

ANEXO: TEXTOS DEL CURSO

RETÓRICA.

1.1 LA REHABILITACIÓN CRÍTICA DE LA RETÓRICA. (9 DE MARZO)

A) *LAS IMÁGENES RETÓRICAS ANCLADAS EN LA FINITUD DEL HOMBRE.*

Fundamentación de la Metafísica de las costumbres (GMS), sección III, «Del interés anejo a las ideas de moralidad», Ak.-Ausg. IV 449-453.

Theorie und Praxis, Ak.-Ausg., VIII 277.

Rezension zu Peter Moscati, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, Werkausgabe Bd. XII, W 768-769.

KprV, Conclusión, W 300.

KU, § 5 “Comparación de las tres clases específicamente distintas de la complacencia”, W 122-124 (GM, 139-141).

Logik-Jäsche, Introducción VI, ed. W., Bd. VI, A 55-57 y A 68-69 (trad. de M.J. Vázquez Lobeiras, Akal, pp. 103-111): *conocimiento e interés.*

Theorie und Praxis, VIII 277:

«Sólo en una teoría basada en el *concepto de deber* se desvanece enteramente el recelo causado por la vacía idealidad de ese concepto. Pues no sería un deber perseguir cierto efecto de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia (piénsese como ya consumado o en constante acercamiento a su consumación). Y en el presente tratado sólo nos ocupamos de esta clase de teoría, porque a propósito de ella, y para escándalo de la filosofía, se pretexta con no poca frecuencia que lo que tal vez sea correcto en dicha teoría no es válido para la práctica, pretendiendo, sin duda, con tono altivo y desdenoso, lleno de arrogancia, reformar por medio de la experiencia a la Razón misma, precisamente allí donde ésta sitúa su más alto honor; **pretendiendo además que en las tinieblas de la sabiduría [Weisheitsdunke], con ojos de topo [mit Maulwurfsaugen], apegados [geheftet] a la experiencia, se puede ver más lejos y con mayor seguridad que con los ojos asignados a un ser que fue hecho para mantenerse erguido y contemplar el cielo**» (cfr. *Protréptico*; EN, VI 8).

Anthrop. pragm., § 4 «Del observarse a sí mismo», W 414-415; Gaos 23-23: «La manera franca [*die offene Art*] de expresarse en una muchacha que se acerca al tipo varonil o en un campesino no familiarizado con los modales urbanos, despierta, por su inocencia y simplicidad (o ignorancia del arte de aparentar), una risa jovial en aquéllos que están ya ejercitados y son hábiles en este arte. No es una *carcajada* [*Auslachen*] despectiva, pues se honra en el fondo del corazón la pureza y la sinceridad, sino una benévola y amistosa risa [*Belachen*] ante la inexperiencia en el *arte de aparentar* [*Kunst zu scheinen*], arte malo, aunque fundado en nuestra ya corrompida naturaleza humana, por el que antes se debía suspirar que reír, si se le compara con la idea de una naturaleza no corrompida todavía. Es **una momentánea jovialidad**, como la que produce un cielo nublado que se abre en un punto para dejar paso a **un rayo de sol, pero se cierra al instante, mimando los ciegos ojos del topo del egoísmo** [*der blöden Maulwurfsaugen der Selbstsucht*].».

Rezension zu Peter Moscati, W 768-769: «Por muy paradójica que pueda parecer esta tesis de nuestro doctor italiano, en las manos de un filósofo tan agudo y clasificador filosófico, adquiere casi una certeza completa. A partir de ello se ve que **la primera preocupación de la naturaleza** [*Vorsorge der Natur*] habría **sido que el hombre se conservara por sí mismo y a su manera en cuanto animal**; y a esto respondía la posición más conveniente para su estructura interna, para la posición del feto y para la conservación en los peligros, la *cuadrúpeda*; **y que, empero, en él se pusiera también un germen de Razón** [*Keim der Vernunft*], por medio del cual, si se desarrolla, está destinado a la *sociedad*; y por medio de ésta él adopta de forma permanente la posición que es más apta [*geschickteste*] para aquélla, a saber, la *bípeda*, mediante la que él, por un lado, gana mucho con respecto a los animales, pero también tiene que adaptarse a los inconvenientes derivados del que haya elevado su cabeza tan orgullosamente por encima de sus altos camaradas».

KprV, Conclusión; W 300: «Dos cosas llenan el ánimo con una admiración [*Bewunderung*] y respeto [*Ehrfurcht*] que se renuevan y acrecientan cuanto más frecuente y aplicadamente se ocupa de ellas **la reflexión: el cielo estrellado sobre sí y la ley moral en mí.** No me es permitido buscar y suponer ambas como si estuvieran ocultas en oscuridades o en lo trascendente, fuera de mi vista, sino que **las veo**

ante mí y las conecto [*verknüpfte*] **inmediatamente con la conciencia de mi existencia**. Lo primero parte del lugar que ocupo en el mundo de los sentidos externo y amplía la conexión en que me encuentro hasta la magnitud indeterminable con la mirada de mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, e incluso hasta los tiempos ilimitados de su movimiento periódico, de su comienzo y prosecución. Lo segundo parte del mí mismo inobservable, de mi personalidad, y me presenta en un mundo que tiene infinitud verdadera, pero que sólo es detectable para el entendimiento y con el cual (pero mediante lo cual también al mismo tiempo con todos aquellos mundos visibles) me conozco, no como allí en una conexión contingente, sino universal y necesaria. La primera visión de una cantidad de mundos incontable anula, por así decirlo, mi importancia como una *criatura animal*, que tiene que devolver la materia de la que fue hecha al planeta (un mero punto en la totalidad del mundo), tras haber dispuesto de fuerza vital durante un corto tiempo (no se sabe cómo). La segunda, por el contrario, eleva mi valor, como una *inteligencia*, infinitamente mediante mi personalidad, en la que la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad e independiente por sí misma del entero mundo sensible, al menos tanto como se deje derivar de la determinación final de mi existencia mediante esta ley, que no está restringida a condiciones y límites de esta vida, sino que va hasta lo infinito».

§ I. La retórica del favor: un discurso que aísla cierta cortesía del Juicio.

KU, § 5 “Comparación de las tres clases específicamente distintas de la complacencia”, W 122-124 (GM, 139-141)

****Un juicio meramente contemplativo frente a la determinación patológica o pura práctica del mismo:***

«Lo agradable y lo bueno tienen ambos una referencia a la facultad de desear y portan consigo en esa medida, aquélla una **complacencia patológicamente determinada** (mediante estímulos, *stimulos*), ésta una **complacencia pura práctica**, que no se determina meramente mediante la representación del objeto, sino al mismo tiempo mediante la conexión representada del sujeto con la existencia del mismo. *No gusta [gefällt] sólo el objeto, sino también la existencia del mismo*. De ahí que **el juicio de gusto sea meramente contemplativo**, esto es, un juicio que, **indiferente** en consideración de la existencia de un objeto, **sólo sostiene conjuntamente su hechura con el sentimiento de placer y displacer**. Pero esta contemplación misma no está dirigida tampoco a conceptos, pues el juicio de gusto no es un juicio cognoscitivo (ni teórico ni práctico) y, por ello, tampoco está *fundado* en conceptos ni *proyectado* hacia ellos como fin.

****La distinción esencial de las relaciones de las representaciones con el sentimiento de placer y displacer:***

Lo agradable, lo bello y lo bueno designan, por lo tanto, **tres relaciones distintas de las representaciones con el sentimiento de placer y displacer**, con respecto al cual distinguimos unos de otros objetos o clases de representación. **Tampoco son de una misma clase las expresiones** adecuadas para cada uno de ellos, **con las que se designa la complacencia** en los mismos. Alguien llama *agradable* a lo que le *deleita* [*vergnügt*], *bello*, a lo que meramente gusta; *bueno*, a lo que es *apreciado/valorado* [*geschätzt*], aprobado [*gebilligt*], esto es, en lo que deposita un valor objetivo.

****Pertinencia de la única complacencia libre a la humanidad de un animal racional-animal:***

Lo agradable rige también para animales carentes de razón; **la belleza sólo para los hombres, esto es, seres animales, pero racionales**, si bien no meramente como tales (por ejemplo, como espíritus), sino **al mismo tiempo como animales**; pero lo bueno rige para todo ser racional en general. Un enunciado que sólo puede recibir su justificación completa y aclaración en lo que sigue. Puede decirse que entre todas estas tres clases de complacencia únicamente la del **gusto en lo bello es una complacencia desinteresada y libre**; pues ningún interés, ni de los sentidos ni el de la Razón fuerza el aplauso. Por ello podría decirse de la complacencia que en los tres casos mencionados se refiere bien a la *inclinación*, bien al *favor/gracia* [*Gunst*], bien al *respeto*. Pues el *favor* es **la única complacencia libre**. Un objeto

de la inclinación y uno que se imponga a nuestro deseo mediante una ley de la Razón no nos dejan ninguna libertad para hacernos a partir de ellos un objeto del placer. Todo interés presupone necesidad subjetiva [*Bedürfnis*] o la produce; y, en tanto que fundamento de determinación del aplauso, ya no deja que el juicio sobre el objeto sea libre.

****La libertad del gusto: desconexión con respecto a la exigencia de satisfacción de una necesidad vital o de la Razón***

Por lo que concierne al interés de la inclinación en lo agradable, cualquiera dice: “el hambre es la mejor cocinera y a gente de apetito sano le sabe bien [*schmeckt*] todo sencillamente con que sea comestible; con ello una complacencia tal no prueba ninguna elección según el gusto. Sólo **cuando la necesidad [*Bedürfnis*] está satisfecha puede distinguirse quién, entre muchos, tiene gusto o no.** Precisamente hay costumbres (conducta) sin virtud, cortesía sin benevolencia, decencia sin honorabilidad, etc. Pues, donde la ley moral habla, ahí ya no hay objetivamente ninguna elección libre en consideración de lo que haya que hacer; y el mostrar gusto en la conducta [*in Aufführung*] (o en el enjuiciamiento de la de otros) es algo muy distinto del manifestar [*äussern*] su modo de pensar moral; pues éste contiene un mandato [*Gebot*] y produce una necesidad subjetiva [*rc. final Einl. de la KU, VI: hay un llamado [*Geheiss*] del Juicio*], mientras que, en cambio, **el gusto moral sólo juega con los objetos de la complacencia**, sin adherir a ninguno».

[*Cfr. Proyecto de sustitución de los juegos de apariencia entre los hombres por contenidos de verdad* en el *Discurso de Robespierre del 18 pluvioso año II* “Queremos sustituir en nuestro país la probidad al honor, los principios a los usos, los deberes a la buena conducta (bienséance), el imperio de la Razón a la tiranía de la moda [...], las buenas gentes a la buena compañía, el genio al bello espíritu, la verdad al brillo; *cfr.* comentarios de **H. Arendt** a esta sospecha sistemática por parte de cierta política ante la tendencia humana a jugar con apariencias que no conducen a ninguna verdad].

KU, § 2 «La complacencia que el juicio de gusto determina carece de todo interés», W 116-117; GM 132-134: «Se llama interés a la complacencia que está combinada/unida a la representación de la existencia de un objeto. De ahí que una complacencia tal tenga siempre al mismo tiempo relación con la facultad de desear, ya sea como fundamento de determinación de ésta, ya sea como algo interconectado necesariamente con el fundamento de determinación de ella. Ahora bien, cuando la pregunta es si algo es o no bello, no quiere saberse si a nosotros o a cualquier otro nos va en algo la existencia de la cosa ni si puede irnos algo en ella, sino cómo la juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión). Cuando alguien me pregunta si encuentro bello el palacio que veo ante mí, yo puedo decir: no amo aquellas cosas que han sido hechas únicamente para la estupefacción o, como aquel iroqués *Sachem*, al que nada le gustaba más de París que los figones; además puedo, en buen *rousseauiano*, declamar contra la vanidad de los grandes, que malgastan el sudor del pueblo en cosas tan dispensables; finalmente puedo convencerme con facilidad de que, si me encontrara en una isla desierta, sin esperanza de encontrar alguna vez de nuevo a hombres, y pudiese mediante mi mero deseo levantar por arte de magia un edificio majestuoso semejante, no me tomaría el esfuerzo para ello, teniendo ya una cabaña que fuese lo suficientemente cómoda para mí. Se me puede aceptar y conceder todo esto, sólo que ahora no se habla de esto. Sólo se quiere saber si la mera representación del objeto en mí está acompañada de complacencia, por muy indiferente que yo pueda ser hacia la existencia del objeto de esta representación. Se ve fácilmente que para decir que un objeto es bello y para probar que tengo gusto, todo depende de lo que yo haga en mí mismo de esa representación, no de aquello en lo que yo dependo de la existencia del objeto. Cada cual tiene que confesar que aquel juicio sobre la belleza, en el que se mezcla el más mínimo interés, es muy parcial y no es un juicio de gusto puro. No hay que preocuparse lo más mínimo de la existencia de la cosa, sino que hay que ser enteramente indiferente en esta contemplación para actuar como juez en los asuntos de gusto.

Pero no podemos aclarar esta proposición, que es de una importancia fundamental, de mejor manera que oponiendo/enfrentando a la complacencia enteramente desinteresada¹ en el juicio de gusto aquélla que está unida con interés; especialmente si al mismo tiempo podemos estar seguros de que no hay más clases de interés que las que nombraremos precisamente ahora».

KU, § 3, W 119: «El que mi juicio sobre un objeto mediante el que lo declaro agradable expresa un interés en el mismo queda desde luego claro al excitar mediante la sensación un deseo hacia un objeto semejante, con lo que la complacencia no presupone el mero juicio sobre él, sino la relación entre su existencia y mi estado, en la medida en que éste es afectado mediante un objeto tal. Por ello, de lo agradable no se dice solamente que *gusta*, sino que *deleita*. No es un mero aplauso lo que le dedico, sino que de esa manera se produce inclinación; y a lo que es agradable de la manera más viva está tan lejos de pertenecer juicio alguno sobre la hechura del objeto, que aquellos que siempre desembocan en el goce [*das Geniessen*] (pues ésta es la palabra con la que se designa lo interior del deleite), suprimen [*überheben*] de buen grado todo juzgar».

Ensayo para introducir las magnitudes. negativas en filosofía, Ak. II, 190-191:

«[D]igo que todo perecer es un negativo surgir, que *se requiere un principio tan real para suprimir algo positivo que existe, como para producirlo, si no existe*. La razón de ello está contenida en lo que precede. Si suponemos (a), sólo $a - a = 0$, es decir, sólo si un principio real, igual y opuesto, está unido con el principio de (a), puede (a) ser suprimido. La naturaleza corpórea ofrece por doquier ejemplos de este tipo. Un movimiento no cesa jamás, total o parcialmente, a menos que esté ligada con él, en forma de oposición, una fuerza motriz [*eine Bewegkraft*] que se igual a aquellas que hubiera podido producir el movimiento perdido.

Pero también la experiencia interna [*die innere Erfahrung*] acerca de la supresión [*Aufhebung*] de representaciones y tendencias, que surgen realmente mediante la acción del alma, está muy acorde con esto. Uno siente muy claramente en sí mismo que, para hacer desaparecer o para suprimir un pensamiento lleno de pesar, se requiere una actividad real y generalmente grande [*wahrhafte und gemeinlich große Thätigkeit*]. Cuesta auténtico esfuerzo eliminar una representación tan placentera que nos excita la risa, si se quiere adoptar una actitud de seriedad. Semejante *abstracción* [*Abstraction*] no es otra cosa que una supresión de ciertas representaciones claras, a las que se suele recurrir para que aquello que resta, sea representado con mayor claridad. Pero todo el mundo sabe cuánta actividad se requiere para ello, y por eso cabe llamar a la abstracción *atención negativa* [*negative Aufmerksamkeit*], es decir, un verdadero obrar y actuar [*ein wahrhaftes Thun und Handeln*], que se opone a aquella acción con la que se hace clara la representación, y que, mediante la conexión con ella, da origen al cero o a la falta de representaciones claras. Porque, de lo contrario, si fuera simplemente una negación o carencia, no exigiría para ello el mínimo empleo de una fuerza, como tampoco se necesita fuerza alguna para que yo no sepa algo, porque nunca hubo motivo para ello.

La misma necesidad de un fundamento positivo [*eines positiven Grundes*] para la supresión de un accidente interno del alma se pone de manifiesto en la superación de los deseos, para lo cual cabe servirse de los ejemplos arriba aducidos. Pero, en general, aparte de los casos en los que se es plenamente consciente de esa actividad opuesta y que ya hemos citado, no hay motivo suficiente para que la desechemos siempre que no la advirtamos claramente en nosotros. Yo pienso ahora, por ejemplo, en un tigre. Este pensamiento desaparece y se me presenta, en cambio, el del chacal. Es muy posible que, en el cambio de representaciones, *no percibamos* ningún esfuerzo especial del alma [*Bestrebung der Seele*], que actuara a fin de suprimir una de las representaciones citadas. Y, sin embargo, ¡qué admirable actividad [*bewunderungswürdige Geschäftigkeit*] no hay escondida en lo profundo de nuestro espíritu [*in den Tiefen unsres Geistes verborgen*], que no advertimos en medio del ejercicio [*mitten in der Ausübung*], porque son muchísimas las acciones y cada una por separado sólo puede ser representada oscuramente! Las pruebas de eso son de todos conocidas. Basta con tomar en consideración, entre ellas, las acciones que nos pasan desapercibidas cuando leemos, para que no podamos menos de sorprendernos. Se puede examinar para ello, entre otras cosas, la lógica de Reimarus, el cual incluye un examen del tema. Y así, hay que juzgar que el juego de las representaciones y, en general, de todas las actividades de nuestra

¹ Un juicio sobre un objeto de la complacencia puede ser enteramente *desinteresado*, pero, sin embargo, ser muy *interesante*, esto es, no se funda en interés alguno, pero produce un interés; de esta clase son todos los juicios morales puros [*cf. GMS, IV 413, nota*]. Pero los juicios de gusto tampoco fundan en sí ningún interés. Sólo en la sociedad se convierte en algo *interesante* tener gusto, cuya razón se indicará en lo sucesivo.

alma, en cuanto que sus consecuencias, después de haber sido reales, desaparecen de nuevo, presuponen acciones contrapuestas [*entgegengesetzte Handlungen*], una de las cuales es la negativa de la otra, de acuerdo con ciertos principios que nosotros hemos aducido, aun cuando no siempre la experiencia interna pueda informarnos de ellos.

Si se sopesan las razones en las que se apoya *la regla* aquí propuesta se constatará al instante que: por lo que toca a la supresión de un algo existente, no puede existir diferencia alguna entre los accidentes de las naturalezas espirituales y las consecuencias de fuerzas reales en el mundo corpóreo; es decir, que no pueden jamás ser suprimidos sino por una fuerza motriz, real y opuesta, de algo distinto; y que un accidente interno [*ein inneres Accidens*], un pensamiento del alma [*Gedanke der Seele*], no puede dejar de existir sin una fuerza realmente activa [*wahrhaftig thätige Kraft*] del mismo sujeto pensante».

Kant, *Logik-Jäsche*, Introducción, VI, A 55-57: «Lo que no podemos saber está *por encima* de nuestro horizonte; lo que no nos *está permitido* o no necesitamos saber está *fuera* de nuestro horizonte. Esto último, sin embargo, vale tan sólo *relativamente* con respecto a este o aquel propósito privado particular a cuya consecución ciertos conocimientos, no sólo no contribuyen en absoluto, sino que incluso pueden serle perjudiciales; puesto que ningún conocimiento es inútil y sin provecho alguno de modo absoluto y en todo respecto, aunque no seamos capaces de vislumbrar su utilidad en todo momento. Es, pues, un reproche tan injusto como poco inteligente el hecho a los grandes hombres que cultivan las ciencias con laboriosa diligencia por parte de las mentes banales cuando éstas preguntan *¿para qué sirve esto?* Esta cuestión, si uno quiere ocuparse de las ciencias no debe ni plantearse. Supongamos que una ciencia pudiese dar informaciones sólo acerca de un objeto posible cualquiera, únicamente por esto sería ya suficientemente útil. Todo conocimiento lógicamente perfecto tiene siempre una utilidad posible, que, aunque *nos* resulte por el momento desconocida, tal vez será no obstante descubierta por la posteridad. Si en el cultivo de las ciencias se hubiese prestado atención únicamente al beneficio material, a la utilidad de las mismas, entonces no tendríamos aritmética ni geometría. Además, nuestro entendimiento está organizado de tal manera que encuentra satisfacción en la pura y simple comprensión, incluso más que en la utilidad que se deriva de ello. Esto ya lo advirtió Platón. Siente el hombre así su propia excelencia; experimenta lo que significa poseer entendimiento. Los hombres que no sienten esto tienen que envidiar a los animales. El valor *intrínseco* que poseen los conocimientos a través de la perfección lógica no se compara con su valor *extrínseco* —el valor en la aplicación

Al igual que lo que cae *fuera* de nuestro horizonte, en la medida en que conforme a nuestras intenciones, como prescindible de nosotros, no nos *es lícito* saberlo —así también hay que entender sólo en un sentido *relativo* y en ningún caso, empero, en sentido absoluto, lo que está *bajo* nuestro horizonte, por cuanto que, como *perjudicial* para nosotros, no *debemos* saberlo».

Kant, *Logik-Jäsche*, Introducción, VI, A 68-69: *A propósito de la perfección lógica del conocimiento en cuanto a la cantidad.* «No se ha de confundir la importancia con la *dificultad*. Un conocimiento puede ser difícil sin ser importante, y a la inversa. La dificultad no decide, pues, ni *a favor* ni *en contra* del valor y la importancia de un conocimiento. Ésta se funda en la magnitud y abundancia de las consecuencias. Cuantas más y más grandes consecuencias tenga un conocimiento, cuanto mayor sea el uso que pueda hacer de ellas, tanto más importante es. Un conocimiento sin consecuencias importantes se llama *sutileza*, tal fue, por ejemplo, la filosofía escolástica».

B) LA RENOVACIÓN DE LA RETÓRICA.

***Proleg., IV 367 «Solución de la cuestión general de los *Prolegómenos*: ¿cómo es posible la Metafísica como ciencia?»:**

«Pues aunque indudablemente haya llegado el tiempo de la decadencia [*Verfall*] de toda metafísica dogmática, aún falta mucho, sin embargo, para que se pueda decir que haya venido ya, en cambio, el tiempo de su renacimiento [*Wiedergeburt*] por medio de una radical [*gründlich*] y acabada crítica de la Razón. **Todo los tránsitos [*Übergänge*] de una tendencia a la tendencia contraria atraviesan el estado de indiferencia, y este momento es el más peligroso [*gefährlichste*] para un autor, pero, a mi parecer, es el más favorable [*günstige*] para la ciencia.** Pues cuando el espíritu de partido se ha extinguido por la completa disolución de las asociaciones anteriores, los ánimos están en la mejor disposición para escuchar poco a poco propuestas sobre una asociación según otro plan».

***Carta de I. Kant a M. Herz, tras el 11 de mayo de 1781, Ak.-Ausg. X 269 (presentación de los *Prolegómenos*), carta en la que Kant se refiere al proyecto de la KrV como una «metafísica de la metafísica»:**

«[N]o puede esperarse que el modo de pensar [*die Denkungsart*] se conduzca de una sola vez por un cauce hasta ahora enteramente desacostumbrado, sino que hace falta tiempo para ello, a saber, para detener poco a poco su antigua marcha y situarlo finalmente, mediante impresiones progresivas [*durch allmähliche Eindrücke*], en la dirección opuesta [*in die entgegengesetzte Richtung*].»

***Lo desaconsejable de crear un «nuevo lenguaje» en filosofía; KprV, Prólogo, W 115-116:**

«Por lo que respecta a este tratado no me preocupa nada el reproche de querer introducir un *nuevo lenguaje*, porque el modo de conocer se aproxima aquí por sí mismo a la popularidad. Con respecto a la primera *Crítica* este reproche no se le podía ocurrir a nadie que no la haya hojeado únicamente, sino que la haya meditado. **Crear artificialmente palabras nuevas, donde el lenguaje no carece de expresiones para conceptos dados, es un esfuerzo infantil para distinguirse entre la mayoría, ya que no mediante nuevos y verdaderos pensamientos, al menos mediante un nuevo remiendo hecho sobre el viejo traje.** De manera que si los lectores de aquel escrito conocen expresiones más populares que sigan siendo tan adecuadas al pensamiento como me lo parecen aquéllas o si se atreven a mostrar la inanidad de estos pensamientos mismos, es decir, al mismo tiempo de la expresión que lo designa, les estaría muy agradecido por lo primero, pues sólo quiero ser entendido; pero con respecto a lo segundo se ganaría un servicio para la filosofía. Pero mientras persistan estos pensamientos, dudo mucho que pudieran encontrarse expresiones que les sean adecuadas y sin embargo usuales».

La apología de la paradoja en *Anthrop. prag.*, §2 «Del egoísmo»; W 410; Gaos: 18-19: «Justamente por esto es un *atrevimiento* hacer en público una afirmación que pugne con la opinión general, incluso la de los entendidos. Esta manifestación [*Anschein*] del egoísmo es lo que se llama **la paradoja**. No es una audacia osar algo con peligro de que no sea verdadero, sino sólo con el de que pudiera encontrar acogida por parte de pocos. —La predilección por lo paradójico es la *obstinación lógica* [*logischer Eigensinn*] de no querer ser imitador de los demás, sino de aparecer como un hombre *extraordinario*, aunque en lugar de esto sólo se hace, con frecuencia, el *extravagante*. Mas, porque cada cual ha de tener y sostener su *propio* parecer (*si omnes patres sic, at ego non sic*, Abelardo), el reproche de paradoja, cuando no se funda en la vanidad de querer meramente diferenciarse, no tiene precisamente un significado malo. —A lo paradójico se opone **lo vulgar** [*das Alltägige*], que tiene de su lado la opinión general. Pero en lo vulgar hay tan poca seguridad como en lo paradójico, si no todavía menos, porque lo vulgar adormece, mientras que lo paradójico despierta la mente y la hace atender e indagar [*zur Aufmerksamkeit und Nachforschung erweckt*], lo cual conduce frecuentemente a descubrir».

§ II. LA RETÓRICA.

KU, §51 «De la división de las bellas artes», A 203-204/B 205-206 y A 208/B 211. (W, 258-259; GM 279-280 y 283-285)

«Puede llamarse en general belleza (ya sea belleza de la naturaleza o belleza del arte) la *expresión* [*Ausdruck*] de Ideas estéticas, sólo que en el arte bella esta Idea tiene que ser ocasionada mediante un concepto del objeto, mientras que en la naturaleza bella la mera reflexión sobre una intuición dada, sin concepto de lo que deba ser el objeto, es suficiente para despertar y comunicar la Idea desde la que aquel objeto se contempla como la *expresión*.

Por lo tanto, si queremos dividir las bellas artes, no podemos, al menos a modo de ensayo, elegir un principio más cómodo para ello que la analogía del arte con el modo de expresión del que los hombres se sirven al hablar [*im Sprechen*] para comunicarse recíprocamente, de manera tan perfecta como sea posible, esto es, no meramente con arreglo a sus meros conceptos, sino también con arreglo a sensaciones [nota a pie acerca de lo potestativo de esta división]. —Esto consiste en la *palabra*, el *gesto* y el *tono* (articulación, gesticulación y modulación). Solamente la combinación de estos tres modos de expresión constituye la comunicación completa del hablante. Pues pensamientos, intuición y sensación son, al mismo tiempo y de manera unitaria, transferidos al otro <hablante>..

Sólo hay, por tanto, tres clases de bellas artes: las *discursivas*, las *plásticas* y el arte del *juego de las sensaciones* (como impresiones sensibles externas). Podría ejecutarse la división también dicotómicamente, de manera que el arte bella se dividiera en la de la expresión de los pensamientos o de las intuiciones, y éstas a su vez de nuevo con arreglo a su forma o a su

materia (la sensación). Sólo que esto parecería demasiado abstracto y no demasiado adecuado a los conceptos comunes.

I) Las artes *discursivas* [*redende Künste*] son *oratoria* [*Beredsamkeit*] y *poesía* [*Dichtkunst*]. *Oratoria* es el arte de **tramitar** [*betreiben*] **un negocio** del entendimiento **como un juego libre** de la imaginación; la *poesía* [es el arte] de **conducir** [*ausführen*] **un juego libre** de la imaginación **como un negocio** del entendimiento.

El orador [*Redner*], por tanto, anuncia un negocio y lo conduce como si fuera meramente un *juego* con Ideas para entretener al público [al oyente, en la 1ª ed.]. El *poeta* anuncia solamente un *juego* entretenido con Ideas y, sin embargo, de ello se deriva tanto para el entendimiento como si hubiera tenido el solo propósito de llevar a cabo su negocio <del entendimiento>. La combinación y armonía de ambas facultades de conocer, la sensibilidad y el entendimiento, que son indispensables recíprocamente, si bien tampoco se dejan reunir sin coacción [*Zwang*] ni quebranto [*Abbruch*] de la una por la otra, tiene que carecer de intención y parecer encajar [*fügen*] así por sí misma. De otra manera, no es arte *bella*. Por ello todo lo buscado expresamente y pedante tiene que ser evitado aquí. Pues el arte bella tiene que ser arte libre/liberal en un doble significado: tanto en el de que no sea un trabajo, como actividad remunerada/mercenaria, cuyo valor se pueda enjuiciar con arreglo a un criterio determinado, imponer o remunerar, como en el de que el ánimo [no el espíritu] se ocupe <de ella>, pero sintiéndose satisfecho y despierto sin atender a otro fin (con independencia del salario).

El orador entrega, por tanto, algo que no promete, a saber, un juego entretenido de la imaginación; empero también perjudica en algo a lo que promete y que, sin embargo, es su negocio anunciado, a saber, el ocupar al entendimiento con arreglo a fin. Por el contrario, el poeta promete poco y anuncia un mero juego con Ideas, empero compone algo que es digno de un negocio, a saber, proporcionarle jugando alimento [*spielend Nahrung zu verschaffen*²] al entendimiento y dar vida [*Leben zu geben*] a sus conceptos mediante la imaginación; con lo cual aquélla en el fondo hace menos, ésta hace más de lo que promete».

§53 “Comparación del valor estético de las bellas artes entre sí”; W 266-267 y GM 287

«Entre todas las artes la *poesía* (que debe su origen prácticamente al completo al genio y es la que menos requiere ser guiada mediante preceptos o mediante ejemplos) detenta la posición superior. **Amplía el ánimo** por cuanto pone a la imaginación en libertad y expone dentro de los límites de un concepto dado aquella forma, entre la multiplicidad ilimitada de formas posibles interconectadas con ella, que conecta la presentación del concepto con una riqueza de pensamientos a la que ninguna expresión lingüística le es adecuada enteramente y, por tanto, se eleva estéticamente hacia Ideas. **Fortalece el ánimo** por cuanto le deja sentir su **facultad espontánea** e independiente de la determinación natural **para enjuiciar y contemplar la naturaleza como fenómeno según aspectos que ella no ofrece por sí misma**, ni para el sentido ni para el entendimiento en la experiencia y **usarla** así, por así decirlo, **como esquema de lo suprasensible** [vd. texto sobre la refigurabilidad moral de la naturaleza]. Ella juega con la apariencia que ejerce a su gusto, sin engañar por ese medio; pues declara su ocupación mero juego que, sin embargo, puede ser usado con arreglo a fin por el entendimiento y para sus asuntos. — La *oratoria* [*Beredsamkeit*], entendiéndola por ella el arte de persuadir, es decir, de imponerse por la bella apariencia [*schöner Schein*] (como *ars oratoria*) y **no el mero hablar bien** [*Wohlredenheit*] (elocuencia y estilo), es una **dialéctica** que toma de la *poesía* sólo lo que es necesario para captar los ánimos antes del enjuiciamiento y privarles de su libertad, en provecho del orador; por lo tanto, no puede aconsejarse ni para las salas de justicia ni para la cátedra sagrada. Pues, cuando se trata de leyes civiles, del derecho de individuos o de la

² Cfr. *Anthrop. prag.*, §21 «Nota general sobre los sentidos externos»: «Pero como hay también un *gocé del espíritu* [*Geistesgenuss*], que consiste en la comunicación de los pensamientos, y cuando nos es impuesto y no nos resulta provechoso como alimento espiritual [*Geistes-nahrung*], el ánimo lo encuentra repugnante (como, por ejemplo, la repetición continua de una misma clase de ocurrencias que pretenden ser chistosas o divertidas puede hacérsenos ingrata precisamente por esta homogeneidad), el instinto natural que mueve a librarse de él se llama, por analogía, igualmente asco, aunque pertenece al sentido interno».

enseñanza duradera y determinación de los ánimos para el conocimiento correcto y la observación concienzuda de su deber, está por debajo de la dignidad de un asunto tan importante dejar ver siquiera una traza de exuberancia del ingenio y de la imaginación, pero mucho más <un traza> del arte de persuadir y seducir para el provecho de alguien. Pues, aunque a veces pueda emplearse para intenciones en sí conforme a derecho y dignas de elogio, sin embargo, es rechazable, porque de ese modo las máximas y las intenciones morales [*Gesinnungen*] se corrompen subjetivamente, aunque el acto [*Tat*] sea objetivamente conforme a ley, por cuanto no es suficiente hacer lo que es recto, sino además hacerlo únicamente por la razón de que lo es. Además, **el mero concepto evidente** [*der bloße deutliche Begriff*] de esas clases de asuntos humanos [*menschlichen Angelegenheit; tà antrôpina*], **unido con una viva presentación** [*mit einer lebhaften Darstellung*] **con ejemplos**, y sin menoscabo de las **reglas de la eufonía** [*Wohllaut*] de la lengua o de la **conveniencia** [*Wohlanständigkeit*] **de la expresión** para Ideas de la Razón (lo cual, en conjunto, constituye el hablar bien [*Wohlredenheit*]) tiene ya en sí influjo suficiente sobre los ánimos humanos como para que no sea necesario recurrir aquí a la **maquinaria de la persuasión** [*Maschinen der Überredung*]; que, puesto que pueden utilizarse para ocultar o maquillar/embellecer el vicio o el error, no pueden destruir completamente la sospecha secreta de una artificiosa superchería [*Überredung*]. En la poesía todo ocurre honradamente. Ella declara querer conducir un mero juego con la imaginación que entretiene, y además, según la forma, de acuerdo con las leyes del entendimiento y no exige atrapar [*verstricken*] ni seducir [*überschleichen*] al entendimiento mediante exposiciones sensibles³».

MS, § 52, VI 479-480; GMS, sección II, IV 409 y 411, nota de “contestación a Sulzer”

Anthrop. prag., § 12 *Del poder con respecto a la facultad de conocer en general, W 438; Gaos 45:* «[L]a habituación [*Angewohnheit*] (*assuetudo*) es una constricción física interna para seguir procediendo de la misma manera que se ha procedido hasta el momento. La habituación quita incluso a las buenas acciones su valor moral, precisamente por suprimir la libertad del ánimo y conducir encima a la repetición inconsciente del mismo acto [*Akts*] (monotonía), con lo que se hace ridícula [*lächerlich*]. —Las muletillas a que uno se habitúa (*frases* para llenar meramente el vacío de pensamientos), hacen que el oyente esté sin cesar preocupado por tener que oír una y otra vez la frasecita [*Sprüchelchen*] y convierten al orador [*Redner*] en una máquina parlante [*Sprachmaschine*].

La causa que despierta la repugnancia que la habituación de otra persona suscita en nosotros es que **se ve demasiado al animal en el hombre**, que se deja guiar *instintivamente* por la regla de la habituación como por otra naturaleza (no humana) y corre peligro de entrar con el ganado en una y la misma clase».

³ Debo confesar que una bella poesía me ha dado siempre un contento puro, mientras que la lectura de los mejores discursos de un orador del pueblo romano o ahora de un orador parlamentario o de púlpito siempre estuvo mezclada con el desagradable sentimiento de desaprobación de un arte astuta [*hinterlistig*] que en asuntos importantes sabe mover a los hombres como si fueran máquinas a un juicio que en una reflexión tranquila tiene que perder para ellos todo peso. La facundia [*Beredtheit*] y el hablar bien [*Wohlredenheit*] (en conjunto: la retórica [*Rhetorik*]) forman parte del arte bella; empero, la oratoria (*ars oratoria*), como arte de servirse de las debilidades de los hombres para sus propósitos (ya sean éstos tanto buenos como malos, o incluso también tan efectivamente buenos como quieran), no es digna de *respeto* alguno. Además sólo se elevó, tanto en Atenas como en Roma, al más alto estadio en un tiempo en el que el Estado se precipitaba hacia su ruina y el verdadero modo de pensar patriótico se había disuelto. Aquel que, con clara inteligencia en las cosas, tiene en su poder la lengua con su riqueza y pureza y, con una fértil imaginación para la presentación de sus Ideas, participa de vivo corazón en el verdadero bien es el *vir bonus dicendi peritus*, orador sin arte, pero con entera fuerza [*voll Nachdruck*], como lo quiere Cicerón, sin haber permanecido él mismo siempre, sin embargo, fiel a este ideal.

De un tono de distinción..., VIII 404: «La esencia de la cosa reside en la *forma* (*forma dat esse rei*), en la medida en que aquélla ha de ser conocida por medio de la Razón. [...] En ninguno de los dos casos (el teórico y el práctico) se trata de una *donación de forma* arbitraria organizada conforme a un *plan* o a la manera de una *fábrica* (en provecho del Estado), sino de un diligente y cuidadoso trabajo del sujeto en considerar y valorar su propia facultad (de la Razón), que es previo a toda *manufactura* que manipule el objeto dado, y no tiene nada que ver con ello. En cambio, el aristócrata, que inaugura un oráculo para la visión de lo suprasensible, no podría negar que ha apostado por un tratamiento mecánico de las cabezas y que sólo lo ha llamado filosofía para darse honores».

Manuscrito de Duisburg, Refl. n° 5107: «Las palabras «únicamente, simplemente, solamente» <*lediglich, bloß, allein, nur*> por oposición a las palabras «en general, simplemente, absolutamente» <*überhaupt, schlechthin, schlechterdings*>. Las primeras no son limitaciones, sino el acto que limita [*Actus der Einschränkung*]. Las palabras «en, mediante, hacia» <*an, durch, zu*> son funciones categoriales».

§ III. Las reglas filosóficas del arte retórica. Una retórica que depende de la Crítica de la Razón pura.

¿Por qué no hay una retórica del genio en Kant?

KU, § 43 «Del arte en general», W; GM: «Arte como habilidad [*Geschicklichkeit*] del hombre se distingue también de la *ciencia* (*poder de saber*) como la facultad práctica de la teórica, como la técnica de la teoría (como el arte de la agrimensura de la geometría). Y por esto precisamente no se llama arte a lo que se *sabe hacer* tan pronto como se *sabe* lo que debe hacerse y, por tanto, sólo con que se conozca suficientemente el efecto deseado. Solamente aquello para lo que, aunque se conozca del modo más completo, no se tiene inmediatamente la habilidad, forma parte del arte. *Camper* describe con mucha exactitud cómo tiene que fabricarse el mejor zapato, pero ciertamente él no sabía hacer ninguno*».

KU, § 46 «El arte bella es arte del genio», W 241-243; GM 262-263

«*Genio* es el talento (don natural) que le da la regla al arte. Dado que el talento mismo, como facultad productiva innata del artista, forma parte de la naturaleza, uno podría también expresarse así: *genio* es la disposición del ánimo (*ingenium*) *mediante el cual* la naturaleza le da la regla al arte.

Sea cual sea el alcance de esta definición, ya sea meramente arbitraria o sea o no adecuada al concepto que se está acostumbrado a vincular a la palabra *genio* (lo cual se discutirá en el § siguiente), puede probarse sin embargo ya de antemano que, con arreglo al significado de la palabra aquí adoptado, artes bellas tienen que ser contempladas necesariamente como artes del *genio*.

Pues cada arte presupone reglas mediante sólo cuya fundamentación se representa un producto como posible, si debe llamarse artístico. Pero el concepto de arte bella no permite que el juicio sobre la belleza de su producto se derive de regla alguna que tenga como fundamento de determinación un *concepto*, por tanto, que disponga como fundamento un concepto del modo en que es posible. Por lo tanto, el arte bella no puede excogitar ella misma la regla según la cual debe realizar su producto. Pero, puesto que sin embargo sin una regla previa un producto nunca puede llamarse arte, la naturaleza en el sujeto (y mediante el temple de las facultades del mismo) tiene que dar la regla al arte, esto es, el arte bella es sólo posible como producto del genio.

* En mi comarca el hombre común dice, cuando se le encomienda una tarea semejante a la del huevo de Colón: *eso no es ningún arte, es solamente una ciencia*. Esto es, si se *sabe*, entonces *se sabe* hacer; y precisamente esto dice él de todas las presuntas artes del prestidigitador. La del funambulista, por el contrario, no tendrá nada que oponer a llamarla arte.

A partir de aquí se ve que el genio I) es un *talento* para producir aquello para lo que no se puede dar ninguna regla determinada: no disposición de habilidad [*Geschicklichkeitsanlage*] para lo que puede aprenderse según alguna regla; por consiguiente, la *originalidad* tiene que ser su primera propiedad. 2) que, puesto que puede darse un absurdo original [*originaler Unsinn*], sus productos tienen que ser al mismo tiempo modelos, esto es, *ejemplares*; con lo que, sin surgir de la imitación, tienen que servir a otros como criterio o regla del enjuiciamiento. 3) que él mismo no puede describir o indicar científicamente cómo realiza su producto, sino que da la regla como *naturaleza*; y de ahí el autor mismo de un producto que se debe al genio no sabe cómo se encuentran en él las Ideas para producirlo ni tampoco está en su poder excogitarlas según su potestad o con arreglo a un plan y comunicarlas a otros en tales preceptos, que les sitúen en condiciones de traer a la luz productos semejantes. (De ahí que probablemente la palabra «genio» se derive de *genius*, el espíritu protector y guía propio de un hombre, que le es dado desde el nacimiento, de cuya inspiración provienen aquellas Ideas originales⁴). 4) que la naturaleza mediante el genio no le prescribe la regla a la ciencia, sino al arte, y además esto solamente en la medida en que el último sea arte bella».

KU, § 49 «De las facultades del ánimo que constituyen el genio», W 249-252; 254-256; GM 270, 272, 275-277

«Espíritu, en sentido estético, se llama al principio vivificador en el ánimo. Pero aquello mediante lo que este principio vivifica el alma, el material que emplea para ello, es lo que impulsa con arreglo a fin a las facultades del ánimo, esto es, las lleva a un juego tal que se mantiene por sí mismo e incluso fortalece las fuerzas para ello [cfr. definición aristotélica de placer en EN, X 5].

Ahora bien, afirmo que este principio no es otra cosa que la facultad de la presentación de *Ideas estéticas*. Por una **Idea estética** entiendo aquella representación de la imaginación que da mucho que pensar [*di viel zu denken veranlaßt*], sin que pueda serle adecuado algún pensamiento determinado, esto es, un *concepto*, que por consiguiente ningún lenguaje puede alcanzar y hacer comprensible. —Se ve fácilmente que es la contrapartida (*pendant*) de una **Idea de la Razón**, que a la inversa es un concepto al que ninguna *intuición* (representación de la imaginación) puede serle adecuada. [...]

Aquellas formas que no constituyen la presentación de un concepto dado, sino solamente, como **representaciones adyacentes de la imaginación**, las consecuencias conectadas con él y la afinidad o parentesco del mismo con otros, se llaman **atributos** (estéticos)

⁴ G. Agamben, *Genius*, Nottetempo, 2005, pp. 8-11 y 18-19: «Pero este dios íntimísimo y personal es, también, lo más impersonal que hay en nosotros, la personalización de lo que en nosotros nos supera y excede. “Genius es nuestra vida, en cuanto no se originó por nosotros, pero nos ha dado origen”. Si parece identificarse con nosotros es solamente para descubrirse poco después como algo más que nosotros mismos, para mostrarnos que nosotros mismos somos más y menos que nosotros mismos. Comprender la concepción del hombre implícita en *Genius* significa entender que el hombre no es solamente Yo y conciencia individual, sino que desde el nacimiento hasta la muerte convive más bien con un elemento impersonal y preindividual. [...] Todo lo impersonal en nosotros es genial, genial es antes que nada la fuerza que hace circular la sangre por nuestras venas o nos hace sumergirnos en el sueño, la ignota potencia que en nuestro cuerpo regula y distribuye así suavemente el calor y relaja o contrae las fibras de nuestros músculos. [...] *Genius* es nuestra vida en la medida en que no nos pertenece. [...] Todos alcanzamos en alguna medida pactos con *Genius*, con lo que en nosotros no nos pertenece. El modo en el que cada uno intenta apartarse de *Genius*, huir de él, es su carácter. Éste es el garabato que *Genius*, en cuanto ha sido esquivado y dejado sin expresión, imprime en el rostro de Yo. El estilo de un autor, como la gracia de toda criatura dependen, sin embargo, no tanto de su genio, sino de lo que en él está privado de genio, de su carácter. Por eso, cuando amamos a alguien, no amamos propiamente ni su genio ni su carácter (y tanto menos su Yo), sino la manera especial con que huye de ambos, su ligero ir y venir entre genio y carácter (por ejemplo, el garbo pueril con que aquel poeta de Nápoles devoraba helados a escondidas o la manera descuidada de caminar arriba y abajo en la habitación mientras hablaba que aquel filósofo tenía, parándose de repente para fijar la mirada sobre un rincón del techo)»; cfr. K. Kerényi, *Agalma, eikon, eidolon* (1962), pp. 95-96.

de un objeto, cuyo concepto, como Idea de la Razón, no puede presentarse adecuadamente. Así, el águila de Júpiter, con el rayo en sus garras, es un atributo del poderoso rey del cielo, y el pavo real lo es de la resplandeciente reina del cielo. No **representan**, como *atributos lógicos*, lo que yace en nuestros conceptos de la sublimidad y majestad de la creación, sino **algo otro, que permite a la imaginación ampliarse sobre una cantidad de representaciones emparentadas o afines**, que dejan pensar más que lo que puede expresarse en un concepto determinado mediante palabras; y **dan una Idea estética**, que sirve a aquella Idea de la Razón en lugar de la presentación lógica, pero **en realidad para vivificar el ánimo**, por cuanto le abre un campo inabarcable de representaciones emparentadas. Pero el arte bella hace esto no solamente en la pintura o la escultura (donde el nombre de los atributos se utiliza habitualmente), sino que la poesía y la oratoria extraen el espíritu que vivifica sus obras también únicamente de los atributos estéticos de los objetos, que van al lado de los lógicos e **impulsan con ello a la imaginación a pensar, si bien de una manera no desarrollada, más de lo que se deja resumir en un concepto, es decir, en una expresión lingüística determinada**. —Tengo que restringirme por la brevedad sólo a unos pocos ejemplos. [...]

En una palabra, **la Idea estética** es una representación de la imaginación que acompaña a un concepto dado y que está relacionada con una multiplicidad tal de representaciones parciales en el uso libre de la misma que no se puede encontrar para ella ninguna expresión que designe un concepto determinado, que por tanto hace que pensemos para un concepto muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica a las facultades de conocer y que **une al lenguaje, como mera letra, con el espíritu**.

Si tras este análisis volvemos la vista a la definición dada arriba de lo que se llama genio, encontramos, *en primer lugar*, que es un talento para el arte, no para la ciencia, en la que tienen prelación reglas nítidas conocidas y cuyo proceder determinar; *en segundo lugar*, que como talento artístico suponía un concepto determinado del producto, como fin, por tanto, entendimiento, pero también una representación (si bien indeterminada) del material, esto es, la intuición, para la exposición de este concepto, por ello, una proporción entre la imaginación y el entendimiento; que *en tercer lugar* se muestra no tanto en la ejecución del fin propuesto en la exposición de un *concepto* determinado, cuanto más bien en la elocución o expresión de *Ideas estéticas*, que contienen un material rico para aquella intención, por tanto, hace representable a la imaginación en su libertad con respecto a toda guía de reglas, pero sin embargo como conforme a fin para la presentación del concepto dado; que finalmente *en cuarto lugar*, la finalidad subjetiva no buscada ni intencionada en la concordancia libre de la imaginación con la legalidad del entendimiento presupone una proporción tal y un temple de estas facultades que no puede producir ninguna obediencia a reglas, ya sea ciencia o imitación mecánica, sino solamente la naturaleza del sujeto.

Según estas presuposiciones el genio es la originalidad modélica del don natural de un sujeto en el uso *libre* de sus facultades de conocer. De esta manera es producto del genio (según lo que en él hay que atribuir al genio, no al posible aprendizaje o a la escuela) un ejemplo no para ser imitado (pues eso echaría a perder lo que en él haya de genio y constituye el espíritu de la obra), sino para ser seguido [*der Nachfolge*] por otro genio, que mediante ello despierta el sentimiento de su propia originalidad, para ejercitar así en el arte una libertad de la coacción de reglas, de tal modo que éste reciba mediante ello una regla nueva mediante la que el talento se muestra ejemplar. Pero puesto que el genio es el favorito [*Günstling*] de la naturaleza y hay que considerarlo sólo como un fenómeno raro, su ejemplo produce una escuela para otras buenas cabezas, esto es, una enseñanza metódica según reglas, tantas como haya podido extraerse de aquellos productos del espíritu y de sus peculiaridades, y para éstos el arte bella es imitación en la medida en que la naturaleza le dio la regla mediante un genio.

Pero esta imitación se convierte en *servilismo* [*Nachäffung*] cuando el discípulo lo reproduce [*nachmacht*] todo, hasta aquello que el genio ha tenido que tolerar como deformidad, porque no podía suprimirlo sin debilitar la Idea. Este atrevimiento sólo es meritorio en un genio; y una cierta *osadía* en la expresión y en general alguna desviación de la regla común le queda bien, pero de ninguna manera es digna de imitación, sino que sigue siendo siempre en sí un

error, que es menester intentar suprimir, pero para el que el genio parece tener una suerte de privilegio, puesto que lo inimitable de su impulso espiritual padecería mediante una precaución temerosa. El *amanerar* es otra clase de servilismo, a saber, el de buscar la mera *distinción* (originalidad) en general, para alejarse de los imitadores todo lo posible sin, por contra, poseer el talento de ser en ello al mismo tiempo *ejemplar*. — Hay ciertamente dos modos (*modus*) en general de la composición de los pensamientos de una exposición, el uno se llama *manera* (*modus estheticus*), el otro *método* (*modus logicus*), que se distinguen uno de otro por lo siguiente, a saber, que el primero no tiene otro criterio que el *sentimiento* de la unidad en la presentación, mientras que el otro sigue en ella *principios* determinados; para el arte bella sólo la primera es válida. Pero *amanerado* se dice de un producto del arte cuando la exposición de su idea busca lo extraño y no se hace adecuada a la Idea. Lo brillante (preciosismo), lo altisonante, lo afectado, queriendo distinguirse, pero sin espíritu, de lo ordinario, es parecido a la conducta de aquél de quien se dice que oye hablar o que va y viene como si estuviera en un escenario para que se le admire, cosa que siempre delata a un mentecato».

KU, § 57 «Solución de la antinomia del gusto», Observación I, W 283-286; GM 305-308

«Puesto que en la filosofía trascendental encontramos con tanta frecuencia ocasión para distinguir a las Ideas de los conceptos del entendimiento, puede ser de utilidad introducir expresiones técnicas [*Kunstausrücke*], adecuadas a su diferencia. Creo que no se tendrá nada en contra si propongo algunas. — Ideas, en el significado más universal, son representaciones que se refieren a un objeto con arreglo a un cierto principio (objetivo o subjetivo), de suerte que nunca puedan convertirse en un conocimiento del mismo. O bien se refieren a una intuición según un mero principio subjetivo de la coincidencia mutua de las facultades de conocer (de la imaginación y del entendimiento) y entonces se llaman *Ideas estéticas*, o bien se refieren a un concepto según un principio objetivo, sin que empero puedan proporcionar un conocimiento del objeto y entonces se llaman *Ideas de la Razón*; en este caso, el concepto es un concepto *trascendente* que es distinto del concepto del entendimiento, al que siempre puede adscribirse una experiencia adecuada correspondiente y que por ello se llama *inmanente*.

Una *Idea estética* no puede llegar a ser conocimiento alguno, puesto que es una *intuición* (de la imaginación) para la que nunca puede encontrarse ningún concepto adecuado. Una *Idea de la Razón* nunca puede llegar a ser conocimiento, porque contiene un *concepto* (de lo suprasensible) al que nunca puede serle dada una intuición adecuada.

En efecto, creo que puede llamarse a la Idea estética una representación *inexponible* de la imaginación, mientras que a la Idea de la Razón un concepto *indemostrable* de la Razón. Se presupone de ambas que no se producen por así decirlo de manera enteramente carente de fundamento, sino que (según la definición anterior de una Idea en general) con arreglo a ciertos principios de la facultad de conocer a las que pertenecen (aquéllas a principios subjetivos, ésta a principios objetivos).

Los *conceptos del entendimiento* tienen que ser, como tales, siempre demostrables (si se entiende por demostrar meramente la *exposición*, como en la anatomía); esto es, el objeto que les corresponde tiene que poder darse siempre en la intuición (pura o empírica), pues sólo de esa manera pueden llegar a ser conocimientos. El concepto de *magnitud* puede darse en la intuición espacial *a priori*, por ejemplo, en una línea recta; el concepto de *causa* en la impenetrabilidad, el choque de los cuerpos, etc. Por tanto, ambos pueden ser cubiertos mediante una intuición empírica, esto es, el pensamiento de ellos puede probarse (*demostrarse, enseñarse*) con un ejemplo; y esto tiene que poder ocurrir, porque en caso contrario no se sabe si el pensamiento no está vacío, esto es, si carece de todo objeto.

En la lógica se emplean las expresiones de lo demostrable y lo indemostrable generalmente sólo con respecto a las *proposiciones*; pero las primeras podrían mejor denominarse mediante el término de proposiciones sólo mediatamente ciertas y las segundas proposiciones inmediatamente ciertas; pues la filosofía pura tiene también proposiciones de ambas clases, si se entiende por ellas proposiciones verdaderas capaces de prueba o incapaces de ella. Ahora bien, a partir de fundamentos *a priori*, como filosofía, puede desde luego probar, pero no demostrar; si no quiere uno apartarse enteramente de la significación de las palabras,

con arreglo a la cual demostrar (*ostendere, exhibere*) significa tanto como (ya sea en la prueba o solamente en la definición) presentar su concepto al mismo tiempo en la intuición; la cual, si es intuición *a priori*, se llama construcción del concepto, pero, cuando es también empírica, sin embargo sigue siendo la presentación [*Vorzeigung*] del objeto, mediante la cual se le asegura el concepto realidad objetiva. Así se dice de un anatomista que él demuestra el ojo humano cuando hace intuible [*anschaulich*] el concepto que antes ha expuesto [*vorgetragen*] discursivamente mediante el análisis-disección de este órgano.

Con arreglo a esto el concepto racional de un sustrato suprasensible de todos los fenómenos en general o también de lo que tiene que disponerse como fundamento a nuestro arbitrio con respecto a leyes morales, a saber, de la libertad trascendental, ya es según la *especie* un concepto indemostrable y una Idea de la Razón. Pero la virtud lo es según el grado, porque para el primero en sí no puede dársele nada correspondiente según la cualidad en la experiencia, mientras que en la segunda ningún producto de la experiencia alcanza el grado de aquella causalidad que la Idea de la Razón prescribe como regla.

Así como en una Idea de la Razón la *imaginación* con sus intuiciones no alcanza el concepto dado, en una Idea estética el *entendimiento* mediante sus conceptos no alcanza nunca la entera intuición interna de la imaginación, que combina con una representación dada. Puesto que, sin embargo, llevar a conceptos una representación de la imaginación significa tanto como *exponerla*, la Idea estética puede llamarse una representación *inexponible* de la misma (en su libre juego). Tendré ocasión de precisar en lo que sigue aún algo más acerca de esta clase de Ideas; ahora observo solamente que ambas clases de Ideas, las Ideas de la Razón tanto como las estéticas, tienen que tener sus principios; y además ambas en la Razón, aquéllas en principios objetivos y éstas en principios subjetivos de su uso.

Según esto, se puede definir al *genio* como la facultad de *Ideas estéticas*, mediante la cual al mismo tiempo se indica la razón por la cual en productos del genio la naturaleza (del sujeto) le da la regla al arte (a la producción de lo bello), no un fin reflexionado. Pues, dado que lo bello no tiene que enjuiciarse según conceptos, sino con arreglo al temple final de la imaginación para la coincidencia con la facultad de los conceptos en general, no puede ser ni regla ni precepto, sino solamente lo que en el sujeto es mera naturaleza, pero no puede aprehenderse bajo reglas o conceptos, esto es, el sustrato suprasensible de todas sus facultades (que ningún concepto del entendimiento alcanza), por consiguiente, aquello en relación a lo cual el poner a todas nuestras facultades de conocer en armonía es el fin último dado a nuestra naturaleza mediante lo inteligible, lo que puede servir como criterio subjetivo para aquella finalidad estética en el arte bella, pero incondicionada, que debe exigir legítimamente gustar a cualquiera. Así, también es solamente posible que haya en el fondo de ella, a la que no se puede prescribir ningún principio objetivo, un principio *a priori* subjetivo y, sin embargo, universal».

Logik-Jäsche, Introducción, VI, A 62-63: «El saber histórico sin límites determinados es *polihistoria*; ésta infunde vanidad. La *polimatía* concierne a los conocimientos racionales. Ambos, tanto el saber histórico como el racional, extendidos sin límites determinados, pueden ser denominados *pansofía*. [...] La mera polihistoria es una erudición *ciclópea* a la que le falta un ojo —el ojo de la filosofía—. Un cíclope matemático, histórico, naturalista, filólogo y lingüista es un erudito que es grande en todas estas materias, pero que considera superflua toda filosofía al respecto.

Una parte de la filología la constituyen las humanidades (*humaniora*), por lo que se entiende el conocimiento de los antiguos, que favorece la *unión de la ciencia y del gusto*, disipa la rudeza y fomenta la comunicabilidad y la urbanidad, en las que consiste la *humanidad*».

§ IV. La retórica como denominación unitaria de las operaciones que establecen la distancia entre sentido y significado en la Crítica.

KprV, «Aclaración crítica de la Analítica», Ak.-Ausg. V, 103: «Se dirá que la solución expuesta aquí para esta dificultad es demasiado difícil a su vez [la separación entre el tiempo y la existencia de la cosa en sí misma] y resulta poco susceptible de ser presentada con claridad. Mas, ¿acaso cualquier otra de las que se han ensayado o quepa ensayar es más sencilla y comprensible? Más bien, cabría decir que los maestros dogmáticos de la metafísica han hecho gala de una picardía aún mayor que su sinceridad, apartando la vista cuando era posible de esta complicada cuestión con la esperanza de que, si ellos no

hablaban del asunto, sencillamente tampoco pensaría nadie en él. En caso de deber prestar ayuda a una ciencia todas las dificultades tienen que *descubrirse* e incluso tienen que *rebuscarse* aquellas que todavía se hallen secretamente en su camino; pues cada una de tales dificultades invoca un remedio que no puede ser encontrado sin procurar a la ciencia un crecimiento [*Zuwachs*], ya sea en alcance [*Umfang*] o en determinación [*Bestimmtheit*], con lo que los propios obstáculos se tornan medios para incentivar la solidez de dicha ciencia. Por el contrario, si las dificultades se ocultan intencionadamente, o son suprimidas mediante simples paliativos, sobrevienen tarde o temprano males sin curación que hundan a la ciencia en las profundidades del escepticismo».

KprV, «Dialéctica de la Razón pura práctica», Ak.-Ausg. V 111-112: «[A]l espíritu dialéctico de su época se le acomodaba eso que también ahora tienta a ciertas cabezas sutiles, cual es el suprimir en los principios diferencias esenciales e irreconciliables, tratando de transformarlas en disputas terminológicas para construir artificiosamente [*erkünsteln*] una aparente unidad del concepto supuestamente oculta bajo distintas denominaciones; y esto suele ocurrir en aquellos casos en que la reunión de fundamentos heterogéneos subyace a tanta profundidad o altura o exigiría una reforma [*Umänderung*] radical de las teorías asumidas por otro lado en el sistema filosófico, que se teme profundizar tan hondo en la diferencia real y se prefiere tratarla como una desavenencia centrada en simples formalidades».

LA VEROSIMILITUD EN METAFÍSICA. (16 DE MARZO)

KU, § 59 «De la belleza como símbolo de la moralidad», W 295-297; GM 317-319.

«Para exponer la realidad de nuestros conceptos se requiere siempre intuiciones. Si son conceptos empíricos las últimas se llaman *ejemplos* [*Beispiele*]. Si aquéllos son conceptos puros del entendimiento, las últimas se llaman *esquemas*. Si se exige que sea expuesta la realidad objetiva de los conceptos de la Razón, esto es, de las Ideas, y además a favor del conocimiento teórico de las mismas, se desea algo imposible, porque no puede serles dada en absoluto ninguna intuición adecuada.

Toda *hipotiposis* (presentación, *subiectio sub adspectum*), como sensibilización, es doble: o bien *esquemática*, cuando a un concepto que el entendimiento capta se le da la intuición correspondiente a priori), o bien *simbólica*, cuando bajo un concepto que solamente la Razón puede pensar y al que no puede serle adecuada ninguna intuición sensible se pone una intuición tal con la que el proceder del Juicio es meramente analógico frente a aquel que observa al esquematizar, esto es, coincide con él únicamente según la regla de este proceder, no según la intuición misma, por tanto, meramente según la forma de la reflexión, no según el contenido.

Es un uso adoptado por los nuevos lógicos, si bien confundente e incorrecto, el de la palabra *simbólico*, cuando se la opone a la clase de representación *intuitiva*, pues la simbólica es solamente una *especie* de la intuitiva. De hecho, la última (la intuitiva), puede dividirse en la clase de representación *esquemática* y en la *simbólica*. Ambas son hipotiposis, esto es, presentaciones (*exhibitiones*): no meros *caracterismas*, esto es, designaciones de los conceptos mediante signos sensibles que les acompañan, que no contienen en absoluto nada que pertenezca a la intuición del objeto, sino que les sirven solamente como medio de reproducción según la ley de la asociación de la imaginación, por tanto, en respecto subjetivo; de esta clase son bien las palabras, bien signos visibles (algebraicos, incluso mímicos), como meras *expresiones* para conceptos*.

Todas las intuiciones que se ponen a priori bajo conceptos son, por tanto, bien *esquemas*, bien *símbolos*, de los que los primeros contienen presentaciones del conceptos directas, los segundos indirectas. Los primeros hacen esto demostrativamente, los segundos por medio de una analogía (para la que uno se sirve también de intuiciones empíricas), en lo que el Juicio cumple una doble ocupación, en primer lugar, para aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y entonces, en segundo lugar, para aplicar la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto enteramente otro, del que el primero es solamente el símbolo. Así un Estado monárquico, cuando se rige según leyes populares internas, es representado mediante un cuerpo animado, sin embargo mediante una mera máquina, (más o menos como un molinillo de mano) cuando está dominado por una única voluntad absoluta, pero en ambos casos sólo *simbólicamente*. Pues, entre un Estado despótico y un molinillo de mano no hay, desde luego, ningún parecido o semejanza, pero sin embargo sí lo hay en la regla para reflexionar sobre ambos y su causalidad. Este asunto ha sido hasta ahora poco discutido, tampoco es éste el lugar para detenerse en ello. Nuestro lenguaje está lleno de semejantes presentaciones indirectas según una analogía, por las cuales la expresión no contiene el esquema propio para el concepto, sino solamente un símbolo para la reflexión. Así, las palabras *fundamento* (apoyo, base), *dependen* (ser sostenido por arriba), *derivarse* de algo (en lugar de seguirse de), *sustancia* (como se expresa Locke: el portador de los accidentes) y otras innumerables hipotiposis, no esquemáticas, sino simbólicas, y expresiones para conceptos no mediante una intuición directa, sino solamente mediante una analogía con la misma, esto es, según la transposición de la reflexión sobre un objeto de la intuición a otro concepto enteramente distinto, al que quizá nunca pueda corresponderle directamente una intuición. Si es legítimo llamar ya conocimiento a una mera manera de representar (que desde luego está permitido, cuando no es un principio de la determinación teórica del objeto, lo que sea en sí mismo, sino de la práctica, lo que la Idea de él debe ser para nosotros y el uso final de la misma), todo nuestro conocimiento de Dios es

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

meramente simbólico; y quien considera como esquemático las propiedades entendimiento, voluntad, etc., que solamente prueban su realidad objetiva en criaturas mundanas, incurre en el antropomorfismo, así como, si suprime todo lo intuitivo, en el deísmo, mediante el cual no se conoce en general nada, ni siquiera en respecto práctico».

Anthrop. prag., § 38 «De la facultad de designar»

«La facultad para conocer lo presente como medio de la conexión de la representación de lo previsto con la de lo pasado es la *facultad de designar* [*Bezeichnungsvermögen*].— La acción del ánimo para ejecutar esta conexión es la *designación* (*signatio*), que también se llama señalar, del que sólo el grado más elevado se llama *distinción* [*Auszeichnung*].

Las figuras de cosas (intuiciones), en la medida en que sólo sirven como **medios de la representación mediante conceptos** son *símbolos* y el conocimiento mediante ellas se llama simbólico o *figurado* (speciosus).

—Los *caracteres* no son todavía símbolos, pues pueden ser también meros **signos mediadores (indirectos) que no significan nada en sí mismos**, sino que sólo conducen por asociación a intuiciones y mediante éstas a conceptos;

de ahí que el **conocimiento simbólico** no tenga que oponerse al *intuitivo*, sino al *discursivo*, y en el último el **signo (carácter) acompaña al concepto como custodio (custos) para reproducirlo ocasionalmente**. El conocimiento simbólico, por lo tanto, no se opone al intuitivo (mediante intuición, sino al intelectual (mediante conceptos). Los símbolos son únicamente un medio del entendimiento, pero solamente indirecto, mediante una *analogía* con ciertas intuiciones a las que el concepto del mismo puede aplicarse para proporcionarle significado mediante presentación de un objeto.

Quien puede expresarse en todo momento únicamente simbólicamente tiene todavía pocos conceptos del entendimiento, y la tan frecuente admiración de la presentación viva [*lebhaft Darstellung*], que los salvajes (a veces también los pretendidos sabios en un pueblo aún tosco) dejan oír en sus discursos, no es nada más que pobreza de conceptos y, por ello, también de palabras para expresarlos: por ejemplo, cuando el salvaje americano dice «queremos enterrar el hacha de guerra» quiere decir tanto como esto: queremos hacer la paz y de hecho los poemas antiguos, de un Homero a un Ossian, o de un Orfeo hasta los profetas, deben el brillo de su exposición meramente a la falta de medios para expresar sus conceptos.

Tomar los fenómenos mundanos efectivamente reales, que aparecen a los sentidos (con *Schwedenborg*) por un mero *símbolo* de un mundo inteligible que se mantiene en la retroguardia es *espíritu visionario* [*Schwärmerei*]. Pero **distinguir** en las presentaciones de los conceptos pertenecientes a la moralidad, que constituye la esencia de toda religión, por tanto, de los conceptos pertenecientes a la Razón pura (llamados Ideas) lo simbólico de lo intelectual (el culto de la religión), **la cobertura, que desde luego durante algún tiempo es útil y necesaria, de la cosa misma es Ilustración**; porque de otra manera se confunde un *ideal* (de la Razón pura práctica) con un *ídolo* y se marra el fin final. —No se discute que todos los pueblos sobre la tierra han comenzado con este trueque ni que, si se trata de lo que sus maestros mismos han pensado efectivamente al redactar sus libros sagrados, es menester interpretarlos no simbólicamente, sino *literalmente*; porque sería obrar de manera poco honrada retorcer sus palabras. Pero cuando no se trata meramente de la *verosimilitud* del maestro, sino también, y además esencialmente, de la *verdad* de la doctrina, se puede y se debe interpretarlos como mera clases de representación simbólica para acompañar a aquellas Ideas prácticas con la introducción de formalidades y costumbres; pues de otra manera se perdería el sentido intelectual que constituye el fin final».

Anthrop. prag., § 38 «De la facultad de designar» — Apéndice

«Merece la pena notar también aquí un juego sorprendente de la imaginación con el hombre, en la confusión de los signos con cosas, cuando se les atribuye una realidad interna como si éstas tuviesen que regirse según aquéllas».

KU, § 90 «De la clase del tener-por-verdadero en una prueba moral de la existencia de Dios», W 430-431

«De dos cosas heterogéneas se puede *pensar*, precisamente en el punto de su heterogeneidad, una de ellas por *analogía** con la otra; pero no *concluir* [*schliessen*] de la una a la otra a partir de aquello en lo que son heterogéneas, esto es, no transportar [*übertragen*] esta nota de la diferencia específica a la otra. De manera que puedo pensar por analogía con la ley de acción y reacción en la atracción y repulsión recíproca de los cuerpos, también la comunidad de los miembros de una comunidad con arreglo a leyes jurídicas, pero no puedo transportar aquellas determinaciones (la atracción o repulsión material) a éstas ni atribuir las a los ciudadanos para constituir un sistema que se llama Estado. —Igualmente nos es permitido pensar la causalidad del Ser supremo con respecto a las cosas del mundo como fines de la naturaleza, según la analogía con un entendimiento, como fundamento de las formas de ciertos productos que llamamos obras del arte (pues esto ocurre solamente a favor del uso teórico o práctico de nuestra facultad de conocer, que tenemos que hacer de este concepto con respecto a las cosas naturales en el mundo, con arreglo a un cierto principio), pero de ahí, a saber, de que entre entes mundanos tenga que atribuirse entendimiento a la causa de un efecto que es enjuiciado como artístico, no podemos concluir de ninguna manera según una analogía que también le corresponda a un ente que es enteramente distinto de la naturaleza, precisamente la misma causalidad que percibimos en el hombre, en consideración de la naturaleza misma: porque esto concierne precisamente al punto de la heterogeneidad que se piensa entre una causa condicionada sensiblemente en consideración de sus efectos y el ente originario suprasensible mismo en el concepto de este último y, por tanto, no puede trasladarse a éste. —Precisamente en esto, que yo deba pensar para mí la causalidad divina solamente mediante analogía con un entendimiento (facultad que no conocemos en otro ser que el condicionado sensiblemente que es el hombre), reside la prohibición de no atribuírselo en el significado propio*».

* *Analogía* (en significación cualitativa) es la identidad de la relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos), por cuanto ésta tiene lugar a pesar de la diferencia específica de las cosas o de las propiedades en sí que el fundamento de consecuencias semejantes pueda contener (esto es, contemplado más allá de esta relación). De ese modo, nosotros pensamos para las acciones artísticas de los animales, comparadas con las de los hombres, el fundamento desconocido para nosotros de esos efectos, en los primeros, como un análogo de la Razón, con el fundamento conocido de los efectos semejantes en los hombres, y queremos, al mismo tiempo, indicar con eso que el fundamento de la facultad artística de los animales, con la denominación de instinto, es en realidad específicamente distinto de la Razón, aunque tiene una relación semejante con el efecto (comparado el edificio que levanta el castor con el que levanta el hombre). De eso, de que el hombre necesita *Razón* para su edificio, no puedo concluir que el castor tenga que tener también *Razón*, y llamar a eso una *conclusión* por analogía. Pero de la clase de efecto parecido de los animales (cuyo fundamento no podemos percibir inmediatamente), comparado con el de los hombres (de que tenemos conciencia inmediata), podemos, con toda corrección, concluir *por analogía* que los animales también obran según *representaciones* (no son, como quiere Descartes, máquinas) y, prescindiendo de su diferencia específica, son, sin embargo, idénticos a los hombres según el género (como seres vivos). El principio que nos da el derecho de hacer esta conclusión está en la identidad del fundamento, para contar en un mismo género los animales, en consideración de la determinación pensada, y los hombres como hombres, en cuanto comparamos los unos con los otros exteriormente según sus acciones. Aquí hay *par ratio*. De igual modo, la causalidad de la causa suprema del mundo, comparando los productos finales de la misma en el mundo con las obras de arte del hombre, puede pensarla según la analogía de un entendimiento, pero no *concluir* por analogía esas cualidades en el ser supremo, porque aquí falta precisamente el principio de la posibilidad de esta manera de concluir, a saber, la *par rationis*, que permitiría contar al ser supremo con el hombre (en consideración de la causalidad de ambos) en uno y el mismo género. La causalidad de los seres del mundo, que siempre está condicionada sensiblemente (así lo es la causalidad por el entendimiento), no puede referirse a un ser que no tiene en común con el ser del mundo más que el de una cosa en general.

* De esta manera, no se pierde lo más mínimo en la representación de la relación de este ser con el mundo, por lo que concierne a las consecuencias teóricas y prácticas de este concepto. Querer investigar lo que sea en sí mismo es una curiosidad tan carente de fin como inútil.

KU, § 44 «Del arte bella», W 239; GM 259-260

«No hay una ciencia de lo bello, sino sólo una crítica, ni tampoco una ciencia bella, sino sólo arte bella. Pues por lo que hace a la primera, debería determinarse científicamente, esto es, mediante fundamentos de prueba si algo ha de considerarse bello o no; el juicio sobre la belleza no sería, por tanto, si formara parte de la ciencia, un juicio de gusto. Por lo que concierne a la segunda, una ciencia que, como tal, deba ser bella es un absurdo [*Unding*], pues cuando se preguntara en ella por fundamentos y pruebas, uno se vería aviado con sentencias provistas de gusto. —Lo que ha ocasionado la expresión habitual *ciencias bellas* no es sin duda otra cosa que el haber apreciado de manera enteramente correcta que para el arte bella en su entera perfección se exige mucha ciencia, como por ejemplo conocimiento de lenguas antiguas, estar versado/ser leído en autores que se consideran clásicos, historia, conocimiento de la antigüedad, etc., y por ello esas ciencias históricas, ya que constituyen la preparación necesaria y la base para el arte bello y, en parte, también porque comprenden también el conocimiento de los productos del arte bello (elocuencia [*Beredsamkeit*], poesía), han sido llamadas ellas mismas *ciencias bellas*, por un intercambio de palabras.

Cuando el arte, adecuado al *conocimiento* de un objeto posible, ejecuta las acciones que se requieren para efectuarlo, es *mecánico*, pero si tiene como intenciones inmediata el sentimiento de placer, se llama *arte estético*. Éste es o bien arte *agradable*, o bien arte *bello*. Es el primero cuando el fin es que el placer acompañe las representaciones como meras sensaciones; es el segundo cuando el fin es que el placer acompañe las representaciones como modos de conocimiento».

§ 35 “El principio del gusto es el principio subjetivo del Juicio en general”; W 216-218; GM 236-237 (menos el último párrafo)

«El juicio de gusto se distingue en esto del lógico, a saber, que el último subsume una representación bajo conceptos del objeto, pero el primero no subsume en absoluto bajo un concepto, porque entonces la aprobación universal necesaria podría forzarse mediante pruebas. Sin embargo, se parece a este último en esto, a saber, que presenta una universalidad y necesidad, pero no según conceptos del objeto, por consiguiente, una meramente subjetiva.

Puesto que los conceptos constituyen el contenido de un juicio (lo perteneciente al conocimiento del objeto), y como **el juicio de gusto** no es determinable por conceptos, **se funda solamente en la condición subjetiva formal de un juicio en general**. La condición subjetiva de todo juicio es **la facultad de juzgar misma, o el Juicio**. Éste, empleado en consideración de una representación mediante la que un objeto es dado, exige el acuerdo [*Zusammenstimmung*] de dos fuerzas de representación, a saber, de la imaginación (para la intuición y la composición de lo múltiple de la misma) y del entendimiento (para el concepto como representación de la unidad de esta composición). Pero como aquí no hay ningún concepto del objeto a la base del juicio, sólo puede consistir en la **subsunción de la imaginación misma** (cabe una representación mediante la que un objeto es dado) **bajo la condición de que el entendimiento en general lleve de la intuición a conceptos** [LA PROMESA DE LA FIGURA DEL CONCEPTO]. Esto es, porque precisamente la libertad de la imaginación consiste en esto, a saber, que **esquematiza sin concepto**, el juicio de gusto tiene que descansar en una mera sensación de la vivificación recíproca de la imaginación en su *libertad* y del entendimiento con su *legalidad*, por lo tanto, en un sentimiento que deja enjuiciar el objeto según la finalidad de la representación (mediante la que un objeto es dado) hacia el fomento de la facultad de conocer en su libre juego,

y **el gusto como Juicio subjetivo contiene un principio de subsunción**, pero no de las intuiciones bajo *conceptos*, sino **de la facultad de las intuiciones** o de las presentaciones (esto es, de la imaginación) **bajo la facultad de los conceptos** (esto es, el entendimiento), en la medida en que la primera *en su libertad* concuerda con la última *en su conformidad a ley*».

PRIMERA INTRODUCCIÓN A LA KU

§I De la filosofía como un sistema.

«Si la filosofía es el *sistema* del conocimiento racional mediante conceptos, se distinguirá ya por ello lo suficiente de una crítica de la Razón pura, que contiene desde luego una investigación filosófica de la posibilidad de un conocimiento semejante, pero que no pertenece como parte a un sistema tal, sino que hasta esboza [*entwirft*] y comprueba [*prüft*] la Idea de la misma.

La división del sistema puede ser, en primer lugar, solamente la que lo divide en su parte formal y material, de las que la primera (la lógica) comprende [*befasst*] meramente la forma del pensar en un sistema de reglas, la segunda (parte real) contempla sistemáticamente los objetos sobre los que se piensa, en la medida en que es posible un conocimiento racional de los mismos por conceptos.

Este sistema real de la filosofía misma no puede dividirse más que en filosofía *teórica* y filosofía *práctica*, según la diferencia de sus objetos y la diferencia esencial que en ello descansa de los principios de una ciencia que contiene, de manera que una parte tiene que ser la filosofía de la naturaleza, la otra la filosofía de las costumbres, de las que la primera puede contener también principios empíricos, pero la segunda (puesto que la libertad no puede ser en absoluto un objeto de la experiencia) nada más que principios puros *a priori*.

Pero impera un gran malentendido —e incluso para el modo de proceder de la ciencia un malentendido muy perjudicial— con respecto a lo que ha de considerarse como *práctico* en un significado tal que merezca ser adjudicado a una *filosofía práctica*. Se ha creído poder enumerar como filosofía práctica la diplomacia [*Staatsklugheit*] y la economía política [*Staatswirtschaft*], las reglas de la economía doméstica [*Haushaltungsregeln*], al tiempo que las del protocolo [*Umgang*], las prescripciones para el bienestar [*Vorschriften zum Wohlbefinden*] y la dietética [*Diätetik*], tanto del alma como del cuerpo, (¿por qué no todos los oficios [*Gewerbe*] y las artes [*Künste*]?), sólo porque todas contienen un conjunto de proposiciones prácticas. Pero las proposiciones prácticas se distinguen de las teóricas, que contienen la posibilidad de las cosas y sus determinaciones, por el modo de representación [*der Vorstellungsart nach*], si bien no por el contenido [*dem Inhalte nach*], sólo <se distinguen por el contenido> aquellas que contemplan la *libertad* bajo leyes. Todas las restantes no son nada más que la aplicación de la teoría de lo que forma parte de la naturaleza de las cosas, sólo que en la manera en que pueden ser producidas por nosotros según un principio, es decir, la posibilidad de las mismas representada mediante una acción del albedrío (que precisamente forma parte de las causas naturales). Así, la solución del problema de la mecánica, según el cual, dada una fuerza que debe estar en equilibrio con un peso dado, hay que encontrar la proporción [*Verhältnis*] de los brazos respectivos de la balanza, se expresa como una fórmula práctica, que no contiene nada distinto de la proposición teórica, según la cual la longitud de los brazos está en proporción inversa con respecto a los primeros [la fuerza y el peso] cuando están en equilibrio; sólo que esta proporción se representa como posible, según su surgimiento, mediante una causa (nuestro albedrío) cuyo fundamento de determinación es la *representación* de aquella proporción. Lo mismo ocurre en todas las proposiciones prácticas que conciernen únicamente a la producción de objetos. Cuando se dan prescripciones para incrementar la felicidad y, por ejemplo, sólo se habla de lo que hay que hacer con la propia persona para recibir la felicidad, las condiciones internas de su posibilidad, concernientes a la moderación, a la mesura de las inclinaciones para que no se conviertan en pasión, etc., se representan solamente como constituyentes de la naturaleza del sujeto y, al mismo tiempo, el modo de producción de este equilibrio <se representa> como una causalidad posible mediante nosotros mismos, por tanto, todo es representado como consecuencia inmediata de la teoría del objeto en relación con la teoría de nuestra propia naturaleza (nosotros mismos como causa). Con ello, aquí la prescripción práctica se distingue de una teórica según la fórmula, pero no según el contenido, por lo que no requiere un tipo particular de filosofía para inteligir esta conexión de fundamentos con sus consecuencias. —En una palabra, todas las proposiciones prácticas que derivan del arbitrio como causa lo que la naturaleza puede contener forman parte en su conjunto de la filosofía

teórica, como conocimiento de la naturaleza. Solamente aquéllas que dan a la libertad su ley se distinguen específicamente de aquéllas según el contenido. Puede decirse de las primeras que constituyen la parte práctica de una *filosofía de la naturaleza*, pero que sólo las últimas fundan una *filosofía práctica* particular.

Nota

Es muy importante determinar la filosofía correctamente según sus partes y, con este fin, no colocar bajo los miembros de su subdivisión, como un sistema, lo que en casos dados es sólo consecuencia o aplicación de esas partes, sin exigir principios particulares.

Las proposiciones prácticas se diferencian de las teóricas bien con respecto a los principios, bien con respecto a las consecuencias. En el último caso no constituyen una parte especial de la ciencia, sino que pertenecen a la ciencia teórica como un tipo particular de consecuencias a partir de ella. Con esto se establece esencialmente y según sus principios la distinción de la posibilidad de las cosas según leyes naturales con respecto a la posibilidad según leyes de la libertad. Pero esta diferencia no consiste en el hecho de que en la última la causa se ponga en una voluntad, mientras que en la primera se ponga en el exterior de la misma, en las cosas mismas. Pues, aunque la voluntad no sigue otros principios que aquellos por los que el entendimiento entiende que el objeto es posible según ellos, como meras leyes naturales, la proposición que contiene la posibilidad del objeto mediante la causalidad del albedrío puede seguirse llamando una proposición práctica, si bien por el principio no se distingue en absoluto de las proposiciones teóricas que conciernen a la naturaleza de las cosas, más bien tiene que tomar prestado su principio de la naturaleza de las cosas para presentar la representación de un objeto en su realidad efectiva.

Las proposiciones prácticas, por tanto, que según el contenido conciernen meramente a la posibilidad de un objeto representado (mediante una acción arbitraria), son solamente aplicaciones de un conocimiento teórico completo y no pueden constituir ninguna parte particular de una ciencia. Una geometría práctica, como ciencia separada, es un absurdo, aunque en esta ciencia pura estén contenidas muchas proposiciones prácticas, de las que la mayoría exigen como problemas una indicación particular para la resolución. La tarea de construir un cuadrado con una línea dada y un ángulo recto dado es una proposición práctica, pero es una pura consecuencia de la teoría. Tampoco puede pretender el arte agrimensoria el nombre de una *geometría* práctica y llamarse una parte particular de la geometría en general, sino que forma parte de la última en escolios, a saber, el uso de esta ciencia para los negocios*.

Incluso en una ciencia de la naturaleza, siempre que descansa sobre principios empíricos, a saber, en la propia física, las disposiciones prácticas para descubrir leyes ocultas de la naturaleza no pueden legitimar de ninguna manera, bajo el nombre de física experimental, la denominación de una física práctica (que es igualmente un absurdo) como una parte de la filosofía natural. Pues los principios con arreglo a los cuales hacemos experimentos tienen que tomarse siempre del conocimiento de la naturaleza, con lo cual, de la teoría. Esto mismo vale para las prescripciones prácticas que conciernen a la producción arbitraria de un cierto estado del ánimo en nosotros (por ejemplo, el del movimiento o la pacificación, la satisfacción o el debilitamiento de las inclinaciones). No hay ninguna *psicología* práctica como parte especial de la filosofía sobre la naturaleza humana. Pues los principios de la posibilidad de su estado, por medio del arte, tienen que tomarse de aquellos de la posibilidad de nuestras determinaciones a partir de la hechura de nuestra naturaleza y, aunque aquéllos consten de proposiciones prácticas,

* Esta ciencia pura y, precisamente por ello, sublime parece echar a perder algo de su dignidad cuando admite que como geometría elemental necesita *instrumentos*, aunque sólo sean dos, para la construcción de sus conceptos, a saber, el compás y la regla, de manera que solamente llama geométrica a esta construcción, a la de la geometría superior, por contra, la llama mecánica, porque para la construcción de sus conceptos se exigen máquinas de composición mayor. Pero por los primeros tampoco se entienden los instrumentos efectivamente reales (*circinus et regula*) que nunca podrían dar aquellas figuras con precisión matemática, sino que deben significar *a priori* solamente los modos de presentación más simples de la imaginación, que ningún instrumento puede igualar.

no constituyen ninguna parte práctica de la psicología empírica, porque no tienen ningún principio particular, sino que sólo forman parte de sus escolios.

En general, las proposiciones prácticas (ya sean puras *a priori*, ya sean empíricas), cuando expresan inmediatamente la posibilidad de un objeto mediante nuestro arbitrio, forman parte del conocimiento de la naturaleza y de la parte teórica de la filosofía. Solamente las proposiciones que presentan directamente como necesaria la determinación de una acción meramente por la representación de su forma (según leyes en general), sin tomar en consideración los medios para producir el objeto, pueden y tienen que tener sus principios propios (en la Idea de la libertad) y, aunque funden sobre estos mismos principios el concepto de un objeto de la voluntad (el Bien sumo), éste forma parte sólo indirectamente, como consecuencia, de la prescripción práctica (que desde ahora llamaremos moral). Tampoco puede entenderse la posibilidad del mismo mediante el conocimiento de la naturaleza (teoría). Solamente aquellas proposiciones forman parte, por tanto, de una parte especial de un sistema de los conocimientos racionales, bajo el nombre de la filosofía práctica.

Si preocupa algo la ambigüedad, todas las proposiciones restantes de la aplicación, sea cual sea la ciencia a la que siempre pueden anexionarse, pueden llamarse, en lugar de prácticas, *técnicas*. Pues forman parte del *arte* de realizar lo que se quiere que sea, lo que en una teoría completa es siempre una mera consecuencia y no una parte autosubsistente de alguna clase de indicación [*Anweisung*]. De esta manera, todas las prescripciones de la habilidad [*Geschicklichkeit*] forman parte de la *técnica** y, con ello, del conocimiento teórico de la naturaleza como consecuencias del mismo. Pero en lo que se sigue nos serviremos de la expresión técnica también donde objetos de la naturaleza sólo son *enjuiciados como si* su posibilidad se fundara en el arte, casos en los que los juicios ni son teóricos ni prácticos (en el significado aducido en último lugar), por cuanto no *determinan* nada de la hechura del objeto ni de la manera para producirlo, sino que **mediante ellos se enjuicia solamente la naturaleza misma, si bien meramente según analogía con un arte y además en un respecto subjetivo hacia nuestra facultad de conocer, no en un respecto objetivo referido a los objetos**. No llamaremos, por tanto, aquí técnicos a los juicios, sino a la facultad de juzgar, en cuyas leyes se fundan y de acuerdo con ella también llamaremos a la naturaleza técnica, que, puesto que no contiene ninguna proposición determinante objetivamente, no constituye parte alguna de la filosofía doctrinal, sino solamente la crítica de nuestra facultad de conocer».

§ II. Del sistema de las facultades de conocer superiores que yacen a la base de la filosofía.

«Si no se habla de la división de una *filosofía*, sino de nuestra *facultad de conocer a priori mediante conceptos* (de la facultad superior), esto es, de una Crítica de la Razón pura, pero considerada únicamente según su facultad para pensar (donde la clase de intuición pura no tiene que ser tomada en cuenta), entonces la representación sistemática de la facultad de pensar se articula en tres partes, a saber, en primer lugar, en la facultad de conocimiento de lo *general* (de las reglas), *el entendimiento*, en segundo lugar, en la facultad de la *subsunción de lo particular* bajo lo universal, *el Juicio*, y en tercer lugar, en la facultad de la *determinación* de lo particular mediante lo universal (la derivación de principios), esto es, *la Razón*.

* Éste es el lugar para enmendar un error que cometí en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Pues, tras haber dicho <allí> de los imperativos de la habilidad que mandan sólo condicionadamente y además bajo la condición de fines meramente posibles, esto es, *problemáticos*, llamé a esas prescripciones prácticas imperativos problemáticos, en cuya expresión hay, sin embargo, una contradicción. Habría debido llamarlos *técnicos*, esto es, imperativos del arte. Los *pragmáticos* o reglas de la prudencia, que mandan bajo la condición de un fin *efectivamente real* e incluso necesario subjetivamente, se encuentran también bajo los técnicos (pues la prudencia no es otra cosa que la habilidad para poder utilizar para los propios propósitos a hombres libres y de éstos hasta las disposiciones naturales y las inclinaciones en sí mismas). Pero que el fin al que nos sometemos a nosotros mismos y a otros, a saber, la felicidad propia, no pertenezca a los fines meramente potestativos justifica una denominación especial para estos imperativos técnicos, porque la tarea no exige meramente, como en los técnicos, el modo de ejecución de un fin, sino también la determinación de lo que constituye a este fin mismo (la felicidad), que tiene que presuponerse como conocido en los imperativos técnicos generales.

La Crítica de la Razón pura *teórica*, que se consagró a las fuentes de todo conocimiento *a priori* (por tanto, también de aquel que forma parte de la intuición), proporcionó las leyes de la *naturaleza*, la Crítica de la Razón *práctica* la ley de la *libertad* y, así, ahora parecen haber sido tratados completamente los principios *a priori* para toda filosofía.

Ahora bien, si el entendimiento proporciona *a priori* leyes de la naturaleza y la Razón, por su parte, leyes de la libertad, es de esperar [*erwarten*] según la analogía que el Juicio, que establece entre ambas facultades su interconexión, también proporcione tanto como aquéllas [*eben so wohl wie jene*] sus principios peculiares *a priori* y quizás disponga el fundamento para una parte particular de la filosofía, aunque ésta como sistema sólo puede tener dos partes.

Sólo que el Juicio es una facultad de conocer tan particular, en absoluto independiente, que ni da conceptos, como el entendimiento, ni Ideas, como la Razón, de algún objeto, porque es una facultad para subsumir bajo conceptos dados originarios de otro lugar. Si tuviese que tener lugar un concepto o regla que surgiesen originariamente del Juicio, tendría que ser un concepto de cosas de la *naturaleza*, *por cuanto ésta está regida con arreglo a nuestro Juicio* y, por lo tanto, de una hechura tal de la naturaleza de la que no puede hacerse en absoluto ningún concepto, a no ser solamente el de que su disposición [*Einrichtung*] está regida según nuestra facultad para subsumir leyes particulares dadas bajo leyes más universales que, sin embargo, no está dadas; con otras palabras, tendría que ser el concepto de una finalidad de la naturaleza a favor [*zum Behuf*] de nuestra facultad para conocerla, en la medida en que se exige para ello que nosotros podamos enjuiciar lo particular como contenido bajo lo universal y subsumirlo bajo el concepto de una naturaleza.

Pero un concepto semejante es el de una experiencia *como sistema según leyes empíricas*. Pues, aunque ésta constituye un sistema con arreglo a leyes *trascendentales*, que contienen la condición de la posibilidad de la experiencia, es posible <que> en las leyes empíricas <se dé> una *multiplicidad tan infinita* y una *heterogeneidad tan grande de las formas* de la naturaleza que formarían parte de la experiencia particular que el concepto de un sistema con arreglo a estas leyes (empíricas) tiene que ser enteramente extraño [*fremd*] al entendimiento, y ni la posibilidad y ni mucho menos la necesidad de una totalidad semejante puede concebirse [*begriffen*]. Sin embargo, la experiencia particular interconectada continuamente con arreglo a principios estables también requiere esta interconexión sistemática de leyes empíricas, con el fin de que sea posible para el Juicio subsumir lo particular bajo lo universal, que sigue siendo empírico y así hasta llegar a las leyes empíricas supremas y las formas naturales que les corresponden, es decir, con el fin de contemplar el *agregado* de experiencias particulares como *sistema* de las mismas; pues sin esta presuposición no puede tener lugar ninguna interconexión exhaustivamente legal*, esto es, la unidad empírica de la misma.

Esta legalidad contingente en sí (según todos los conceptos del entendimiento), que el Juicio (solamente a su propio favor [*ihm selbst zu Gunst*]) presume de la naturaleza y presupone [*voraussetzt*] en ella es una legalidad formal de la naturaleza, que nosotros *suponemos* [*annehmen*] en ella absolutamente, pero mediante lo cual no se fundamenta ni un conocimiento

* La posibilidad de una experiencia en general es la posibilidad de conocimientos empíricos como juicios sintéticos. Por tanto, no puede derivarse *analíticamente* a partir de meras percepciones comparadas (como se cree comúnmente), pues la combinación de dos percepciones distintas en el concepto de un objeto (para el conocimiento del mismo) es una *síntesis*, que no hace posible un *conocimiento* empírico, esto es, la experiencia, más que con arreglo a principios [*Prinzipien*] de la unidad sintética de los fenómenos, esto es, con arreglo a principios [*Grundsätzen*] mediante los que los fenómenos se llevan bajo las categorías. Ahora bien, estos conocimientos empíricos constituyen una unidad analítica de toda experiencia con arreglo a lo que tienen en común de manera necesaria (a saber, aquellas leyes trascendentales de la naturaleza), pero no constituyen aquella unidad sintética de la experiencia como un sistema que enlaza bajo un principio las leyes empíricas también según lo que tiene de distinto (y donde la multiplicidad de las mismas puede ir al infinito). Lo que la categoría es con respecto a cada experiencia particular, lo representa la finalidad o conveniencia de la naturaleza (también en consideración de sus leyes particulares) con nuestra facultad de juzgar, con arreglo a la cual la naturaleza no se representa meramente como mecánica, sino también como técnica; un concepto que, si bien no determina objetivamente como la categoría la unidad sintética, sin embargo, proporciona subjetivamente principios que sirven a la investigación de la naturaleza como hilo conductor».

teórico de la naturaleza ni un principio práctico de la libertad, si bien se da un principio para el enjuiciamiento e investigación de la naturaleza con vistas a buscar las leyes universales para experiencias particulares, con arreglo al cual nosotros tenemos que levantar aquella legalidad formal, que es necesaria para una experiencia interconectada y que tenemos motivo para suponer *a priori*.

Por tanto, el concepto originario del Juicio y peculiar de él es el de la naturaleza como *arte*, en otras palabras, el de la *técnica de la naturaleza* en consideración de sus leyes *particulares*, concepto que no funda ninguna teoría y que precisamente tan poco como la lógica contiene conocimiento de los objetos y de su hechura, sino que solamente da un principio para el progreso mediante leyes de experiencia, mediante lo cual es posible la investigación de la naturaleza. Pero con ello el conocimiento de la naturaleza no se enriquece con ninguna ley objetiva particular, sino que solamente se funda una máxima para el Juicio para observar la naturaleza con arreglo a ella y sostener conjuntamente las formas de la naturaleza con ella.

Ahora bien, la filosofía, como sistema doctrinal del conocimiento de la naturaleza tanto como de la libertad no recibe con ello ninguna parte nueva, pues la representación de la naturaleza como arte es una mera Idea que sirve de principio a nuestra investigación de la misma, es decir, meramente al sujeto, para introducir en el agregado de leyes empíricas, como tal, allí donde sea posible, una interconexión propia de un sistema, por cuanto atribuimos a la naturaleza una relación con esta nuestra necesidad subjetiva [*Bedürfnis*]. Por el contrario, nuestro concepto de una técnica de la naturaleza formará parte como un principio heurístico al enjuiciarla de nuestra facultad de conocer, crítica que indica que permiso tenemos para hacernos de ella una representación tal, cuál es el origen de esta Idea, si hay que encontrarla en una fuente *a priori*, así como cuál es el alcance y límites del uso de la misma: en una palabra, una investigación tal formará parte del sistema de la Crítica de la Razón pura, pero no de la filosofía doctrinal».

§ IV. De la experiencia como un sistema para el Juicio.

«En la Crítica de la Razón pura hemos visto que la entera naturaleza, como el conjunto de todos los objetos de la experiencia, constituye un sistema según leyes trascendentales, a saber, aquellas que el entendimiento da *a priori* (a saber, para fenómenos, en la medida en que deben constituir experiencia enlazados en una conciencia). Precisamente por ello la experiencia tiene que constituir también, en cuanto que considerada objetivamente es posible, un sistema de conocimientos empíricos posibles, con arreglo tanto a leyes universales cuanto a leyes particulares. Pues eso exige la unidad de la naturaleza con arreglo a un principio del enlace exhaustivo de todo lo que está contenido en este conjunto de todos los fenómenos. En esa medida tenemos que considerar a la experiencia en general con arreglo a leyes trascendentales como sistema y no como mero agregado.

Pero de ello no se sigue que la naturaleza sea un sistema *captable* o *aprehensible* [*faßliches*] para la facultad de conocer humana, también con arreglo a leyes empíricas, ni que la interconexión sistemática exhaustiva de sus fenómenos en una experiencia, es decir, ésta misma como sistema, sea posible para el hombre. Pues la multiplicidad y heterogeneidad de las leyes empíricas podría ser tan grande que sólo nos fuera parcialmente posible conectar percepciones en una experiencia con arreglo a leyes particulares descubiertas ocasionalmente, pero nunca llevar a estas leyes empíricas mismas a la unidad de la afinidad bajo un principio común, en el caso, por otra parte posible en sí (al menos por lo que el entendimiento constituye *a priori*), de que la multiplicidad y heterogeneidad de estas leyes, al mismo tiempo que de las formas naturales que les corresponden, fuera infinitamente grande y mostrara en éstas un agregado caótico tosco y ni la más mínima huella de un sistema, aunque tengamos que presuponer un sistema tal con arreglo a leyes trascendentales.

Pues *unidad de la naturaleza en tiempo y espacio* y unidad de la experiencia posible para nosotros es una y la misma cosa, porque aquélla es un conjunto de meros fenómenos (clases de representación) que pueden tener su realidad únicamente en la experiencia, que tiene que ser posible como sistema, incluso con arreglo a leyes empíricas, si se la piensa como un sistema (como tiene que suceder). Por lo tanto, es una *presuposición* trascendental necesaria

subjetivamente que aquella heterogeneidad ilimitada precupante de las leyes empíricas y la heterogeneidad de las formas de la naturaleza no corresponda a la naturaleza, sino que más bien ésta se cualifique [*sich qualifiziere*] mediante la afinidad de las leyes particulares bajo las más universales para una experiencia como un sistema empírico.

Ahora bien, esta presuposición es el principio trascendental del Juicio. Pues éste no es meramente una facultad para subsumir lo particular bajo lo universal (cuyo concepto está dado), sino que también viceversa, para encontrar lo universal para lo particular. Pero el entendimiento abstrae en su *legislación* trascendental de la naturaleza de toda multiplicidad de leyes empíricas posibles; contempla en aquélla solamente las condiciones de la posibilidad de una experiencia en general con arreglo a su forma. Por tanto, en él no hay que encontrar aquel principio de afinidad de las leyes naturales particulares. Solamente el Juicio, al que le corresponde llevar a las leyes particulares, también según lo que tienen de distinto entre las mismas leyes universales de la naturaleza, bajo leyes más elevadas, si bien siempre empíricas, tiene que disponer como fundamento de su proceder un principio tal. Pues, mediante el andar a tientas entre formas naturales, cuya coincidencia recíproca con leyes comunes empíricas más elevadas el Juicio, sin embargo, consideraría como enteramente contingente, sería aún más contingente que *percepciones particulares* se cualificaran alguna vez por alguna fortuna para un ley empírica; pero sería aún mucho más contingente que leyes empíricas múltiples conviniesen [*sich schickten*] a la unidad sistemática del conocimiento natural de una experiencia posible en *su entera interconexión*, sin presuponer una forma semejante en la naturaleza mediante un principio *a priori*.

Todas las fórmulas que se han puesto en circulación: «la naturaleza toma el camino más corto» —*no hace nada en vano*—; «no realiza ningún salto en la multiplicidad de las formas» (*continuum formarum*) —*es rica en especies, pero sin embargo económica en géneros*, etc., no son otra cosa que la misma manifestación [*Außerung*] trascendental del Juicio para consolidar un principio para la experiencia como sistema y, de ahí, para sus propias necesidades. Ni el entendimiento ni la Razón pueden fundar *a priori* una ley de la naturaleza semejante. Pues, que la naturaleza en sus meras leyes formales (mediante las cuales es en general objeto de la experiencia) se rija con arreglo a nuestro entendimiento, se ve ciertamente, pero en consideración de las leyes particulares y de su multiplicidad y heterogeneidad nuestra facultad legisladora de conocer está libre de toda restricción y lo que aquel principio funda es una mera presuposición del Juicio a favor de su propio uso, para ascender en todo momento desde lo particular-empírico hasta lo universal igualmente empírico, por mor de la unificación de las leyes empíricas. Un principio tal no puede cargarse tampoco en manera alguna a cuenta del entendimiento, porque solamente bajo la presuposición del mismo es posible disponer experiencias de manera sistemática».

§ V. Del Juicio reflexionante.

«El Juicio puede considerarse tanto como mera facultad para *reflexionar* con arreglo a cierto principio sobre una representación dada a favor de un concepto posible mediante ello, cuanto como una facultad para *determinar* un concepto que yace como fundamento mediante una representación empírica dada. En el primer caso, es el *Juicio reflexionante*, en el segundo es el *Juicio determinante*. Pero *reflexionar* (*überlegen*) es comparar y sostener conjuntamente representaciones dadas ya sea con otras, ya sea con su facultad de conocer, en relación con un concepto posible mediante ello. El Juicio reflexionante es aquel que se llama también la facultad de enjuiciar (*facultad diiudicandi*).

El *reflexionar* (que ocurre incluso en los animales, aunque solamente de manera instintiva, es decir, no en relación con un concepto a alcanzar mediante ello, sino en relación a una inclinación determinable de alguna manera por ese proceder) requiere para nosotros tanto de un principio cuanto el determinar, en el que el concepto dispuesto como fundamento del objeto prescribe la regla al Juicio y, por tanto, ocupa el lugar del principio.

El principio de la reflexión sobre objetos dados de la naturaleza es: que se dejen encontrar *conceptos* determinados empíricamente para todas las cosas de la naturaleza*, lo que quiere decir tanto como que puede presuponerse en todo caso una forma en sus productos que sea posible con arreglo a leyes universales cognoscibles para nosotros. Pues si no tuviéramos derecho a presuponer esto y no dispusiéramos este principio a nuestro tratamiento de las representaciones empíricas, toda reflexión se acometería de manera meramente azarosa y ciega, es decir, si una expectativa [*Erwartung*] fundada de su conveniencia con la naturaleza.

En consideración de los conceptos universales de la naturaleza, entre los que es en general posible por primera vez un concepto de experiencia (sin determinación empírica particular), la reflexión tiene ya su guía en el concepto de una naturaleza en general, esto es, en el entendimiento, y el Juicio no requiere de ningún principio de la reflexión, sino que *esquematiza* aquellos conceptos *a priori* y aplica estos esquemas a toda síntesis empírica, sin lo cual no sería posible en absoluto ningún juicio de experiencia. El Juicio es aquí en su reflexión al mismo tiempo determinante y el esquematismo trascendental del mismo le sirve al mismo tiempo de regla, bajo la cual se subsumen intuiciones empíricas dadas.

Pero para conceptos semejantes, que deben encontrarse en primer lugar para intuiciones empíricas dadas y que presuponen una ley particular de la naturaleza, sólo con arreglo a la cual es posible la experiencia *particular*, el Juicio requiere un principio peculiar y al mismo tiempo trascendental de su reflexión y no se puede remitir de nuevo a leyes empíricas ya conocidas no transformar la reflexión en una mera comparación con formas empíricas para las que ya se tienen conceptos. Pues se preguntaría cómo podría esperarse mediante comparación de las percepciones alcanzar conceptos empíricos de lo que es común a las distintas formas de la naturaleza, si la naturaleza (como, sin embargo, es posible pensar) hubiese colocado en estas formas, a causa de la gran diferencia de sus leyes empíricas, una heterogeneidad tan grande que toda comparación o incluso la mayor parte de ellas, con vistas a producir una unanimidad y clasificación en géneros y especies, serían inútiles. Toda comparación de representaciones empíricas para conocer leyes empíricas en las cosas naturaleza y las formas *específicamente* adecuadas a ellas, pero que mediante ésta su comparación también *coinciden genéricamente* con otras formas, presupone que la naturaleza ha observado también en consideración de sus leyes empíricas una cierta economía adecuada a nuestro Juicio y una homogeneidad aprehensible para nosotros y esta presuposición tiene que preceder a toda comparación como principio *a priori* del Juicio.

El Juicio reflexionante no procede, por tanto, con fenómenos dados, con vistas a llevarlos bajo conceptos empíricos de cosas de la naturaleza determinada, esquemáticamente, sino *técnicamente*, por así decirlo, no de manera meramente mecánica, como instrumento bajo la guía del entendimiento y de los sentidos, sino *artísticamente*, con arreglo al principio

* Este principio [que se dejen encontrar conceptos determinados empíricamente para todas las cosas de la naturaleza] no tiene a primera vista en absoluto el aspecto de una proposición sintética y trascendental, sino que parece más bien tautológico y formar parte de la mera lógica. Pues ésta enseña cómo comparar [*vergleichen*] una representación dada con otras y, por medio de la extracción aquello que tiene en común con diversas representaciones como una nota [*Merkmal*] para el uso general, que uno pueda hacerse un concepto. Sin embargo, si la naturaleza tiene que mostrar para cada objeto muchos otros aún como objetos de la comparación, que tengan algo en común con él en la forma, sobre eso, la lógica no enseña nada; más bien, esta condición de la posibilidad de la aplicación de la lógica a la naturaleza es un principio de la representación de la naturaleza como un sistema para nuestro Juicio, en el que la multiplicidad, subdividida en géneros y especies, posibilita llevar a conceptos (de mayor o menor generalidad) mediante comparación a todas las formas naturales que se encuentren. Ciertamente, el entendimiento puro (si bien mediante principios sintéticos) enseña a pensar todas las cosas de la naturaleza como contenidas en un *sistema* trascendental *por conceptos a priori* (las categorías); sin embargo, el Juicio, que busca conceptos (el reflexionante) también para representaciones empíricas, como tales, tiene que [*muss*] suponer aparte de eso a favor de esta búsqueda que la naturaleza ha encontrado en su multiplicidad ilimitada una tal subdivisión de la misma en géneros y especies que posibilita a nuestro Juicio encontrar armonía [*Einheitlichkeit*] en la comparación de las formas naturales y alcanzar para conceptos empíricos y la interrelación mutua de los mismos, mediante ascensión hacia conceptos generales, conceptos igualmente empíricos: i.e., el Juicio presupone un sistema de la naturaleza también según leyes empíricas y esto *a priori*, por consiguiente, mediante un principio trascendental

universal, pero al mismo tiempo indeterminado, de una disposición final de la naturaleza en un sistema, como si se tratara de un favor [*zu Gunsten*] para nuestro Juicio, en la conveniencia de sus leyes particulares (sobre las que el entendimiento nada dice) para la posibilidad de la experiencia como un sistema, presuposición sin la cual no podemos esperar orientarnos [*zurechte zu finden*] en un laberinto de las multiplicidad de leyes particulares posibles. Por lo tanto, el Juicio mismo convierte *a priori* a la *técnica de la naturaleza* en principio de su reflexión, sin, a pesar de ello, poder explicarla o determinar aún con más precisión ni tener para ello un fundamento de determinación objetivo de los conceptos universales de la naturaleza (a partir de un conocimiento de las cosas en sí mismas), sino solamente para poder reflexionar con arreglo a sus propias leyes subjetivas, con arreglo a su necesidad [*Bedürfnis*], si bien al mismo tiempo de manera concordante con las leyes de la naturaleza en general.

Pero el principio del Juicio reflexionante, mediante el cual la naturaleza se piensa como sistema con arreglo a leyes empíricas, es meramente un principio *para el uso lógico del Juicio*, desde luego un principio trascendental con arreglo a su origen, si bien solamente para considerar *a priori* a la naturaleza como cualificada para un *sistema lógico* de su multiplicidad bajo leyes empíricas.

La forma lógica de un sistema consiste meramente en la división de conceptos universales dados (como lo es aquí el de una naturaleza en general), de manera que se piensa lo particular (aquí lo empírico) con su diversidad, como contenido bajo lo universal, con arreglo a cierto principio. Cuando se procede empíricamente y se asciende de lo particular a lo universal, se requiere una *clasificación* de lo múltiple, esto es, una comparación de más clases entre sí, cada una de las cuales está bajo un concepto determinado, y cuando aquéllas están al completo con arreglo a una nota común, procede su subsunción bajo clases más elevadas (géneros), hasta que se alcanza el concepto que contiene el principio de la entera clasificación (y constituye el género supremo). Si, por el contrario, se comienza por un concepto universal para descender a los particulares mediante una división completa, la operación se denomina *especificación* de lo múltiple bajo un concepto dado, puesto que se avanza desde el género supremo hasta los inferiores (subgéneros o especies) y desde las especies hasta las subespecies. Se expresa correctamente cuando en lugar de decir (como en el uso lingüístico común) que se tendría que especificar lo particular, que está bajo un universal, se prefiere decir que se *especifica el concepto universal* por cuanto se coloca lo múltiple bajo él. Pues el género es (contemplado lógicamente) algo así como la materia o el sustrato tosco que la naturaleza elabora mediante sucesivas determinaciones en especies y subespecies particulares, por eso, puede decirse que *la naturaleza se especifica a sí misma* con arreglo a cierto principio (o la Idea de un sistema), según la analogía del uso de esta palabra por parte de los profesores de derecho, cuando hablan de la especificación de ciertas materias toscas*.

Ahora bien, es claro que el Juicio reflexionante no podría emprender según su naturaleza la *clasificación* de la entera naturaleza con arreglo a su diversidad empírica, si no presupone que la naturaleza *especifica* ella misma sus leyes trascendentales con arreglo a algún principio. Pero este principio no puede ser ningún otro que el de la adecuación a la facultad de juzgar misma para encontrar en la multiplicidad inmensurable de las cosas según leyes empíricas posibles una afinidad suficiente de las mismas, con vistas a llevarlas bajo conceptos empíricos (clases) y éstos bajo leyes más universales (géneros superiores) y, así, con vistas a poder alcanzar un sistema empírico de la naturaleza. —Así como una clasificación semejante no es ningún conocimiento común de la experiencia, sino uno conocimiento artificial de la misma, la naturaleza, en la medida en que es pensada de manera que se especifica a sí misma con arreglo a un principio, también se considera como *arte* y, por lo tanto, el Juicio porta consigo necesariamente *a priori* un principio de la *técnica* de la naturaleza, que se distingue de la *nomotética* de la misma con arreglo a leyes trascendentales en lo siguiente, a saber, que éstas pueden hacer valer su principio como ley, mientras que aquélla solamente como una presuposición necesaria.

Por lo tanto, el principio peculiar del Juicio es: *la naturaleza especifica sus leyes universales en leyes empíricas, conforme a la forma de un sistema lógico, a favor del Juicio.*

* También la escuela aristotélica llamaba a la materia *género* y forma a la *diferencia específica*.

Aquí surge el concepto de una *finalidad* de la naturaleza y además como un concepto propio del Juicio reflexionante, no de la Razón, por cuanto el fin no está puesto en absoluto en el objeto, sino únicamente en el sujeto y además en su mera facultad para reflexionar. —

Pues llamamos conforme a fin a aquello cuya existencia parece presuponer una representación de la cosa misma. Pero las leyes de la naturaleza, que están constituidas así y están interrelacionadas como si el Juicio las hubiese esbozado para sus propias necesidades, tienen semejanza con la posibilidad de las cosas que presupone una representación de estas cosas como fundamento de las mismas. Por lo tanto, el Juicio piensa para sí mediante su principio una finalidad de la naturaleza en la especificación de sus formas mediante leyes empíricas.

Pero, de esa manera, estas formas mismas no se piensan como conformes a fin, sino solamente la relación de las mismas entre sí y la conveniencia [*Schicklichkeit*] en su gran multiplicidad hacia un sistema lógico de conceptos empíricos. —Si la naturaleza, empero, no nos indicara nada más que esta finalidad lógica, tendríamos por descontado razón [*Ursache*] para admirarnos [*bewundern*] por ello, por cuanto con arreglo a las leyes del entendimiento no sabemos proporcionar ningún fundamento [*Grund*] de ello; sin embargo, difícilmente sería capaz de esta admiración [*Bewunderung*] alguien distinto de un filósofo trascendental e incluso éste no podría nombrar ni un solo caso determinado en el que se probase *in concreto* esta finalidad, sino que tendría que pensarlo *en general*».

§ VI. De la finalidad de las formas naturales como otros tantos sistemas particulares.

«Puesto que la naturaleza se especifica a sí misma así en sus leyes empíricas, como es exigible para una experiencia posible, *como un sistema* de conocimiento empírico, esta forma de la naturaleza contiene una finalidad lógica, esto es, de su conveniencia con las condiciones subjetivas del Juicio con respecto al contexto posible de conceptos empíricos en la totalidad de una experiencia. Ahora bien, esto no tiene ninguna consecuencia sobre su aptitud [*Tauglichkeit*] para una finalidad real en sus productos, esto es, para la producción de cosas singulares en la forma de sistemas, pues éstas podrían ser meros agregados con arreglo a la intuición y, sin embargo, posibles con arreglo a leyes empíricas, que estuvieran interconectadas con otras en un sistema *de clasificación lógica*, sin que estuviera permitido suponer para su posibilidad particular un concepto propiamente dispuesto para ello como condición de la misma, por tanto, una finalidad de la naturaleza que estuviera a su base. De esta manera, vemos tierras, peidras, minerales, y cosas semejantes, sin ninguna forma final, como meros agregados, aunque tan afines por lo que hace a sus caracteres internos y los fundamentos cognoscitivos de su finalidad que son aptos para una clasificación de las cosas en un sistema de la naturaleza bajo leyes empíricas, sin que, empero, se muestre *en ellas mismas* una forma del sistema.

Por ello entiendo por un *finalidad absoluta* de las formas naturaleza aquella figura externa o también la construcción interna de las mismas, que están constituidas de tal manera que hay que poner como fundamento de su posibilidad en nuestro Juicio una Idea de las mismas. Pues finalidad es una legalidad de lo contingente en cuanto tal. La naturaleza procede con respecto a sus productos como agregados *mecánicamente*, como *mera naturaleza*; pero con respecto a la misma como sistema, por ejemplo, formaciones cristalinas, todo tipo de figuras florales, *técnicamente*, esto es, al mismo tiempo, como *arte*. La diferencia de estas dos clases de enjuiciar a los entes naturales se hace meramente por el Juicio *reflexionante*, que puede muy bien y probablemente tiene que dejar que suceda lo que no le concede con respecto a la posibilidad de los objetos mismos el Juicio *determinante* (bajo principios de la Razón), que quizás sepa reconducir todo al modo de explicación mecánico; pues puede muy bien coexistir que la *explicación* de un fenómeno, que es un negocio de la Razón con arreglo a principios objetivos, sea *mecánica*, pero que la regla del *enjuiciamiento* del mismo objeto con arreglo a principios subjetivos de la reflexión sobre el mismo sea *técnica*.

Si bien el principio del Juicio de la finalidad de la naturaleza en la especificación de sus leyes universales no se extiende de ninguna manera tan lejos para inferir de ahí la producción *de formas naturales conformes a fin en sí* (porque también sin ellas es posible el sistema de la

naturaleza según leyes empíricas, que el Juicio tenía fundamento para postular) y éstas solamente tienen que ser dadas por la experiencia: así, sin embargo, dado que disponemos al menos de fundamento para atribuir a la naturaleza en sus leyes particulares un principio de finalidad, sigue siendo *posible* y permitido, cuando la experiencia muestra formas finales en sus productos, atribuirles precisamente al mismo fundamento sobre el que descansa la primera <finalidad>.

Aunque también este fundamento mismo podría yacer en lo suprasensible y residir más allá del círculo de los conocimientos de la naturaleza posibles para nosotros, hemos ganado también ya algo con lo siguiente, a saber, que hemos preparado en el Juicio un principio trascendental de la finalidad de la naturaleza para la finalidad de las formas naturales que pueda encontrarse en la experiencia, lo cual, aunque no es suficiente para explicar la posibilidad de tales formas, al menos permite aplicar un concepto tan particular, como es el de la finalidad, a la naturaleza y a su finalidad, a pesar de que no pueda ser un concepto objetivo de la naturaleza, sino que solamente se tome de la relación subjetiva de la misma con una facultad del ánimo».

§ VII. De la técnica del Juicio como fundamento de la Idea de una técnica de la naturaleza.

El Juicio hace posible por primera vez, como se ha indicado arriba, es más, hace necesario que más allá de la necesidad mecánica de la naturaleza se piense en ella también una finalidad sin cuya presuposición no sería posible la unidad sistemática en la clasificación exhaustiva de formas particulares con arreglo a leyes empíricas. En primer lugar, se ha indicado que, dado que aquel principio de la finalidad es sólo un principio subjetivo de la clasificación y especificación de la naturaleza, no determina nada con respecto a las formas de los productos naturales. De esta manera, por tanto, esta finalidad permanecería solamente en los conceptos y si bien se proporcionaría al uso lógico del Juicio en la experiencia una máxima de la unidad de la naturaleza con arreglo a sus leyes empíricas, a favor del uso de la Razón sobre sus objetos, empero no se podrían dar objetos en la naturaleza a partir de esta clase particular de la unidad sistemática, a saber, aquella con arreglo a la representación de un fin, como productos correspondientes a esta su forma. —Ahora bien, yo llamaría a la *causalidad* de la *naturaleza* con respecto a la forma de sus productos como fines la *técnica* de la naturaleza. Es lo contrario de la mecánica de la misma, que consiste en su causalidad por la combinación de lo múltiple sin que haya un concepto como fundamento de la clase de su unificación, aproximadamente como ciertos aparatos elevadores —que pueden tener un efecto tendente a un fin sin que se les disponga como fundamento una Idea— se llaman, por ejemplo, una palanca, un plano inclinado, hasta máquinas, pero no obras de arte, porque desde luego puede ser empleados para fines, pero no son posibles sólo por relación a ellos.

La primera cuestión es aquí la siguiente: ¿cómo puede *percibirse* la técnica de la naturaleza en sus productos? El concepto de finalidad no es ningún concepto constitutivo de la experiencia, no es ninguna determinación de un fenómeno que forme parte de un *concepto* empírico del objeto; pues no es ninguna categoría. En nuestro Juicio percibimos la finalidad en la medida en que reflexione meramente sobre un objeto dado, hasta sobre la intuición empírica del mismo para conducirla a algún concepto (quedando indeterminado cuál) o sobre el concepto de experiencia mismo, para conducir las leyes que contiene a principios comunes. Por tanto, el *Juicio* es propiamente técnico; la naturaleza es representada como técnica por cuanto concuerda con aquel proceder del mismo y lo hace necesariamente. Indicaremos igualmente el modo en que el concepto del Juicio reflexionante, que hace posible la percepción interna de una finalidad de las representaciones, también puede ser aplicado a la representación del objeto, como contenido en él.

Forman parte de todo concepto empírico tres acciones de la facultad de conocer espontánea: 1. la *aprehensión* (*apprehensio*) de lo múltiple de la intuición, 2. la *composición*, esto es, la unidad sintética de la conciencia de esto múltiple en el concepto de un objeto (*apperceptio comprehensiva*), 3. la *exposición* (*exhibitio*) en la intuición del objeto que corresponde a este concepto. La primera acción exige imaginación, la segunda entendimiento, la tercera Juicio, que, si tuviera que ver con un concepto empírico, sería Juicio determinante.

Pero puesto que en la mera reflexión sobre una percepción no se trata de un concepto determinado, sino en general solamente de la regla para reflexionar sobre una percepción a favor del entendimiento, como facultad de los conceptos, se ve fácilmente que en un juicio meramente reflexionante imaginación y entendimiento son considerados en la proporción en la que tienen que encontrarse recíprocamente en general en el Juicio, comparada con la proporción en la que se encuentran en una percepción dada efectivamente.

Entonces, si la forma de un objeto dado en la intuición empírica tiene una hechura tal que la *aprehensión* de lo múltiple de la misma en la imaginación coincide [*übereinkommt*] con la *presentación* de un concepto del entendimiento (quedando indeterminado qué concepto), entendimiento e imaginación concuerdan [*zusammenstimmen*] en la mera reflexión alternativamente para fomentar su negocio y el objeto se percibe como conforme a fin, sólo para el Juicio, por tanto, la finalidad misma se contempla sólo como subjetiva; pues tampoco se exige para ello ningún concepto determinado del objeto ni se produce alguno por ello y el juicio mismo no es un juicio cognoscitivo. —Un juicio tal se llama un *juicio estético de reflexión*.

INTRODUCCIÓN A LA KU

§ V. El principio de la finalidad formal de la naturaleza es un principio trascendental del Juicio.

Un principio trascendental es aquel mediante el que se representa la condición universal a priori sólo bajo la cual las cosas pueden ser objetos de nuestro conocimiento en general. Frente a esto, se llama metafísico a un principio cuando representa la condición a priori sólo bajo la cual objetos, cuyo concepto tiene que ser dado empíricamente, pueden seguir siendo determinados a priori. Así, el principio del conocimiento de los cuerpos como sustancias y como sustancias cambiantes, es trascendental, si con ello se dice que su cambio tiene que tener una causa; pero es metafísico, si con ello se dice que su cambio tiene que tener una causa *externa*: porque en el primer caso sólo está permitido que los cuerpos se piensen mediante predicados ontológicos (conceptos puros del entendimiento), por ejemplo, como sustancia, para reconocer la proposición a priori; en el segundo, empero, tiene que disponerse como fundamento de esta proposición el concepto empírico de un cuerpo (como una cosa que se mueve en el espacio) y solamente después puede inteligirse completamente a priori que el predicado último (del movimiento sólo por causas externas) le convenga al cuerpo. —Así, el principio de la finalidad de la naturaleza (en la multiplicidad de sus leyes empíricas), como en seguida mostraré, es un principio trascendental. Pues el concepto de los objetos, en la medida en que se los piensa sometidos a este principio, sólo es el concepto puro de los objetos del conocimiento posible de la experiencia en general y no contiene nada empírico. Por el contrario, el principio de la finalidad práctica, que tiene que pensarse en la Idea de la *determinación* de una *voluntad* libre, sería un principio metafísico; porque el concepto de una facultad de desear como una voluntad tiene que darse desde luego empíricamente (no forma parte de los predicados trascendentales). Sin embargo, ambos principios no son empíricos, sino principios a priori: porque no se requiere más experiencia para el enlace del predicado con el concepto empírico del sujeto de sus juicios, sino que aquél puede inteligirse enteramente a priori.

Que el principio de la finalidad de la naturaleza forma parte de los principios trascendentales puede comprobarse suficientemente a partir de las máximas del Juicio que se disponen como fundamento a priori de la investigación de la naturaleza y que no se refieren a nada más que a la posibilidad de la experiencia, esto es, al conocimiento de la naturaleza, pero no meramente como naturaleza en general, sino como naturaleza determinada mediante una multiplicidad de leyes particulares. —Como sentencias de la sabiduría metafísica, aparecen con suficiente frecuencia en el curso de esta ciencia, pero solamente de manera dispersa, con ocasión de algunas reglas, cuya necesidad no puede presentarse a partir de conceptos. «La naturaleza toma el camino más corto» (*lex parsimoniae*); no da igualmente ningún salto, ni en la secuencia de sus cambios ni en la composición de formas específicamente distintas (*lex continui in natura*); su gran multiplicidad en leyes empíricas es igualmente unidad bajo pocos principios (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*), etc.

Pero, cuando se piensa indicar el origen de estos principios y se ensaya el camino psicológico, se contraviene enteramente al sentido del mismo. Pues no dicen lo que acontece, esto es, con arreglo a qué regla nuestra fuerza de conocer cumplen efectivamente su juego ni cómo se juzga, sino cómo debe juzgarse; y esta necesidad lógica objetiva no surge si los principios son meramente empíricos. Por lo tanto, la finalidad de la naturaleza para nuestras facultades de conocer y su uso, que salta a la vista desde ellas, es un principio trascendental de los juicios y, por tanto, requiere también de una deducción trascendental, mediante la cual tiene que buscarse el fundamento para juzgar así en las fuentes de conocimiento a priori.

De hecho, nosotros encontramos en los fundamentos de la posibilidad de una experiencia, en primer lugar, algo necesario, a saber, las leyes univales sin las cuales la naturaleza en general (como objeto de los sentidos) no puede pensarse; y éstas descansan en las categorías, aplicadas a las condiciones formales de toda intuición posible para nosotros, por cuanto ella está dada igualmente a priori. Ahora bien, entre estas leyes el Juicio es determinante, pues no tiene más que subsumir bajo leyes dadas. Por ejemplo, el entendimiento dice: todos los cambios tienen su causa (ley universal de la naturaleza); el Juicio trascendental no tiene nada más que hacer que indicar la condición de la subsunción bajo el concepto del entendimiento propuesto a priori y ésta es la sucesión de las determinaciones de una y la misma cosa. Para la naturaleza en general (como objeto de la experiencia posible) aquella ley se reconoce como absolutamente necesaria. —Ahora bien, los objetos del conocimiento empírico están determinados más allá de aquella condición temporal formal o, por cuanto se puede juzgar a priori, son determinables de varias maneras, de manera que naturalezas específicamente distintas, aparte de lo que tienen en común, como formando parte de la naturaleza en general, también pueden ser causas de maneras infinitamente múltiples, y cada una de estas maneras tiene que tener su regla (con arreglo al concepto de una causa en general), que es ley, con lo que porta consigo necesidad, aunque con arreglo a la hechura y las limitaciones de nuestra facultad de conocer no inteligimos en absoluto esta necesidad. Por lo tanto, tenemos que pensar en la naturaleza, con respecto a sus leyes meramente empíricas, una posibilidad de leyes empíricas infinitamente múltiples, que sin embargo son contingentes para nuestra intelección (no pueden conocerse a priori); y con respecto a las cuales enjuicamos la unidad de la naturaleza con arreglo a leyes empíricas y la posibilidad de la unidad de la experiencia (como sistema según leyes empíricas) como contingente. Pero, dado que una unidad tal tiene que presuponerse y asumirse necesariamente, pues de otro modo no tendría lugar ningún contexto exhaustivo de conocimientos empíricos para un todo de la experiencia, por cuanto las leyes universales de la naturaleza proporcionan un contexto semejante entre las cosas según su género, como cosa de la naturaleza en general, pero no específicamente, como tales entes naturales particulares, el Juicio tiene que suponer como principio a priori para su propio uso que lo contingente para la intelección humana en las leyes naturales particulares (empíricas) contiene, sin embargo, una unidad legal, que no podemos fundar, pero sí pensar, al combinar su multiplicidad con una experiencia en sí posible. Por consiguiente, dado que la unidad legal en una combinación, que nosotros reconocemos como conveniente a una intención necesaria (una exigencia) del entendimiento, pero al mismo tiempo como contingente en sí, se representa como finalidad de los objetos (aquí: de la naturaleza), el Juicio, que es meramente reflexionante con respecto a las cosas bajo leyes empíricas posibles (aún por descubrir), tiene que pensar a la naturaleza con respecto a las últimas con arreglo a un *principio de la finalidad* para nuestra facultad de conocer, que entonces se expresa en las máximas del Juicio arriba citadas. Este concepto trascendental de una finalidad de la naturaleza no es ni un concepto de naturaleza ni un concepto de libertad, porque no añade nada en absoluto al objeto (de la naturaleza), sino que solamente representa la manera en que tenemos que proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza con vistas a una experiencia exhaustivamente interconectada, por consiguiente, es un principio subjetivo (máxima) del Juicio; de ahí que nosotros también nos alegremos (en realidad, se resuelve una exigencia), casi como si fuera una feliz contingencia favorable para nuestro propósito, cuando encontramos una unidad sistemática tal entre leyes meramente empíricas: aunque tengamos que suponerla necesariamente que es una unidad tal, sin que las inteligimos ni podamos probarla.

Para convencerse de la exactitud de esta deducción del presente concepto y de la necesidad de suponerlo como principio trascendental del conocimiento, méditese solamente la magnitud de la tarea siguiente: hacer una experiencia interconectada a partir de percepciones dadas de una naturaleza que contiene una multiplicidad en todo caso infinita de leyes empíricas, tarea que yace a priori en nuestro entendimiento. El entendimiento está desde luego en posesión de leyes universales de la naturaleza, sin las cuales no podría ser ningún objeto de una experiencia, pero, sin embargo, requiere má allá de esto de un cierto orden de la naturaleza en las reglas particulares de la misma, que sólo pueden serle conocidas empíricamente y que en relación con él son contingentes. Estas reglas, sin las que no tendría lugar ningún progreso de la analogía universal de una experiencia posible en general a la particular, el entendimiento tiene que pensarlas como leyes (esto es, como necesarias), porque de otro modo no constituirían ningún orden de la naturaleza, aunque su necesidad no pueda conocerse o inteligirse alguna vez. Aunque él no puede determinar nada con respecto a los mismos (los objetos) a priori, sin embargo, tiene que disponer un principio a priori, a saber, que es posible según ellas un orden reconocible de la naturaleza, como fundamento de toda reflexión sobre ellos para buscar estas denominadas leyes empíricas. Este principio lo expresan las siguientes proposiciones: que hay en ella una subordinación de géneros y especies captable para nosotros, que éstos se acercan a su vez unos a otros con arreglo a un principio común, con lo que es posible un tránsito de uno a otro y, por ello, hasta un género supremo; que, puesto que parece en principio inevitable para nuestro entendimiento tener que suponer para la diversidad específica de los efectos naturales precisamente otras tantas clases de causalidad, sin embargo, pueden subsumirse bajo un número reducido de principios, de cuya búsqueda tenemos que ocuparnos, etc. Esta concordancia de la naturaleza con nuestra facultad de conocer es presupuesta por el Juicio a priori a favor de su reflexión sobre aquélla con arreglo a sus leyes empíricas, por cuanto el entendimiento la reconoce al mismo tiempo objetivamente como contingente y el Juicio la atribuye a la naturaleza como finalidad trascendental (en relación con la facultad de conocer del sujeto): porque nosotros, sin presuponer esto, no tendríamos ningún orden de la naturaleza con arreglo a leyes empíricas, por tanto, ningún hilo conductor para una experiencia que hay que disponer con arreglo a toda su multiplicidad y para la investigación de la misma.

Pues es posible pensar que, prescindiendo de toda la homogeneidad de las cosas naturales con arreglo a las leyes universales, sin la que no tendría lugar en absoluto la forma de un conocimiento de la experiencia, la diferencia específica de las leyes empíricas de la naturaleza, junto con sus efectos, pudiese ser tan grande que fuera imposible para nuestro entendimiento descubrir en ella un orden captable, clasificar a sus productos en géneros y especies, para emplear los principios de la explicación y de la comprensión de los unos también para la explicación y comprensión de los otros y hacer una experiencia interconectada a partir de una estofa tan confusa (propiamente sólo infinitamente múltiple, no conveniente para nuestra capacidad de captación) para nosotros.

El juicio tiene, por tanto, también en sí un principio a priori para la posibilidad de la naturaleza, pero solamente en un respecto subjetivo, mediante el que prescribe una ley, no a la naturaleza (como autonomía), sino a sí mismo (como heautonomía) para la reflexión sobre aquélla, que podría llamarse la *ley de la especificación de la naturaleza* con respecto a sus leyes empíricas, que no reconoce a priori en ella, sino que supone a favor de un orden de la misma cognoscible para nuestro entendimiento en la clasificación que hace de sus leyes universales, cuando quiere subordinar a éstas una multiplicidad de las particulares. Por lo tanto, cuando se dice que la naturaleza especifica sus leyes universales con arreglo al principio de la finalidad para nuestra facultad de conocer, esto es, para la conveniencia con el entendimiento humano en su negocio necesario, que es encontrar lo universal para lo particular que la percepción le ofrece y para lo diverso (general, desde luego, para toda especie) de nuevo conexión en la unidad del principio, entonces ni se prescribe con ello una ley a la naturaleza, ni se aprende una de ella mediante observación (aunque aquel principio pueda ser confirmado mediante ésta). Pues no es un principio del Juicio determinante, sino solamente del reflexionante; se quiere solamente que, esté la naturaleza configurada con arreglo a sus leyes universales como quiera, siempre se tendrá que rastrear sus leyes empíricas con arreglo a un principio y las máximas que se fundan

en él, porque nosotros sólo progresamos en el uso de nuestro entendimiento en la experiencia y alcanzamos conocimiento por cuanto aquel principio tiene lugar.

§ VI “Del enlace del sentimiento de placer con el concepto de finalidad de la naturaleza”.

«La concordancia pensada de la naturaleza en la multiplicidad de sus leyes empíricas con nuestra exigencia de encontrar universalidad de los principios para ella, tiene que enjuiciarse, con arreglo a nuestra intelección, como contingente y, al mismo tiempo, como indispensable para nuestra exigencia del entendimiento, es decir, como finalidad, mediante la cual la naturaleza concuerda con nuestro propósito, pero sólo enderezada al conocimiento. — Las leyes universales del entendimiento, que al mismo tiempo son leyes de la naturaleza, son tan necesarias para ésta (aunque nacidas de la espontaneidad) como las leyes del movimiento para la materia; y su producción no presupone ninguna intención con nuestras facultades de conocer, porque mediante ellas sólo adquirimos primero un concepto de lo que sea conocimiento de las cosas (de la naturaleza), y se aplican necesariamente a la naturaleza, como objeto de nuestro conocimiento en general. Pero que el orden de la naturaleza con arreglo a sus leyes particulares, a pesar de toda la diversidad y heterogeneidad, al menos posible, y que sobrepaja a la capacidad de captación, sea, sin embargo, efectivamente conveniente a ésta, es, hasta donde nosotros podemos entender, contingente; y el hallazgo del mismo es un negocio del entendimiento, que se conduce intencionadamente [*mit Absicht*] hacia un fin necesario del mismo, a saber, poner en ese orden unidad de los principios: fin que el Juicio tiene entonces que atribuir a la naturaleza, porque el entendimiento no puede aquí prescribirle ninguna ley.

La consecución de todo propósito está enlazado con el sentimiento de placer; y, si la condición de la primera es una representación *a priori*, como aquí un principio para el Juicio reflexionante en general, el sentimiento de placer también está determinado mediante un fundamento *a priori* y válido para cualquiera; y además sólo mediante la relación del objeto con la facultad de conocer [el Juicio], sin que el concepto de finalidad se refiera en lo más mínimo a la facultad de desear y, por tanto, se distingue enteramente de toda finalidad práctica de la naturaleza.

De hecho, si no encontramos en nosotros el más mínimo efecto [*Wirkung*] sobre el sentimiento de placer de la conveniencia [*Zusammentreffen*] de las percepciones a leyes según conceptos universales de la naturaleza (las categorías), ni tampoco podemos encontrarlo, <ello se debe a que> el entendimiento procede en esto necesariamente, sin intención [*unabsichtlich*] con arreglo a su naturaleza; por otro lado, la unificación descubierta [*die entdeckte Vereinbarkeit*] de dos o más leyes empíricas de la naturaleza heterogéneas bajo un principio que las comprende a ambas, es el fundamento [*Grund*] de un placer muy notable [*eine sehr merklichen Lust*], con frecuencia hasta de una admiración [*Bewunderung*], incluso de una admiración tal que no cesa, aunque se tenga la familiaridad suficiente con el objeto de la misma. Es cierto que ya no rastreamos [*spüren*] ningún placer notable en la captabilidad [*Fasslichkeit*] de la naturaleza ni en su unidad de la clasificación en géneros y especies, sólo mediante lo cual son posibles conceptos empíricos, por los que la conocemos según sus leyes particulares. Pero este placer ha existido ciertamente en su tiempo y sólo porque la experiencia más común no sería posible sin él, se ha mezclado [*vermischt*] progresivamente con el mero conocimiento y no ha sido nunca más particularmente notado. Es menester algo, por lo tanto, que hace atender en el enjuiciamiento de la naturaleza a la finalidad de la misma para nuestro entendimiento, un estudio/aplicación/empeño [*Studium*] que trae leyes heterogéneas de la misma, allí donde es posible, bajo leyes más elevadas, si bien siempre empíricas, para, cuando sale bien [*wenn es gelingt*], sentir placer [*Lust empfinden*] en este acuerdo [*Einstimmung*] de las mismas para nuestra facultad de conocer, acuerdo que consideramos como meramente contingente [*zufällig*]. Por el contrario, siempre nos disgustaría [*missfallen*] una representación de la naturaleza mediante la cual se nos dijera de antemano [*uns vorhersagte*] que en la mínima investigación más allá de la experiencia más común, tropezaríamos [*stossen*] con una heterogeneidad de sus leyes que haría imposible para nuestro entendimiento la unificación [*Vereinigung*] de sus leyes particulares bajo leyes generales empíricas; porque esto contradice [*widerstreitet*] el principio

de la especificación de la naturaleza en sus géneros y a nuestro Juicio reflexionante en la intención de este último <principio>.

En efecto, puesto que no encontramos en nosotros el más mínimo efecto sobre el sentimiento de placer proveniente de la coincidencia de las percepciones con las leyes según conceptos universales (las categorías), ni podemos encontrarlo, porque el entendimiento procede en ello según su naturaleza sin intención, sin embargo, la unificación descubierta de dos o más leyes naturales empíricas heterogéneas bajo un principio que las subsume a ambas es el fundamento de un placer muy notable, con frecuencia incluso de una admiración, de una admiración tal que no se interrumpe, aunque se tenga suficiente conocimiento del objeto de la misma. Desde luego ya no registramos ningún placer notable en la captabilidad de la naturaleza y de su unidad clasificatoria en géneros y especies, a saber, el único medio de que sean posibles todos los conceptos empíricos, mediante los cuales la conocemos según sus leyes particulares. Empero, ese placer ha existido ciertamente en su tiempo, y solamente porque la experiencia más común no sería posible sin él, se ha mezclado paulatinamente con el mero conocimiento y ya nunca más se ha percibido en particular. —Por tanto, es menester algo que en el enjuiciamiento de la naturaleza presta atención a la finalidad de la misma para nuestro entendimiento, un afán [*studium*] de conducir leyes heterogéneas de la misma, allí donde sea posible, bajo leyes más elevadas, si bien siempre empíricas, para, cuando sale bien, sentir placer en esta concordancia de las mismas con nuestra facultad de conocer, que nosotros consideramos como meramente contingente. En cambio, nos desagradaría por completo una representación de la naturaleza mediante la cual se nos dijera de antemano que en la investigación más mínima, por encima de la experiencia más vulgar, nos hemos de tropezar con una heterogeneidad de sus leyes, que hiciera imposible para nuestro entendimiento la unión de sus leyes particulares bajo otras generales, empíricas, porque esto contradice al principio de especificación subjetivo-final de la naturaleza en sus especies, y a nuestro Juicio en los propósitos de este último.

Esta suposición del Juicio queda también igualmente tan indeterminada sobre lo siguiente, a saber, hasta dónde deba extenderse aquella finalidad ideal de la naturaleza para nuestra facultad de conocer, que, si se nos dice que un conocimiento más profundo o más extenso de la naturaleza, mediante la observación, tiene finalmente que tropezar con una diversidad de leyes que ningún entendimiento humano puede reconducir a un principio, sin embargo, tenemos que darnos por satisfechos, aunque oiríamos con mayor gusto que otros nos diesen la esperanza [*Hoffnung*] de que, cuanto más conociéramos la naturaleza en lo interno o podamos compararla, en lo externo, con partes hoy desconocidas, cuanto más, en suma, progrese nuestra experiencia, tanto más sencilla en sus principios y acorde la encontraremos, a pesar de la aparente heterogeneidad de sus leyes empíricas.

Pues es un llamado [*Geheiss*] de nuestro Juicio el proceder, con arreglo al principio de conveniencia de la naturaleza con nuestra facultad de conocer, tan lejos como ello alcance, sin establecer (porque no es un Juicio determinante el que no da la tal regla) si tiene sus límites o no, porque si bien podemos determinar límites en lo que se refiere al uso racional de nuestra facultad de conocer, en cambio, en el campo empírico, una determinación de límites es imposible.

COMEDIA

3.1 LA PAZ METAFÍSICA DEL UNIVOCISMO. (27 DE ABRIL)

3.2 EL MÉTODO ESCÉPTICO COMO TERAPIA PARA EL DESVARÍO METAFÍSICO. (4 DE MAYO)

3.3 EL SENTIDO DE LA POLÉMICA PARA LA RAZÓN PURA. (11 DE MAYO)

EPÍLOGO. LA APLICACIÓN DE LOS CONCEPTOS METAFÍSICOS AL HOMBRE. (18 DE MAYO)

KU, §51, A 208/B 211-A 211/B 213. (GM 283-285)

3) El arte del *juego bello de la sensación* (que se produce desde el exterior) y que sin embargo tiene que dejarse comunicar universalmente, no puede concernir más que a la proporción del distinto grado del temple [*Stimmung*] (tensión [*Spannung*]) del sentido al que pertenece la sensación, esto es, el tono [*Ton*] del mismo; en este significado amplio de la palabra puede dividirse en el juego artificial de las sensaciones del oído y de las visuales, por tanto, en música y arte de los colores. —Es digno de nota que **estos dos sentidos, aparte de la receptividad** [*Empfänglichkeit*] para las impresiones que es exigida para obtener conceptos a partir de los objetos externos por medio de ellas, **aún son capaces de** una sensación particular vinculada a esto, de la que no puede establecerse en rigor si tiene a su base el sentido o la reflexión; y es también digno de nota que esta **afectabilidad** [*Affektibilität*] sin embargo puede faltar a veces, sin que por el resto el sentido, en lo que concierne a su uso para conocer objetos, sea en absoluto deficiente, sino que puede ser incluso extremadamente fino. Eso significa que no puede decirse con seguridad si un color o un tono (sonido [*Klang*]) es <un conjunto de> sensaciones agradables o ya en sí un juego bello de sensaciones ni que lleven consigo como tal una complacencia [*Wohlgefallen*] en la forma en el enjuiciamiento estético. Cuando se medita sobre la rapidez de las vibraciones de la luz o, en la segunda clase, del aire, que verosímilmente sobrepaja con mucho toda nuestra facultad de enjuiciar inmediatamente en la percepción la proporción de la división temporal que ellas realizan, debería creerse que sólo el *efecto* de estas vibraciones es sentida en las partes elásticas de nuestro cuerpo, pero que no se nota ni se somete a enjuiciamiento la *división temporal* mediante ellas, con lo que con colores y tonos sólo estaría unido agrado, no la belleza de su composición. Pero, en cambio, si se piensa *primero lo matemático que se puede decir sobre la proporción de estas oscilaciones* en la música y su enjuiciamiento y se enjuicia el contraste de los colores, como se concede, según la analogía con esto último, *segundo*, si se consultan los ejemplos, escasos desde luego, de **hombres que no han podido distinguir aun teniendo la mejor vista del mundo y con el oído más fino colores y sonidos**, y si se consideran también **los que pueden percibir en la escala cromática o sonora una cualidad cambiada** (no solamente el grado de la sensación) **en las distintas tensiones** y, más allá, que el número de las mismas está determinado para diferencias *concebibles*, uno podría verse forzado a ver que las sensaciones de ambos no parecen mera impresión sensible, sino el efecto de un enjuiciamiento de la forma en el juego de muchas sensaciones. Pero la diferencia que ofrecen ambas opiniones en el enjuiciamiento del fundamento de la música sólo cambiaría la definición en esto, que se definiría, como hemos hecho, como el juego bello de las sensaciones (mediante el oído) o como el juego de sensaciones *agradables*. Sólo con arreglo a la primera clase de definición la música se representa como arte *bella*, pero con arreglo a la segunda como arte *agradable* (al menos en parte)

§ 54. Nota; W 273-277; GM 294-298:

LA RISA COMO UNA INVERSIÓN DEL SENTIDO COMÚN CON LA QUE EL ÁNIMO PUEDE JUGAR. NINGUNA INVERSIÓN HIPERBÓLICA PROVOCARÍA LA RISA, por ejemplo, un caso capaz de corroer enteramente el tejido de presupuestos que requiere nuestra vida cotidiana. La risa actúa *distributivamente*, decepcionando a esta o a aquella expectativa en cada caso, que sin embargo puede ser común a varios hombres.

«En todo lo que deba excitar una risa viva y agitada tiene que haber algo absurdo [*Widersinniges*] (en lo que, por tanto, el entendimiento no puede encontrar en sí ninguna complacencia). *La risa es un afecto derivado de la transformación de una espera tensa/expectativa en nada.* Precisamente esa transformación, que ciertamente no da contento [*erfreulich*] al entendimiento, contenta [*erfreuet*], sin embargo, indirectamente con vivacidad en un instante [*auf einen Augenblick*]. Por lo tanto, la causa tiene que consistir en el **influjo de la representación sobre el cuerpo y el efecto recíproco de éste sobre el ánimo**; y, por cierto, no por cuanto la representación es objetivamente un objeto del agrado (pues, ¿cómo puede agradar una espera decepcionada?), sino únicamente porque **como mero juego de representaciones produce un equilibrio de las fuerzas de la vida en el cuerpo.**

Si alguien cuenta que un indio que vio abrir en la mesa a un inglés en Surate una botella de ale y salir toda esa cerveza convertida en espuma mostró su gran admiración con grandes exclamaciones y que a la pregunta del inglés, a saber, «¿pero qué hay de tan admirable en esto?» contestó «no me admiro de que salga, sino de cómo habéis podido encerrarla ahí dentro», entonces reímos y nos provoca un vivo placer, no porque nos encontremos algo más inteligentes que este ignorante ni por ninguna otra cosa que el entendimiento nos deje notar aquí como digna de complacencia, sino que **nuestra espera estaba en tensión y desaparece súbitamente en nada.** O cuando el heredero de un rico familiar quiere organizarle a éste su entierro con la ceremoniosidad conveniente y se queja de que ello no le sale bien, pues (dice): «cuanto más dinero les doy a mis gentes del duelo para parecer afligidas más alegres parecen», entonces reímos alto y el fundamento reside en que una expectativa se transforma súbitamente en nada.

UNA TENSA ESPERA HA DE TRANSFORMARSE EN UNA NADA, NO EN LO CONTRARIO DE LO REPRESENTADO (LA DIFERENCIA RISA/FRAUDE)

Pero tiene que notarse que ésta [la espera] no tiene que transformarse en el contrario en sentido positivo de un objeto esperado —pues eso es siempre algo y puede entristecer con frecuencia—, sino en nada. Pues cuando alguien excita en nosotros una gran expectativa con el relato de una historia y al cierre de la misma comprendemos en seguida su falsedad nos produce displacer, como, por ejemplo, la historia de gente que debería haber encanecido en una noche debido a una gran aflicción. Por el contrario, si, para contestar a tales relatos, otro gracioso cuenta con gran lujo de detalles la aflicción de un comerciante que, al regresar de las Indias a Europa con todas sus posesiones en mercancías, se vio forzado en una fuerte tempestad a echarlo todo por la borda y se afligió de tal manera que su *peluca* encaneció por ello la misma noche, reímos y eso nos produce agrado, porque nuestro propio equívoco [*Mißgriff*] a propósito de un objeto que por el resto nos es indiferente o más bien la idea que seguíamos la hacemos saltar de aquí a allá como una pelota todavía un rato [*Zeitlang*], por cuanto sólo creemos cogerla y retenerla. Aquí no es la confusión de un mentiroso o de un mentecato lo que despierta el agrado, pues la última historia relatada con presunta seriedad provocaría también una sonora risa en una sociedad y aquél, como está acostumbrado, no sería digno ni siquiera de atención.

Es digno de nota que en todos los casos semejantes la broma tenga que contener en sí siempre algo que puede engañar por un instante [*auf einen Augenblick*]; por tanto, cuando la apariencia desaparece en nada, el ánimo vuelve a mirar hacia atrás para probarla de nuevo y así es zarandeado mediante una tensión y distensión que se suceden rápidamente y es colocado en una oscilación que, al quebrarse de pronto (no mediante un relajamiento progresivo) lo que parecía tirar de la cuerda, tiene que causar un movimiento del ánimo [*Gemütsbewegung*] y un movimiento corporal interior que armonice con él, que se prolongue involuntariamente y

produzca un cansancio, pero también con ello diversión (efectos de un movimiento que contribuye a la salud).

Pues, si se supone que con todos nuestros pensamientos está simultáneamente vinculado armónicamente algún movimiento en los órganos del cuerpo, se comprenderá bastante bien cómo a **aquel súbito desplazamiento del ánimo que tan pronto está en un punto de vista como en otro para contemplar su objeto** pueda corresponderle una tensión y relajamiento sucesivos de las partes elásticas de nuestras vísceras (semejante a los que sienten las personas sensibles a las cosquillas) que se comunica al diafragma, en lo que los pulmones expelen el aire con rápidos y sucesivos golpes, produciendo así un movimiento beneficioso para la salud, que es solamente, y no lo que ocurre en el ánimo, la causa propia del deleite en un pensamiento que en el fondo no representa nada. —Voltaire dijo que el cielo nos ha dado como contrapeso a las muchas penas de la vida dos cosas: la *esperanza* y el *sueño*. Habría podido añadir también la *risa*, si estuvieran tan fácilmente a mano los medios para despertarla en gentes razonables y si la broma o la originalidad del humor que se exigen para ello no fueran tan raras como frecuente es el talento para imaginar *destrozando la cabeza* [*kopfbrechend*], como hacen los soñadores místicos, *vertiginosamente* [*halsbrechend*], como los genios, o *partiendo el corazón* [*herzbrechend*], como novelistas sensibles (también los moralistas del mismo tipo).

Se puede, pues, en mi opinión, conceder a Epicuro que todo deleite, aunque sea ocasionado por conceptos que despiertan Ideas estéticas, es *animal*, esto es, una sensación corporal; sin por ello quebrantar lo más mínimo al sentimiento *espiritual* de respeto hacia Ideas morales, que no es ningún deleite, sino una estimación de sí mismo (de la humanidad en nosotros) que nos eleva por encima de la necesidad de deleite, ni tampoco al sentimiento menos noble del *gusto*.

LA INGENUIDAD Y LA FUGAZ APARICIÓN DE LA NATURALEZA POR DEBAJO DEL ARTE DE LA DISIMULACIÓN

Algo que se compone de ambos [*sentimiento espiritual* y *sentimiento del gusto*] se encuentra en la *ingenuidad* [*Naivität*] que es la explosión de la sinceridad originariamente natural a la humanidad contra el arte de la disimulación [*Verstellungskunst*] convertido en otra naturaleza. Se ríe por la simplicidad [*Einfalt*] que todavía no sabe nada del disimulo, y sin embargo se regocija también uno por la simplicidad de la naturaleza que tacha aquí a aquel arte. Se esperaba la costumbre habitual de la manifestación artificial y dispuesta con cuidado hacia la apariencia bella, y ¡mira! es la naturaleza sin culpa y sin torcer que no se pensaba encontrar en absoluto presente y que el que deja observarla tampoco pensaba desocultarla. El que la bella, pero falsa apariencia que habitualmente significa tanto en nuestro juicio se transforme aquí de pronto en nada, el que de alguna manera el astuto se descubra en nosotros mismos produce un movimiento del ánimo en dos direcciones opuestas entre sí que sacude simultáneamente el cuerpo salutíferamente.

Pero que algo que es infinitamente mejor que toda costumbre adoptada, la pureza del modo de pensar (al menos la disposición para ello) no puede disolverse enteramente en la naturaleza humana, mezcla seriedad y alta estimación en este juego del Juicio. Pero como es un fenómeno que sólo se produce por poco tiempo y la cobertura de la disimulación se despliega pronto de nuevo, se mezcla al mismo tiempo con él una añoranza [*Bedauren*] que es una emoción de la ternura, que se deja muy bien enlazar como juego con una risa semejante de buen corazón y que efectivamente se enlaza habitualmente con ella, también se deja enlazar al mismo tiempo con aquél que ofrece el material para ello, que suele compensar la confusión por no estar aún picardeado según la manera propia de los hombres. —Un arte de ser *inocente* es, por tanto, una contradicción, pero representar la inocencia en una persona imaginada es perfectamente posible y un arte bella, si bien infrecuente. Con la ingenuidad no hay que confundir la simplicidad de un corazón abierto, que no hace artificiosa la naturaleza sólo porque no sabe qué es el arte de las relaciones sociales.

EL MODO HUMORÍSTICO O LA INVERSIÓN DEL ORDEN

Entre lo que está estrechamente emparentado con el deleite derivado de la risa y la incentiva y pertenece a la originalidad del espíritu, pero no precisamente al talento para el arte bella, puede contarse también el modo *humorístico* [*die launichte Manier*]. *Humor* en el buen sentido de la palabra significa el talento para poder ponerse voluntariamente en cierta disposición de ánimo en la que todas las cosas son enjuiciadas de manera enteramente distinta a la acostumbrada (incluso al revés) y, sin embargo, conforme a ciertos principios de la Razón en un temple de ánimo semejante. Quien está involuntariamente sometido a tales modificaciones es *caprichoso*; quien, empero, puede suponerlas voluntariamente y conforme a fin (a favor de una presentación viva mediante un contraste que provoca la risa) se llama *humorístico* y su discurso también. Esta manera forma parte más bien del arte agradable que del arte bella, porque el objeto de la última tiene siempre que indicar en sí alguna dignidad y, por ello, exige una cierta seriedad en la presentación, así como el gusto <la exige> en el enjuiciamiento».

§53 “Comparación del valor estético de las bellas artes entre sí”; W 267-269; GM 288-290:

«Tras la poesía colocaría *si se trata del estímulo y movimiento del ánimo* aquella que le es más próxima entre las artes discursivas y que también se puede unir a ellas de manera muy natural, a saber, la *música*. Pues, aunque habla sin conceptos mediante meras sensaciones, con lo que no deja nada para la reflexión, como la poesía, sin embargo mueve al ánimo de manera más variada [*mannigfaltiger*] y, si bien meramente pasajera, más interiormente; pero es, desde luego, más goce que cultura (el juego de pensamientos, que excita en derredor mediante eso es meramente el efecto de una suerte de asociación mecánica); y tiene, enjuiciado mediante la Razón, menos valor que el resto de bellas artes. Por ello exige, como todo goce, un cambio frecuente y no soporta la repetición varias veces sin que produzca hastío. El estímulo de la misma, que se deja comunicar tan universalmente, parece descansar en lo siguiente, a saber, que cada expresión de la lengua tiene respectivamente un sonido que es apropiado al sentido de la misma; que este tono designa más o menos un afecto del hablante y la produce recíprocamente también en el oyente, pues excita a su vez también la Idea que se expresa en el lenguaje con semejante sonido; y que, como la modulación es algo así como una lengua universal de sensaciones comprensible para todo hombre, la música la utiliza por sí sola en toda su fuerza, a saber, como lengua de los afectos y de manera tal que con arreglo a la ley de asociación comunica universalmente las Ideas estéticas vinculadas de manera natural con ella; pero como esas Ideas estéticas no son conceptos ni pensamientos determinados, la forma de la composición de estas sensaciones (armonía y melodía), en lugar de la forma de la lengua, sólo sirve para expresar la Idea estética de la totalidad interconectada de una riqueza de pensamientos indecible, con arreglo a cierto tema, que constituye el afecto dominante en la pieza, mediante un acorde [*Stimmung*] proporcionado de las mismas sensaciones (que puede ser subsumida bajo ciertas reglas matemáticamente, puesto que por lo que hace a los sonidos descansa en la proporción del número de las vibraciones del aire en el mismo tiempo, en la medida en que los sonidos están combinados simultáneamente o sucesivamente). Sólo de esa forma matemática, aunque no se represente mediante conceptos determinados, depende la complacencia que la mera reflexión sobre una cantidad tal de sensaciones que se acompañan o se suceden unas a otras conecta con este juego de las mismas como condición, válida para cualquiera, de su belleza, y ella sola es lo que permite al gusto atribuirse un derecho para pronunciarse de antemano sobre el juicio de cada cual. Pero la matemática no interviene con seguridad lo más mínimo en el estímulo y el movimiento del ánimo que la música produce, sino que es solamente la condición indispensable (*conditio sine qua non*) de aquella proporción de las impresiones, tanto en su combinación como en su cambio, mediante la que es posible captarlas conjuntamente y evitar que se destruyan mutuamente, para que concuerden con un movimiento continuado y con una vivificación del ánimo mediante los afectos consonantes con ella y, de ese modo, con un goce de sí agradable».