teleológica 364-482.
- Microscopio: 84.
- Miedo (Angst): 109.
- Mímica: 42, cf. 256.
- Minerales, Mineralógico: 249-251 382 384s.
- Misantropía (Misanthropie): aversión a los hombres 126.

Miseria: reluciente 393.

Místico: goce 109.

Moción: 123s. 224s.

*Modalidad*: del juicio de gusto 62-68, del juicio sobre lo sublime 110-113.

*Modelo* (Muster): 54 138 200s. 254 262, cf. *Genio, Ejemplo, ejemplar, imitación*.

Modo (Art): de exposición (cf. *Manera, Método*).

*Modo de pensar* (Denkungsart): 124; del pueblo 107, desprejuiciado 158, amplia 158s., consecuente 158 160; bueno moralmente 16 167, moral 417, verdaderamente patriótico 217n., limpidez de M. de p. 229.

Modulación: 205, lenguaje universal de las sensaciones 219.

*Momentos*: cuatro M. del juicio de gusto. Según la cualidad 3ss., cantidad 17ss., relación de los fines 32ss., modalidad 62ss., se los establece siguiendo la guía que entregan las funciones del juicio 3n.; comparación de lo agradable, lo bello, lo sublime y lo bueno 113s.

Monstruoso, lo: engendros monstruosos 377.

Morada: v. *Domicilio*.

*Moral*: XII, XVI, su relación con la teología 441s. 482. V. *Filosofía*.

*Moral*, -es (moralisch, -e): tratado 191, intención 482, argumento 424n. 439ss., disposición(es) 154 417, necesidades 417, índole m. de una acción 154, destinación 171 478, modo de enjuiciamiento 478n., prueba v. *Argumento y Dios*, carácter 165 modo de pensar 16 167 417 462 464, propiedades 414, sensación 416, fin final 436 462, mandamiento 342, *sentimiento* (v. allí), *ley*(es) XXV LIVn. 120 125 154 241 343 417 419ss. 427, un mundo bajo leyes m. 412 414 415 416 421 423, legislados m. 434, actitud 417 427s., fe (v. allí), fundamento 417 418 432 433 462n., basamento 154, principios 121, moralmente bueno 165, acción 154 342, ideas 214 228, 474, intereses (v. allí), inteligencia 416, filosofía 462n., m. práctico XIIIss. 433, principios 417, reino de los fines 413s., respecto 461n, sistema de Estados moralmente fundado 394, teleología 414 419ss. 433, móviles 445, convicción 447, juicio 36 170 259s., relación 415, sabiduría 445, valor 414 461n., ser m. (el hombre) 398 412 424n. (Dios) 433, Autor del mundo (v. allí), determinación final 415 418.

*Moralidad* (Moralität): disposición a la M. 125, su fuerza 125, su objeto 427 464, su principio 259, su sujeto 399, cf. además 399n. 424n. 458n.

Motor, primer: este concepto es inservible 479s.

*Movimiento* (Bewegung): presupone siempre un ser extenso 436, cf. 479ss., leyes del M. XXXVIII 319 322, facultad de M. 203.

Muerte: 190 194 428 442.

Mujer: 50 189 192.

Múltiple, lo (Mannigfaltiges): v. *Intuición*.

*Mundo* (Welt): es un todo coherente según fines 413, sistema de causas finales 413, de ahí: *bien supremo* del M. 425 429, *contemplación* del M. 410s., *universo* 96, *magnitud* 84, *alma* del M. 323, *causa* del M. que actúa según intenciones (fines) 318 329 333ss. 354 393s. 415 435, *causa inteligente* 402ss., *causa inteligente suprema* 376 401s. 413 470 472s., *causa moral* (autor del M.) 424 429 445 447 472, *ser mundano* 326 426, *racional* 429 430 448n., etc., *Ciencia* del M. 364, *intuición* del M. como mero fenómeno 92, M. de los sentidos (en oposición al M. moral) XIX LVn. 426.

*Música*: a) (Tonkunst) habla por medio de sensaciones 218, mueve al ánimo en lo más íntimo 218, es más goce que cultura 218, cf. 220, lenguaje de los afectos 219, expresa una plétora innominable de pensamientos 219, juega con sensaciones 220, va desde ellas hacia ideas indeterminadas 221, es de impresión transitoria 221. b) (Musik) es el arte del bello juego de las sensaciones (auditivas) 211, cf. 211-213, 220ss., cf. además 40 42s. 49 (fantaseo) 72s. 191, M. de acompañamiento 178.

## N

*Naturaleza* (Natur): Es el conjunto de los fenómenos IV, de todos los objetos de los sentidos XVII XXXII 267 470, de los sentidos externos 313, de las cosas XXXVIIIss., *material* 313ss. — Es materia 308, no es un ser inteligente 268, cf. 308, en cuanto fenómeno LIVn. 116 da indicios de un substrato supra-sensible LVI, que sería una naturaleza en sí 116, objeto de experiencia posible XXXII XXXV Lis., objeto de nuestro conocimiento XXXIX, de los sentidos LIII, adecuado a nuestro conocimiento XXXIX XLI, *fuera* de nosotros (*material*) y *en* nosotros (*pensante*) 109 117 120s. 397. — N. en general (en oposición a la N. determinada por leyes particulares) XXX XXXIIIss., su concepto es dado por el entendimiento 134, la N. como un todo 304, un *sistema*, según leyes de conformidad a fin 77 298ss., con arreglo a conceptos teleológicos 365, de fines 383ss. 388ss., posee una especie de causalidad 309. — Su «*designio*» 308, analogía con el *arte* (v.) 77 174 293, la N. como arte 77s. 170 179 324, bella y sublime 110 303n., cf. 152, analogía con la vida 293, su contemplación 166, formaciones libres de la N. 248 249, simplicidad 229, aprehensibilidad XL, forma IV, *bellas* formas (v.). — Su fundamento interno XLI, más interno es desconocido 316, su

curso 438, en cuanto *poderío* (v.) 102ss., su *mecanismo* (v.), tendencia mecánica 248, posibilidad xxxvii, cf. 354 orden xxxx, cf. xxxvi, xxxix, revoluciones 369, esquema para ideas 110, cf. 115, *belleza* y *sublimidad* (v.), *técnica* (v.), inmensurabilidad 104.— Subordinación al fin final moral 399, «sabiduría» 308, contingencia de su concordancia 347, *conformidad a fin* (v.) 395n. 438, etc.— La n. como un todo no está dada en cuanto organizada 334, no es explicable en dirección descendente 354.— Cf. también *Belleza n.*, *Causalidad*, *Ciencia n.*, *Concepto de la n.*, *Cultura*, *Descripción*, *Dios*, *Disposiciones*, *Doctrina*, *Entendimiento*, *Experiencia*, *Facultad*, *Fatalismo*, *Filosofía*, *Fin de la n.*, *Fin n.*, *Forma*, *Género*, *Heterogeneidad*, *Historia*, *Hombre*, *Legalidad*, *Legislación*, *Leyes de la n.*, *Libertad*, *Materia*, *Orden*, *Producto*, *Teleológico*, *Teoría*.

*Naturaleza, concepto de (la)* (Naturbegriff): (en oposición al *C. de la libertad*, v.) xiss. xxiv liii 466s. 468ss., metafísico (a priori) o físico (a posteriori) 468s., empírico 470.

Nebulosas: 96.

*Necesidad* (Notwendigkeit): estética 62s. , (sólo ejemplar, no apodíctica), lógica xxxi, objetiva 62, física xii, práctica xii 62 424 461, teórica 62, ciega 326 396, de la naturaleza v. *Causalidad*, *Fatalismo*, *Mecanismo*.

Necio (Pinsel): 183, cf. necedad 107.

Negocio (Geschäft): crítico x; del entendimiento (en oposición a juego) 205s.

*Neumatología*: presunta ciencia del alma como una cosa en sí, 443, cf. 466 475.

Noble (Edles): 122, 123.

Nomotética: (Legislación) de la libertad 420; *nomotético* 311.

*Norma*: el sentido común es una N. ideal 67 indeterminada 67; la conformidad a fin subjetiva prescrita como N. en la estimación de magnitudes 90.

Noumenon: 92 398

Novelas, escritor de novelas: 123 127 128.

Nulidad (Nichtigkeit): del único fin final ideal 428.

Números (Zahlen): su potencia llega a lo infinito 86, sus propiedades en la música 273.— *Conceptos numéricos* 85s. 90 92s. 95 101, *Series numéricas*, *magnitud numérica* 101.

O

Obediencia (Gehorsam): 416s.

- Objetivo: v. los sustantivos correspondientes (*Realidad, Conformidad* a fin, etc.).
- Obra (Werk): de arte, v. *Producto*.
- Obrar (Wirken): 173, v. *actuar*.
- Observación (Beobachtung): es una experiencia llevada a cabo metódicamente 296.
- Obstáculo (Hindernis): y fomento de la naturaleza para la causalidad por libertad LIVn. 102 114 121.
- Ocasionalismo: 375, 376.
- Océano: vista del o. 77.
- Ontológico*: conceptos 373 406 465; prueba 469, fundamento 373; idea 469; predicados XXIX 469.
- Opera: 213.
- Opinar, opinión* (Meinung): 451s. 463.
- Opinión, cosas de* (Meinungssachen): 454ss.
- Orador (Redner): 205s.
- Oratorio: 214.
- Orden* (Ordnung): de la naturaleza XXXV XXXVI XXXVII; físico 416, 420; teleológico 297 301s. 420 438 cf. 398 (de los fines).
- Organización*: de la naturaleza 294, interna 300, del hombre 302, fin interno de la naturaleza 310, cf. 367, originaria 379, sexual 381, *política* 256, 294n.
- Organizado, ser: producto natural* 289-298 (cf. *fin natural*) 319 367ss., esp. 370n., no puede ser explicado por meros principios mecánicos 337, cf. 353ss.
- Organo* (Organ): definición (*qua* instrumento) 291, productivo 292, autoorganizante 292, en contraposición con la máquina, provisto de fuerza *formativa* 292s.
- Originalidad* (Originalität): *qua* peculiaridad 201, propiedad del *Genio* (v.), del humor 228; avidez de O. 186s. V. también 182 200 263.
- Origen (Ursprung): de todos los seres 273.
- Ornamento* (Zierat): 43, aumenta la complacencia.
- Ornato (Schmuck): en cuanto perteneciente a la pintura en sentido amplio 210. V. también *Adorno*.

Ostentoso, lo (das Prangende): (preciosista) 202.

## P

Palacio: V. *Edificio*.

Pantéismo: es representación del mundo como una única substancia que todo lo abarca 373, cf. 405s.

Papeles: de tapizar 49.

Parábola: 273

Parasitario: 288

Parerga: v. *Ornamento*.

Parte, s (Teil): 288s. 290ss.; cf. 452.

Pasión (Leidenschaft): (diferente del afecto) 12n., 165.

Pasiva: razón p. 158.

Patológico: fundamento p. de lo agradable 37.

Patrón (Richmass): 56, medida rectora 407.

Paz (Frieden): desventajas de una larga P. 107.

*Peculiaridad* (Eigentümlichkeit): a) doble y lógica del juicio de gusto 135, primera 135ss., segunda 126ss.; peculiar carácter de las cosas como fines naturales 284ss. b) Originalidad (182) 201.

Pensamiento (Gedanke): vacío, es un P. sin objeto alguno 240.

Pequeñez (Kleinigkeit): de nuestra potencia para resistir 104.

Percepción (Wahrnehmung): reflexionada XLVI.

*Perfección* (Vollkommenheit): *interna* 44: es *conformidad a fin objetiva* 132 cf. también 188, cualitativa y cuantitativa 45; la belleza no es una P. confusa 45 47 52 69 236, La P. de una cosa no es un principio estético 238, pero se tiene en cuenta en lo bello artístico 188, conlleva una complacencia objetiva 279; la mera forma de una P. es una contradicción en sí misma 46, P. relativa de las figuras matemáticas 278, P. interna de la naturaleza 294, de Dios 276.

*Persuadir* (überreden), *Persuasión*: 216s. 443s., cf. *Retórica*.

Pieza teatral: 213.

*Pintura* (Malerei): 42 195 198 207 208ss. 222, se divide en p. en sentido propio

y jardinería de placer (v.) 208s., en sentido amplio 210, es la primera entre las artes plásticas 222.

Pirámides: 87.

*Placer y displacer (sentimiento de)* (Lust und Unlust, Gefühl der): es miembro intermedio entre la facultad de conocimiento y la facultad de desear v- VII, 164 es algo enigmático en el principio de la facultad de juzgar IX, XXII, está ligado a la facultad de desear XXIVs., cf. XXXIX, su conexión con la ley moral XXV, con el concepto de la conformidad a fin de la naturaleza XXXVIII-XLII, 134, 135, no puede llegar a ser pieza de conocimiento XLIII, surge de la mera reflexión XLVIs., cf. 155, 179, causado por la concordancia de las facultades de conocimiento LVII, no designa nada en el objeto 4, es el sentimiento vital 4, busca conservar al sujeto en su estado 33, cf. 37, estado de ánimo de la voluntad 36, es contemplativo en el juicio estético 36s., está ligado de modo posible con el conocimiento, de modo efectivo con lo agradable, de modo necesario con lo bello 62; P. positivo y negativo 76, el P. en lo sublime sólo es posible a través del displacer 102, ligado a una percepción (representación) 147 149. El P. en el *gusto* en oposición al P. en el sentimiento *moral* 149 154 169. Validez universal del primero 150 263. Comunicabilidad universal del P. (v.). P. del *goce*, 153 179, en oposición al de la actividad espontánea 154. En el bello arte templea el ánimo para las ideas 214. Antinomia del P. 244. Suma de los sentimientos de P. 411. Jardinería de P. (v.). V. *Displacer*.

Planetas: ¿están habitados? 455

*Plástica*: 198, se divide en a) escultura y b) arquitectura 207.

Plétora de pensamientos (Gedankenfülle): 219.

Pluralista: 130.

*Poderío, Poder (Macht)*: es una potencia que se sobrepone a grandes obstáculos 102, de la naturaleza 102ss., de la ley moral 120. Cf.78.

Poema (Gedicht): 137 140 141 196, didáctico 214.

*Poesía (Dichtung), Arte Poético (Dichtkunst)*: presenta sensiblemente ideas de la razón 194, cf. 195s., pone a la imaginación en libertad 215 217, por qué es la primera entre las artes 215, juego que entretiene 217, espíritu y cuerpo de la P. 196, cf. también 69 177 205s. 218.

Poeta: 137 172 194 197 205 206.

Poetizar: (fantasear) 73.

Portentoso, lo (das Ungeheure): V. Monstruoso 191-235.

*Posibilidad* (Möglichkeit): física XII, 396 cf. XIII XLVIII, interna 45 53 290s. 359, de la experiencia (v.), de la naturaleza 362, de las formas naturales 366, meramente pensada 340 341, cf. 453, en oposición a *realidad*, 340s. 452s., práctica XII.

Posteridad (Nachkommenschaft): 185, cf. *sucesión*.

Postulado: 456s.

Postular: (requerir) 456 474.

Potencia (Vermögen): de la imaginación 90.

*Práctico, a* (praktisch, -e): intención 93 428 432 447 454 459 467 478, consideración 342, referencia 442, datos 456, uso LIII 243 244 413 475 478 (véase uso de la razón), ley(es) Xvs. LIII 18 (puras) 62 343 468, legislación XII, fe 454ss., principios XII, ideas 112, reglas de prudencia 459, posibilidad XII, necesidad (v.), realidad XIX 429 434 436, respecto 442 443, técnico-p (en oposición a moral-p.) XII-XVI facultad racional 295 429 440, uso p. de la razón 404 434 456s., preceptos XXI, conformidad a fin (v.). Lo P. como meta de toda elaboración de nuestras facultades 8.

Precipitación (Anschiessen): 249 251.

Precursoriedad (Vorgans): 138.

Predeterminación: 354.

Prédica: 124, 191, cf. 217n.

*Preformación*: genérica e individual 376.

Prejuicio (Vorurteil): proclividad a la heteronomía de la razón 158.

*Prepotencia* (Gewalt): poderío que se sobrepone a la resistencia de lo que ya tiene poder 102, cf. 105 (poder).

*Presentación* (Darstellung) Presentar: es poner al lado del concepto la intuición correspondiente (*exhibitio*) XLIX, cf. L; es representar estéticamente 84, es hipotiposis (v. allí) 255, p. de lo infinito 92 124, de una idea 97, de ideas estéticas 193, cf. 255ss.

Presentimiento (Ahnung): de la razón 320.

*Prestabilismo*: 375, doble 376.

Prestidigitador: 175n.

Pretensión (Anspruch): de validez del juicio de gusto 18 20s. 25s. Cf. 114.

*Principio(s)*: 1. (Prinzip, -ien) a priori III XII XXX 113 etc., determinantes y re-

flexionantes 365, domésticos y foráneos 304s., cf. 306 342, dispares y contradictoriamente opuestos 322, empíricos XXIII. XXXI, *constitutivos* IV v 260 270 301 342 344s. 350 etc., metafísicos XXIXs., *regulativos* IV v, 270 294ss. 339 342 344s. 429 437s. etc P. subjetivo del gusto XLVII 143ss. 259 312, P. objetivos de la ética 259, cf. 312 y del entendimiento 313, cf. 312 subjetivo-constitutivo o práctico-determinante de la ley ética 429 437, técnico-prácticos y moral-prácticos XIII. s., trascendentales, v. allí, P. suprasensible XV 304, etc. P. de las causas finales (v. allí) 316. Se ha de aspirar al menor número posible de P. XXXV, cf. XXXI 435 444. 2. (Grundsatz) de la doctrina general de la naturaleza 296s., teleológico 296, constitutivos y regulativos 314, objetivo y subjetivo 333ss., morales 121.

Privado, a, s: condiciones p. subjetivas 17 157, sentido 130.

Problema, -s: de la facultad del gusto IXs.; geométricos 271s.

Problemático: concepto 341, juicios 322.

*Producción* (Hervorbringung), Producir: el arquetipo del gusto (v.) es una idea que cada cual debe p. en sí mismo 54; P. de objetos bellos y genio 187.

*Producto* (Produkt): (en oposición a educto) 290 376, *P. natural* 286ss. 331 345 360s. 370 etc., como indicios de una causa inteligente 444, *P. de arte, obra de arte* (en opinión a P. natural) XLVIIS. 174 286 290s. 448n.

Progresión: tendencia de P. a lo infinito de la imaginación 85.

Progreso: (*progressus*) sin término es imposible 94, de la imaginación 99.

Prolijidad, penosa (Peinlichkeit): 182

Promesa (Verheissung): de la ley moral 462.

*Propedéutica*: de toda filosofía (es la crítica) LIII, al arte bello 262, a la fundamentación del gusto 264, a la teología (es la teleología de la naturaleza) 309 366 410 482.

*Propiedades* (Eigenschaften): trascendentales del ser supremo 436.

*Proporción*: de líneas geométricas 272, de los sonidos 211, de las facultades de conocimiento 151 151n. 155 160s. 200, cf. *Juego*.

Proposiciones (Sätze): susceptibles y no susceptibles de prueba 241. Cf. *ciertas*.

*Provecho* (Zuträglichkeit): es utilidad, conformidad a fin relativa 279s. 281 282.

*Prueba* (Beweis): empírica, o bien P. de razón 443, en oposición a la P. aparente

444 y 446s., ontológica 469, cosmológica 469, de los fines de la naturaleza o físico-teleológica 470ss., moral 472ss.

*Psicología*: empírica 112, racional 443, la Ps. es la antropología del sentido interno 443, cf. además 474s.

*Psicológica(s)*: observación 66, explicación 27 129, fuerzas XXII n., reglas 144 vía XXXI.

Pulsaciones: 40.

Puntualidad (Pünktlichkeit): 180.

*Puro, a, s* (rein, -e): es decir, legislativo a priori XIV. Lo *puro* de una sensación pertenece meramente a la *forma* y significa la uniformidad de aquella 40s., aritmética *pura* XXII n., conceptos IV XXX, facultades de conocimiento XVII n., colores 40, categorías XXII n., síntesis XXII n., sonidos 40, juicios 151 n., facultad de juzgar XXV, entendimiento XXV, razón (v. allí).

## Q

Quebraderos de cabeza: 228.

Quedar (Weilen): -se en la contemplación de lo bello 37.

Querer (Wollen): es tener interés en algo 14, cf. *Voluntad*.

## R

Raciocinado: principios 106.

*Raciocinante* (vernünftelnder): concepto 330, juicios 232 n., facultad de juzgar 231, cf. 154.

Raciocinio sofístico, sofistería (Vernünftelei): 268.

Racional (rational): uso r. de nuestras facultades de conocimiento XLII.

*Racionalismo*: del principio del gusto 246s. (en oposición a *empirismo*).

*Razón* (pura) (Vernunft): facultad de los principios 339, cf. III, a saber: a) razón teórica 339 (r. en su uso teórico III etc.), IV VI XVIII 74 etc., especulativa 415, fuente de las ideas 101, facultad de las ideas 112 118 194, exige lo incondicionado 244s., 339 exige totalidad absoluta 85 92 115, unidad 344, sus máximas 314, es solamente regulativa 339, es facultad de conocimiento 410, no puede juzgar objetivamente sin conceptos del entendimiento 339, no ha de exaltarse fantasiosamente 355, juego de la R. y la imaginación: V. *Juego*, crítica de la R. (v.).— b) Como facultad pura *prác-*

*tica* 482, R. pura práctica 415 457s. 468, contiene principios constitutivos a priori para la facultad de desear III V, es legislativa a priori Vs. LIII. 417. Su propósito 463s., conceptos 154, fines 115, ejerce violencia sobre la sensibilidad 116s. 120, prescribe el fin final 426, cf. 430 432 435, R. ética suprema de la causa moral del mundo (v. también) 445, su enlace con el placer LVI. Lo práctico es el auténtico mandamiento de la R 110.— Estado de una R. pasiva (en oposición a una que se legisla a sí misma) 158n, su heteronomía 158, máxima de la R. 160, Concordancia consigo misma 239, cf. 242. — *Conceptos* de R. (v.).— Inferencias de R. 447s. — Juicio de R. 231n. — *Ley* de R. 96. Uso de la R. (v. *práctico, teórico*). Voluntad pura de R. 62.

**Real** (real): Lo R. de la sensación XLIII, de la representación empírica 4, ser supremamente r. 469; fundamento r. 352.

**Realidad** (Realität): objetiva 295 327 330s. 339 430 456, etc.; práctica (v.), teórica 430, subjetiva 430, de los fines (es decir, realismo) 253.

**Realidad** (Wirklichkeit): en oposición a posibilidad 340s. 452s., dada en la intuición 341, cf. también XXVIII. V. también *Efectividad*.

**Realismo**: a) de la conformidad a fin estética 295 327 330s. 339 430 456 etc., b) de los fines naturales 322 327, de la conformidad a fin de la naturaleza 324 327, de las causas finales 406.

**Receptividad** (Rezeptivität): de la sensación 9, de las formas naturales 355.

**Reflexión**: de la facultad de juzgar (v. también) XXXVs. 345, de la facultad de juzgar estética XLVss., sobre la forma 118 133.

**Reflexionante**: v. facultad de juzgar, juicio.

**Regla** (Regel): R. técnico-prácticas de la habilidad o preceptos XIII. 459, necesaria (es decir, ley) XXXII, el requerimiento de ésta le es propio al entendimiento 276, generales y universales 20, prácticas LVI, estéticas (en oposición al concepto) LII, cf. 180s., R. de la belleza como idea normal 59.

**Regocijante** (erfreulich): 8

**Regressus**: de la aprehensión 99.

**Regularidad** (Regelmässigkeit): de un rostro 59n., matemática 72, de las figuras geométricas 70, en oposición a la belleza 70-72.

**Regulativo**: v. *Principios*.

**Reino** (Reich): de los fines 413; animal 299 382 vegetal (280) 287 299 382.

**Relación**: v. *Momentos*.

Religión: es el conocimiento de nuestros deberes como mandamientos divinos 447, es la moral en referencia a Dios como legislador 441, es uso práctico (moral) de la razón en propósito subjetivo 478. R. verdadera y falsa (en oposición a la superstición) 108s. 123 465, no pertenece al conocimiento de la naturaleza, sino al uso práctico 478, cf. 467 470, por qué los gobiernos la proveen de imágenes y aparato pueril 125, R. y eticidad 139, lo esencial suyo consiste en la convicción 477.

Religioso: v. *Sentimiento*.

Reloj: 292s.

Remedo simiesco (Nachäffung): 20

*Representación* (Vorstellung): a priori xxxix, estructura de la R. xLs.; bella R. de una cosa 188 (no es una cosa bella), cf. 190, toda R. está ligada a goce y dolor 129; R. laterales (Nebenv.) como atributos estéticos 195.

Reproducción (Fortpflanzung): 377s. 381

*Respeto* (Achtung): es el sentimiento de la inadecuación con respecto a la idea 96, cf. 15 36 76 83 120 123 228 303 428.

*Retórica* (Beredsamkeit): 177, 195s. 205s. 213 216s. 217n. (*Rhetorik*).

Revolución (francesa): 294n.

Rígido-regular, lo (das Steif-Regelmässige): conlleva algo de contrario a gusto 72.

Ríos: 280.

*Risa* (das Lachen): definición 225, cf. 224-230, v. también 178.

Robinsonada: 127.

Rocas: 104.

Rousseauniano: 6.

Ruiseñor: 73.

## S

*Saber* (Wissen): opuesto a poder 175, S. y fe 458 463.

Sabiduría (Weisheit): metafísica xxxi, (divina) 408.

Sacrilegio: 107.

Salario: 175.

Salud (Gesundheit): 12, sentimiento de S. 223 225.

Salvaje: 106.

Satisfacción (Zufriedenheit): estado de 117.

Secciones cónicas: 272s.

*Sensación* (Empfindung): doble significación de la palabra: a) determinación puramente *subjetiva* 8s., o sea, *sentimiento* (v.); b) percepción *objetiva* de los sentidos 9, cf. también XLII. 4, que concierne a lo material (real) de dicha percepción XLIII XLIVs. 39 153 157 205, ello es la materia del juicio estético 43, cf. 214, su pureza y simplicidad 40s., su juego 211-213, cf. 205 220ss., cambio 223s., su valor según su *comunicabilidad* (v.) universal 164, —agradable 212, animal 228, moral 416.

*Sensibilidad* (Sinnlichkeit): a) en sentido *teórico* 93 (límites, v.) 98 99 100 115 341 343, b) en sentido *ético* 114 116 120 121 125 411.

Sensibilización (Versinnlichung): v. *Hipotiposis*.

*Sensible*, lo (das Sinnliche): (en oposición a lo suprasensible) dominio del concepto de la naturaleza XIX.

Sensiblería (Empfindelei): 122.

Sensorial, propensión (Sinnenhang): 395.

Sentar (behagen): bien a los sentidos 2.

Sentencias: de la sabiduría metafísica XXXs.

*Sentido*, -s (Sinn, -e): *interno* 58 100, sus fenómenos no son explicables materialísticamente 442; S. común (v.); S. común a todos 157, cf. 160; de la verdad 156, etc.; buen S. (v. S. común) *sensación*, sentimiento de los S. 153s., cf. 119 129 134 etc., goce de los S. 164, cf. *Goce* V. además *Apariencia*, *Intuición*, *Mundo*, *Verdad*.

*Sentido común* (Gemeinsinn): *sensus communis*, 156ss., aestheticus y logicus 160n. S. c. *estético*: determina mediante sentimiento de manera universalmente válida lo que place 64, cf. 64-68, ha de distinguirse el entendimiento común 64, cf. 156-161 (equivale al gusto), es una norma ideal 67, presuposición del juicio de gusto (v.) 64s. 66ss.

Sentimental

*Sentimiento* (Gefühl): de placer y displacer v. *Placer*. En oposición a la *sensación* (v. también allí), es meramente *subjetivo* 9. —S. *moral* (ético) LVII. 112s. (S. para las ideas prácticas) 114 115 116 154, es específicamente diferente de aquel que se refiere a lo bello y, sin embargo, está emparen-

tado con él 165ss., cf. 263 264 342 478n., S. de *respeto* (v. allí), religioso 478n., para lo *sublime* (v. allí), para la bella naturaleza 173 (cf. lo *bello*), del gusto (v. también allí) 228, del sentido interno 47, de la vida 129, fino o refinado 113, S. interno de un estado conforme a fin, S. de *simpatía* (humanidad) 262.

Sentir (Gesinnung): 108 etc.

Seña (Wink): de la naturaleza 302, v. *Huella*.

Ser (Sein): (en oposición a *Deber*) 343.

Ser (Wessen): supremo v. *Dios*, organizado v. *Organo*, racional 414 etc. v. *Hom-bre*.

Ser *originario* (Urwesen): (v. *Dios*) de Spinoza 323, sus accidentes 325 326, su idea no ha de ser justificada dogmáticamente, sino subjetivamente 336s. 401, cf. 413s. 444s. 447 469 465s.

Serie: v. *Números*.

Signos (Zeichen): 57.

*Simbólico*: en oposición a *esquemático* 255, según una simple analogía 256s., hipotiposis (v. allí también) 257, nuestro conocimiento de Dios es s. 257.

*Símbolo*: presentación indirecta de un concepto 256, meramente para la reflexión 257, cf. *Analogía*, *Belleza*, *Eticidad*.

Simetría: 70 71.

Simpatía: 127.

*Simplicidad* (Einfalt): es conformidad a fin sin arte 175, estilo de la eticidad 126, cf. 263, de la naturaleza 229. V. también *Candidez*.

Simultáneo, ser (Zugleichsein).

*Singular* (einzeln): cantidad del juicio de gusto 24s., cf. 134, coincide en esto con el juicio sobre lo sublime 74; cf. 347.

Sinsentido (Unsinn): original 182.

*Sintética*, o, s: división LVIII., unidad (v. allí), predicados 332 448, reglas 275.

*Sistema*: de la experiencia XXVII, S: futuro de la filosofía pura VI, de la conformidad a fin de la naturaleza 321ss. 371 388ss., cf. *Naturaleza*; de las causas finales 384, teleológico 408, de Todos los Estados (futuro) 393.

Sistemática: unidad v. *Unidad*.

*Sociabilidad* (Geselligkeit): inclinación natural de los hombres a la S. 21 30 162 178 262.

*Sociedad* (Gesellschaft): civil 163 393, apartamento de la S. 126s.

Solución: v. *Problemas*.

Sonido(s) (Ton, Töne): 39ss. 205 211s., su proporción matemática 212s., Cf. *Juego* (musical), *Música*.

Spinozismo: 373 406.

Subjetivo: V. en los respectivos substantivos.

*Sublime*, lo (das Erhabene): definición nominal 80, es lo grande que está sin más sobre toda comparación 81, otras definiciones 84 85 105 105 (dos veces). *Analítica* de lo S. 74 131, es parte de lo estético VIII XLVIII, un mero apéndice 78. Concordancia con lo bello 74, diferencia respecto de éste 75 79 etc., en sentido propio no se halla en el objeto 76 104, sino *en nosotros*, 76 78 en nuestro enjuiciamiento 95s., modo de pensar 78 132, temple de ánimo 94s. 109, en el uso de nuestra imaginación 78, en nuestras ideas 84, cf. 77, en nuestro temple espiritual 85. —División en lo S. —*matemático* y lo S. *dinámico* 79s., ejemplos del primero 95s., cf. en general 80-102, sobre lo S. — *dinámico* 102-113; lo S. de la naturaleza y del arte 76. La complacencia en lo S. es universalmente válida con arreglo a la cantidad 82 según la cualidad es sin interés 79 96ss., negativo 117, es subjetivamente conforme a fin según la relación 79 81ss. 90 100s., necesario según la modalidad 79 110-113, también puede hallarse en un objeto carente de forma 75, cf. 76 78 79 83 132 133, piensa su ilimitación 75, presenta un concepto de razón (idea) 75 77, al cual la presentación sensible es siempre inadecuada 76s. 88, sacude el ánimo 75, cf. 80 98, en él se mezclan placer y displacer 97 100 102, está ligado a emoción 43 75 86s., no es susceptible de ser unido a atractivos 75, provoca admiración o respeto 76, place por su resistencia al interés de los sentidos 115, cf. 110. —Lo S. de la naturaleza 93 104s. 117 132, de un producto del arte 89, del sentir (respeto hacia nuestra propia destinación) 97 105 108, lo S. de Dios 107, de la religión 108, de la guerra 107, del cielo estrellado 118, del océano 118s., de la figura humana 119, de los afectos y de la falta de afecto 121s., del modo del ánimo 123, el sentimiento de lo S. es parecido al sentimiento moral 116, presupone receptividad para las ideas 110, o cultura 111, conlleva a la idea de lo infinito 93, prepara para la reverencia 115, despierta más respeto que amor 120, es un placer de contemplación racionante 154, sublimidad de una acción por deber 114. La exposición de lo S. es al mismo tiempo su deducción 133. La expresión más s. de un pensamiento 197n.

Sublimidad: v. *Sublime*.

Subordinación (Unterordnung): XXXV.

Subrepción: (trastocamiento) de los conceptos 97.

Subsistencia: 325.

*Substancia*: como portador de los accidentes 257, sus efectos 326, una única S. simple (372) 405s., es un concepto ontológico 373, muchas S. 372 405s. 421n.

*Substrato*: *suprasensible*, de la naturaleza LVn., 94 244 245 353 362 374 387 421n., de los fenómenos 237 241 352, de todas las facultades 242, de la humanidad 237, inteligible 93 243 317 367; nos está vedado todo conocimiento de él 353s., en Spinoza 325.

*Subsuncción*, *subsumir*: (de la facultad de juzgar determinante, v. allí también) de lo particular bajo lo universal XXVI, cf. XXXII, de la imaginación bajo el entendimiento 146.

Sucesión (Nachfolge), Sucesor: 138s. 200s.

Sucesión: de las determinaciones de una cosa XXXII. S. temporal es condición del sentido interno 99s..

Suelo (Boden): XVI XVII. Cf. *Territorio*.

Sueño(s): (Schlaf) 228 302s. (Träume) 302s.

Superchería: artificiosa 217.

Superioridad (Überlegenheit): nuestra sobre la naturaleza 104s.

*Superstición* (Aberglaube, Superstition): 109, su definición 158; cf. (schwärmerisch) 440.

*Suprasensible*, lo (das Übersinnliche): tres ideas de éste 245, cf. 467: a) de lo S. en general como substrato (v. allí también) de la *naturaleza* VIII. XVIII. LIVn., principio de su posibilidad 317; b) como *principio de la conformidad a fin subjetiva* de la naturaleza, cf. 115s. 123 238; c) como principio de los fines de la *libertad* XIX LIII 439s. Fundamento suyo 126 259, cf. 467 principio de la moral XV, unidad de a) y c) XX. Solamente conocemos su fenómeno LIII 374, el entendimiento lo deja indeterminado (cf. VIII. 358), es determinable por la facultad de juzgar (cf. 235s.), es determinado por la razón LVI, es el punto de unificación de todas nuestras facultades 239 el principio común de la derivación mecánica y teleológica 358,, cf. 357 es un concepto de razón trascendental 235 236.

*Suprasensible*: (es decir, no conocible empíricamente 33) intuición 93, índole s. del sujeto 36, destinación (nuestra) 98 115 154, fundamento de determinación 297, uso de lo sensible 114, principio XV 273 304 387, substrato (v. allí), ser originario 448 451, facultad (en nosotros) 85 92 120 126.

Supremo: v. *Dios, Ser.*

## T

Talento: 181.

Tamaño (Grösse): normal, medio 57s.

*Técnica*: de la naturaleza XLIX 56 77 356, parece provenir de las fuerzas de la materia bruta 369; la T. es teleología 324s. 329 343 354, intencional e inintencional 321.

Tecnicismo: 359s.

*Técnica*, o: t. - práctico v. *práctico*, la naturaleza 270, el uso de la razón 309, es decir, teleológico 318.

*Teísmo*: 323 328.

*Teleología*: (en oposición a *mecanismo*, v. allí también), modo de enjuiciamiento de los objetos de la naturaleza según el principio del *fin* 295, cf. 295ss., principio interno de la ciencia de la naturaleza 304ss., cf. 328, no es parte de ésta 309, cf. 365s., es principio regulativo, no constitutivo 270, no es doctrina 366, propedéutica para la teología 309, cf. 335 366 482, es otro orden de las cosas 297, cf. ya 152s. 171, T. física 402 413 418s. 430 460, moral 419s., física y moral 445 465 476.

*Teleológica*, o, s: (es decir, intencional 359) conceptos 365, *enjuiciamiento* (v. allí también) 269 307 361 402 406 415 442, prueba t. para la existencia de Dios 443ss., modo de explicación 352 356 362, fundamentos explicativos 307, principio de generación 375, pregunta XXII n. 372, leyes 352, fundamentos 269 336 374, principios 269 359, conocimiento t. de la naturaleza 299, orden de las cosas 302, *principio* t. 251 353s. 360ss. 400, unificación de éste con el principio mecánico (v. *mecanismo*) 354ss. 374ss., inferir 400, sistema 388ss., tecnicismo 359, juicios, facultad de juzgar (v. allí), vinculación 353, consideración del mundo 300 402.

Telescopio: 84

Tema: musical 219

*Temor* (Furcht): 102 104 128 263 478, T. ante Dios (en oposición al temor reverente) 107 109. Lo temible (das Furchtbare) de la naturaleza 103s.

*Temple* (Stimmung): *proporcionado de las facultades de conocimiento* 31 65s., cf. 151 151 n. 182 242 de la sensación 211, en la música está fundamentado matemáticamente 219s., cf. *Animo Juego*.

*Teología*: es conocimiento de Dios 482 no es teosofía 400 443 475, T. natural 444, no contiene artículos de fe 458n., no es susceptible de prueba empíricamente 466, su relación con la teleología 335 364s. 402ss. 473ss., con la moral 441s., sin ésta es demonología 414, cf. 433, sólo es necesaria a la religión 478. T. *moral*, su definición 400, cf. 426ss. y *Eticoteología*.

Teológica: derivación 305

Teoría: (en oposición a técnica) 175.

*Teórica, o, s*: (en oposición a *práctico*) propósito 434s. 454, conocimiento t. IV XIs., es conocimiento de la naturaleza XVII, cf. LVI, XVIIIs. etc., uso (uso de la razón) III LIII 244 403ss. 413 457, consideración t. de la naturaleza 342, ciencia de la naturaleza 366, principios 406, parte t. de la filosofía IX LII, facultad de juzgar reflexionante (v. allí), facultad t. 175, razón 339, ciencia 406.

*Teosofía*: (en oposición a teología) 440 443 474s.

Territorio: XVI, v. *Suelo*.

Terror (Schrecken): 103 117.

Testimonio (Zeugnis): y creencia (v.) 458 464.

Teurgia: 440.

Tiempo (Zeit): condición formal a priori de la intuición XXXII, cf. 99.

Tierno (zärtlich), Ternura: 122 229 260.

Tierra (Erde): su historia 384ss., teoría 385n.

*Todo*, el (das Ganze): y sus partes (en un producto natural) 290ss. 349s. 352, organizante 381. Idea de un T. absoluto 97 101, de la naturaleza 334, de la materia 351, equivale a mundo 361, en cuanto fin 351, como sistema 352 384, T. cosmopolita 393.

Tono: 219.

*Totalidad*: requiere la comprensión en *una* intuición 92, cf. 119.

Tragedia: 124 213.

Tranquilo (ruhig): 98.

*Trascendental, -es*: a propósito IX, estética t. de la facultad de juzgar 118, conceptos XXXII, determinación t. (del fin) 32, deducción XXXI, definición XXIIIn., principio t. de conocimiento XXXIV, examen 130, exposición 128, libertad 241, leyes del entendimiento XXVI, principio LI, ideas 245, crítica del gusto 144 232, conceptos (generales) de la naturaleza XXVI, filósofo-

fo (en oposición al lógico) 21, *Filosofía trascendental* 113, su problema general 149, cf. 239 339, predicados XXX, *principios*, definición t. de éstos (en oposición a la definición metafísica) XXIX, cf. XXVII, principios t. de la *facultad de juzgar* XXIX-XXXVIII LI 265; de los fines 361; *facultad de juzgar* t. XXVI XXXII, 234 311, concepto de razón 235, perfección 326, conformidad a fin (v. allí también) XXXVI.

*Trascendente, -es* (transzendent, -e; überschwenglich, -e): 106, conceptos 240, principio 359, concepto de una cosa como fin natural 331 (para la facultad de juzgar determinante); lo t. 98.

Trazado (Abriss): 42, v. *Diseño*.

Triángulo: 454.

Tribulación (Betrübnis): 128.

Tricotomía: justificación de ésta LVIIIn.

Tristeza (Traurigkeit): especies 1276s., 223.

## U

Unanimidad (Einhelligkeit): del modo de sentir 68, en los juicios del gusto de los sentidos 22.

*Unidad* (Einheit): la u. de la experiencia en sí es enteramente contingente XXXIII, de la imaginación y del entendimiento XLV, de los fenómenos 387, u. (sintética) de lo múltiple (de la intuición), XXVI XXVIII 40 47, cf. LVIIIn. 291 347 372, de la naturaleza XXXIII, bajo pocos principios XXXI, según leyes empíricas 313s., 352, del fundamento de las formas naturales 325 327, cf. 352 373, de los principios como máxima de la razón XXVII XXXVII XXXIX 405 435, del principio matemático de generación 285, del espacio 352, de la substancia 405. -U. ontológica de un sujeto 325s., subjetiva del juicio de gusto 31, sistemática XXXIV, de las facultades de conocimiento LVIIIs., de la forma y enlace de todo lo múltiple 291, de la facultad teórica y práctica en lo inteligible 259, de los fines 325s. 328 355 373 407.

*Universal*, lo (das Allgemeine): es la regla, el principio, la ley XXVI, lo u. y lo particular XXVs. 346ss.

*Universalidad* (Allgemeinheit): encontrar una u. de los principios para la naturaleza es una necesidad indispensable del entendimiento XXXVIII; u. subjetiva del gusto a propósito de lo bello 23-26, cf. 134s., comparativa del gusto de los sentidos 20. Cf. también *Validez* universal.

Urbanidad: de las artes plásticas 221.

Uso de la razón (Gebrauch): V. *Práctico, Teórico*.

Util, lo (das Nützliche): es lo bueno para algo 10.

Utilidad: es conformidad a fin externa 44 45.

## V

Vaga: belleza (*pulchritudo vaga*) 48 55.

*Validez: universal* (Allgemeingültigkeit) subjetiva del juicio de gusto (v.), objetiva de la lógica 23s., cf. 134s.; *común* (Gemeingültigkeit) término con el cual se denomina la cantidad universal subjetiva de un juicio estético 23.

*Valor* (Wert): de la *vida*, 383s. 394ss. 395n., de la existencia humana no consiste en el gozar 13 471; absoluto de la existencia de una *persona* 13, cf. 410-412. 414 422s. 461n., interno y externo 471; moral de las acciones 414 461n.

Vanidad (Eitelkeit): 6 167.

Varón: 57.

*Verdad* (Wahrheit): de los sentidos 207 208, en la presentación del objeto 261.

*Verosimilitud* (Wahrscheinlichkeit) Verosímil: Definición 452, cf. 451, queda excluida en los juicios de razón 338, opinión v. 447.

Vía Láctea: 96.

Viajes: por los Alpes 127.

Vianda: 12 141s.

*Vida* (Leben): de la materia 323 379; su *valor* (v.); v. futura, v. *inmortalidad*. *Sentimiento vital* 41 129, *fuerzas vitales* (equilibrio) 129, (fomento e impedimento), cf.75.

Vigoroso: v. *Afectos*.

Vino: 19.

*Violencia* (Gewalt): de la naturaleza 104 111, que la razón ejerce sobre la imaginación 111, sobre la sensibilidad 120.

*Virtud* (Tugend): 197, *doctrina de la v.* 241.

Visión (Anblick): 73.

Viso, tener (aussehen): 181.

*Vivificación* (Belebung): de imaginación y entendimientos con vistas a una actividad indeterminada y concorde 31, cf. 191 198 220 224 etc.

*Voluntad* (Wille): xxiiis. facultad de desear determinada por la razón (conceptos 33, principios 8) 14, es la facultad de los fines 133, facultad de actuar según fines 285, causalidad (v. allí también) según fines 33, es un facultad natural xiiis., su disciplina (v. allí). *Buena voluntad* 412. V. racional 231n.

Voluptuosidad (Wollust): 168, cf. 124.

*Voz* (Stimme): universal (voto) 25s.; de la razón 91.

Vulgar, lo: 157

## INDICE ONOMASTICO

Anaxágoras: 274.

Antiguos: 138 404s.

Batteux: 141.

Blumenbach: 378.

Burke: 128s.

Camper: 175 386.

Cartesio: 449n.

Cicerón: 217n.

Colón: 175n.

Demócrito: 322.

Epicuro: 129 223 228 322 324.

Euler: 40.

Federico II: 196.

Homero: 184.

Hume: 143 203n. 372.

Lessing: 141.

Lineo: 383.

Locke: 257.

Mahometismo: 125.

Marsden: 72.

Mirón: 59.

Newton: 183s. 338.

Ocasionalistas: 375s.

Platón: 273s.

Policleto: 59.

Reimarus: 471.

Rousseauniano: 6.

Sachem: 6.

Saussure: 111 127.

Savary: 87.

Segner: 198n.

Spinoza: 323 325 327 427, *Spinozismo*: 373 406.

Voltaire: 228.

Wieland: 184.

## INDICE DE OBRAS CITADAS

Cartas de Egipto (Savary). 87.

Crítica de la razón práctica: XXIIIn. 36 239.

Crítica de la razón pura: XVIII. 36 147 239 346.

Historia de los ingleses (Hume): 203.

Investigaciones sobre el origen de lo bello y lo sublime (Burke): 128.

Libro de la Ley (de los judíos): 124.

Principios de Filosofía de la Naturaleza (Newton): 183.



## INDICE

<i>INTRODUCCION DEL TRADUCTOR</i> .....	7
<i>Sobre la traducción</i> .....	14
Notas a la introducción .....	18

### PRIMERA VERSIÓN DE LA INTRODUCCIÓN

(«La Filosofía como un sistema»)

Observaciones .....	21
Introducción .....	23
I. De la filosofía como un sistema .....	23
II. Del sistema de las facultades superiores de conocimiento, que está en el fundamento de la filosofía .....	28
III. Del sistema de todas las facultades del ánimo humano .....	31
IV. De la experiencia como un sistema para la facultad de juzgar .....	33
V. De la facultad de juzgar reflexionante .....	35
VI. De la conformidad a fin de las formas naturales como otros tantos sistemas particulares .....	39
VII. De la técnica de la facultad de juzgar como fundamento de la idea de una técnica de la naturaleza .....	41
VIII. De la estética de la facultad de enjuiciamiento .....	43
IX. Del enjuiciamiento teleológico .....	52
X. De la búsqueda de un principio de la facultad de juzgar técnica .....	57
XI. Introducción enciclopédica de la crítica de la facultad de juzgar en el sistema de la crítica de la razón pura .....	61
XII. División de la crítica de la facultad de juzgar .....	67
Notas a la primera versión de la Introducción .....	71
Notas a las Notas de Kant de la primera versión de la Introducción .....	73

### CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR

Observaciones .....	77
Prefacio a la primera edición, 1790 .....	79
Introducción .....	83
I. De la división de la filosofía .....	83

II.	Del dominio de la filosofía en general .....	85
III.	De la crítica de la facultad de juzgar como un medio de enlace de las dos partes de la filosofía en un todo .....	88
IV.	De la facultad de juzgar como una facultad legislativa a priori .....	90
V.	El principio de la conformidad a fin formal de la naturaleza es un principio trascendental de la facultad de juzgar .....	92
VI.	Del enlace del sentimiento de placer con el concepto de la conformidad a fin de la naturaleza .....	97
VII.	De la representación estética de la conformidad a fin de la naturaleza .....	99
VIII.	De la representación lógica de la conformidad a fin de la naturaleza .....	102
IX.	De la vinculación de las legislaciones del entendimiento y de la razón por medio de la facultad de juzgar .....	105
	Notas al Prefacio .....	109
	Notas a la Introducción .....	110
	Notas a las Notas de Kant de la Introducción .....	116
	<i>División de toda la obra</i> .....	117

**PRIMERA PARTE. CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR ESTÉTICA**

Primera Sección. Analítica de la facultad de juzgar estética .....	121
Libro primero. Analítica de lo bello .....	121
Primer momento del juicio de gusto según la cualidad .....	121
§ 1. El juicio de gusto es estético .....	121
§ 2. La complacencia que determina al juicio de gusto es sin interés alguno .....	122
§ 3. La complacencia en lo agradable está ligada a interés .....	123
§ 4. La complacencia en lo bueno está ligada a interés .....	124
§ 5. Comparación de las tres clases específicamente diversas de la complacencia .....	126
Segundo momento del juicio de gusto, a saber, según su cantidad .....	128
§ 6. Lo bello es aquello que, sin conceptos, es representado como objeto de una complacencia universal .....	128
§ 7. Comparación de lo bello con lo agradable y lo bueno según la característica precedente .....	129
§ 8. La universalidad de la complacencia es representada en un juicio de gusto sólo como subjetiva .....	130

§ 9. Investigación de la pregunta de si en el juicio de gusto el sentimiento de placer antecede al enjuiciamiento del objeto o éste a aquél .....	133
Tercer momento de los juicios de gusto, según la relación de los fines que en ellos se toma en consideración .....	
§ 10. De la conformidad a fin en general .....	136
§ 11. El juicio de gusto no tiene por fundamento más que la forma de la conformidad a fin de un objeto (o del modo de representación del mismo) .....	137
§ 12. El juicio de gusto reposa en fundamentos a priori .....	138
§ 13. El juicio puro de gusto es independiente de atractivo emoción .....	139
§ 14. Esclarecimiento mediante ejemplos .....	139
§ 15. El juicio de gusto es completamente independiente del concepto de perfección .....	142
§ 16. El juicio de gusto, por el que un objeto es declarado bello bajo la condición de un concepto determinado, no es puro .....	144
§ 17. Del ideal de la belleza .....	147
Cuarto momento del juicio de gusto, según la modalidad de la complacencia en el objeto .....	
§ 18. Qué es la modalidad de un juicio de gusto .....	151
§ 19. La necesidad subjetiva que atribuimos al juicio de gusto es condicionada .....	152
§ 20. La condición de la necesidad a que aspira un juicio de gusto es la idea de un sentido común .....	152
§ 21. De si se puede suponer con fundamento un sentido común .....	153
§ 22. La necesidad del asentimiento universal que es concebido en un juicio de gusto es una necesidad subjetiva, que es representada como objetiva bajo la suposición de un sentido común .....	154
Observación general sobre la Primera Sección de la Analítica .....	155
Libro Segundo. Analítica de lo sublime .....	158
§ 23. Paso de la facultad de enjuiciamiento de lo bello a la de lo sublime .....	158
§ 24. De la división de una investigación del sentimiento de lo sublime .....	161
A. De lo sublime matemático .....	162
§ 25. Definición nominal de lo sublime .....	162

§ 26. De la estimación de magnitudes de las cosas naturales que es requerible para la idea de lo sublime .....	164
§ 27. De la cualidad de la complacencia en el enjuiciamiento de lo sublime .....	170
B. De lo sublime dinámico de la naturaleza .....	173
§ 28. De la naturaleza como poder .....	173
§ 29. De la modalidad del juicio sobre lo sublime de la naturaleza ....	177
Comentario general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes .....	179
Deducción de los juicios estéticos puros .....	191
§ 30. La deducción de los juicios estéticos sobre los objetos de la naturaleza no ha de estar dirigida a lo que en ella denominamos sublime, sino sólo a lo bello .....	191
§ 31. Del método de la deducción de los juicios de gusto .....	192
§ 32. Primera peculiaridad del juicio de gusto .....	193
§ 33. Segunda peculiaridad del juicio de gusto .....	195
§ 34. No es posible un principio objetivo del gusto .....	197
§ 35. El principio del gusto es el principio de la facultad en general .....	198
§ 36. Del problema de una deducción de los juicios de gusto .....	199
§ 37. ¿Qué es lo que propiamente se afirma a priori de un objeto en un juicio de gusto? .....	200
§ 38. Deducción de los juicios de gusto .....	200
§ 39. De la comunicabilidad de una sensación .....	202
§ 40. Del gusto como una especie de <i>sensus communis</i> .....	204
§ 41. Del interés empírico en lo bello .....	207
§ 42. Del interés intelectual en lo bello .....	208
§ 43. Del arte en general .....	213
§ 44. Del arte bello .....	214
§ 45. Un arte es arte bello en cuanto que a la vez parece ser naturaleza .....	215
§ 46. El arte bello es arte del genio .....	216
§ 47. Esclarecimiento y confirmación de la anterior definición del genio .....	217
§ 48. De la relación del genio con el gusto .....	220
§ 49. De las facultades del ánimo que constituyen al genio .....	222
§ 50. Del enlace del gusto con el genio en productos del arte bello ....	227
§ 51. De la división de las bellas artes .....	228
§ 52. De la unión de las bellas artes en uno y el mismo producto .....	233

§ 53. Comparación del valor estético de las bellas artes entre sí .....	234
[§ 54.] .....	238
Segunda sección. Dialéctica de la facultad de juzgar estética .....	244
§55. ....	244
§56. Representación de la antinomia del gusto .....	245
§57. Solución de la antinomia del gusto .....	246
§58. Del idealismo de la conformidad a fin de la naturaleza así como del arte, en cuanto único principio de la facultad de juzgar estética .....	253
§59. De la belleza como símbolo de la eticidad .....	257
§60. Apéndice. De la metodología del gusto .....	260
Notas a la Analítica de lo bello .....	263
Notas a la Analítica de lo sublime .....	271
Notas a la Deducción de los juicios estéticos puros .....	278
Notas a la Dialéctica de la facultad de juzgar estética .....	285
Notas a las Notas de Kant de la Crítica de la facultad de juzgar estética .....	287

#### SEGUNDA PARTE. CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLÓGICA

§ 61. De la conformidad a fin objetiva de la naturaleza .....	291
Primera Sección. Analítica de la facultad de juzgar teleológica .....	294
§ 62. De la conformidad a fin objetiva, que es meramente formal, a diferencia de la material .....	294
§ 63. De la conformidad a fin relativa de la naturaleza a diferencia de la interna .....	298
§ 64. El peculiar carácter de las cosas como fines naturales .....	301
§ 65. Las cosas, en cuanto fines naturales, son seres organizados .....	303
§ 66. Del principio del enjuiciamiento de la interna conformidad a fin en seres organizados .....	307
§ 67. Del principio del enjuiciamiento teleológico sobre la naturaleza en general como sistema de fines .....	308
§ 68. Del principio de la teleología como principio interno de la ciencia .....	311
Segunda Sección Dialéctica de la facultad de juzgar teleológica .....	315
§ 69. ¿Qué es una antinomia de la facultad de juzgar? .....	315
§ 70. Representación de esta antinomia .....	316
§ 71. Preparación para la resolución de la antinomia susodicha .....	318
§ 72. De los diversos sistemas sobre la conformidad a fin de la naturaleza .....	319

§ 73. Ninguno de los sistemas precedentes cumple lo que pretende ...	322
§ 74. La causa de la imposibilidad de tratar dogmáticamente el concepto de una técnica de la naturaleza es la inexplicabilidad de un fin natural .....	325
§ 75. El concepto de una conformidad a fin objetiva de la naturaleza es un principio crítico de la razón para la facultad de juzgar reflexionante .....	327
§ 76. Observación .....	330
§ 77. De la peculiaridad del entendimiento humano, por la cual se nos hace posible el concepto de un fin natural .....	333
§ 78. De la unificación del principio del mecanismo universal de la materia con el teleológico en la técnica de la naturaleza .....	339
<b>Apéndice. Metodología de la facultad de juzgar teleológica .....</b>	<b>344</b>
§ 79. De si la teleología debe ser tratada como perteneciente a la doctrina de la naturaleza .....	344
§ 80. De la necesaria subordinación del principio del mecanismo bajo el principio teleológico en la explicación de una cosa como fin natural .....	345
§ 81. De la asociación del mecanismo con el principio teleológico en la explicación de un fin natural como producto de la naturaleza .....	349
§ 82. Del sistema teleológico en las relaciones externas de los seres organizados .....	352
§ 83. Del fin último de la naturaleza como sistema teleológico .....	356
§ 84. Del final de la existencia de un mundo, es decir, de la creación misma .....	361
§ 85. De la fisicoteología .....	362
§ 86. De la eticoteología .....	368
§ 87. De la prueba moral de la existencia de Dios .....	373
§ 88. Limitación de la validez de la prueba moral .....	378
§ 89. De la utilidad del argumento moral .....	384
§ 90. Del modo del asentimiento en una prueba teleológica de la existencia de Dios .....	386
§ 91. Del modo del asentimiento [que resulta] de una creencia práctica .....	391
<b>Observación general a la teleología .....</b>	<b>398</b>
<b>Notas a la Crítica de la facultad de juzgar teleológica .....</b>	<b>409</b>
<b>Notas a la Analítica de la facultad de juzgar teleológica .....</b>	<b>410</b>
<b>Notas a la Dialéctica de la facultad de juzgar teleológica .....</b>	<b>415</b>
<b>Notas al apéndice. Metodología de la facultad de juzgar teleológica .....</b>	<b>420</b>

Notas a las Notas de Kant de la Crítica de la facultad de juzgar teleológica .....	428
Índice analítico .....	429
Índice onomástico .....	485
Índice de obras citadas .....	487