

Tesis doctoral

El significado sistemático de la crítica de  
los  
juicios estéticos en el pensamiento de Kant

Contribuciones a la historia del problema de la  
*Crítica del Juicio*

Manuel Sánchez Rodríguez

Universidad de Granada, Departamento de Filosofía II

Directores: Prof. Juan Antonio Nicolás Marín  
Prfa. María Jesús Vázquez Lobeiras

Patrocinio: Ministerio de Educación y Ciencia  
Deutscher Akademischer Austausch Dienst



Esta tesis doctoral es el resultado de la investigación realizada desde septiembre de 2004 a septiembre de 2007 en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada y en la Kant-Forschungsstelle de la Universität Trier (Alemania), con el patrocinio del Programa de Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación y Ciencia y del Deutscher Akademischer Austausch Dienst de la República Federal de Alemania.

manuel\_sanchez\_rodriguez@yahoo.com / +34-659933673 — +49(0)1627930396  
Granada, 15 de septiembre de 2007

*A Katrin Bauer, o al arte de ascender montañas con la fuerza de la alegría.*



## ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die Bedeutung der Kritik der reflektierenden ästhetischen Urteilskraft im kritischen System, so wie sie Kant im Rahmen der Letztbegründung der Vernunft in der *Kritik der Urteilskraft* dargestellt hat, zu erörtern. Auf Grund dessen, dass diese Konzeption eine sehr komplexe und nicht immer klare Darstellung erfährt, erscheint eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung der in dieser dritten Kritik behandelten Problematik und der damit im Zusammenhang stehenden reflektierenden ästhetischen Urteilskraft unerlässlich. Dazu muss sich diese Studie sowohl darauf konzentrieren, wie diese Fragestellungen, die auf systematische Weise in diesem Werk behandelt werden, im Denken Kants entstanden und entfaltet wurden, als auch auf die Frage, wie sich das Verhältnis zwischen diesen Fragestellungen und der Entwicklung seines ästhetischen Projekts vor dieser systematischen Ausarbeitung gestaltete.

Der erste Teil dieser Untersuchung stellt in diesem Zusammenhang die besondere Bedeutung der ästhetischen Konzeption Kants zur Zeit der *Dissertatio* heraus. Bei der Entwicklung seiner neuen Theorie der Sinnlichkeit und seiner Konzeption des Geschmacks und des Schönen stellt Kant Verbindungen zur Philosophie Baumgartens und Meiers her. Dennoch hat die in diesem Werk vorgenommene strikte Abgrenzung von Sinnlichkeit und Verstand bedeutende Konsequenzen für die Entwicklung seines ästhetischen Projekts. In Verbindung mit dieser Tradition unterstreicht Kant weiterhin das gnoseologische Interesse an diesen ästhetischen Begriffen. Insbesondere erläutert er dabei die koordinierende Tätigkeit der Sinnlichkeit nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, indem er diese Gesetze als Bedingungen des Geschmacks analysiert. Gleichzeitig benutzt er somit diese Reflexionen dazu, um eine fundamentale Frage der *Dissertatio* zu behandeln, nämlich die Beziehung zwischen der sinnlichen Erkenntnis und dem logischen Gebrauch des Verstandes. Darüberhinaus greift Kant auf das Modell der Beurteilung des Geschmacks nach dem *sensus communis* zurück, um die Tätigkeit der Beurteilung in concreto zu thematisieren, für die die Logik keine Vorschrift offerieren kann. Diese Verbindung des Geschmacks und des Schönen mit den Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis erlaubt es andererseits zu erklären, warum Kant eine Kritik des Geschmacks im Entwurf des unveröffentlichten Werkes *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft* vorsah. In diesem Entwurf war die Kritik des Geschmacks auch im praktischen Teil der Philosophie eingearbeitet, denn Kant gesteht dem Geschmack eine pragmatische Bedeutung für den praktischen Bereich

zu, wenn er ihn als ein *analogon* der Moral auffasst. In diesem Teil unserer Arbeit zeigt sich dann auch, dass die Untersuchungen Kants zur Ästhetik mit den Problemen der Erkenntnis des sinnlichen Singulär, der Bildung von Begriffe oder der Beurteilung in concreto in Verbindung stehen. Denn mit Kant lässt sich die gnoseologische Bedeutung der Ästhetik hervorheben, insofern als er die Meinung vertritt, dass das Schöne nicht eine Eigenschaft ist, die deutlich oder verworren in den Gegenständen erkannt werden kann, sondern vielmehr die subjektive Wirkung in Gemüt einer gnoseologischen und sinnlichen Grundlage ist, die bei der Konstitution der Gegenstände vorauszusetzen ist. Da dieser Bestimmungsgrund allgemein und unabhängig von der Erfahrung ist, ruft die subjektive Wahrnehmung der Tätigkeit im Gemüt auf Grund dieses gnoseologischen Prozesses ein sinnliches Gefühl von allgemeiner und objektiver Gültigkeit hervor.

Der zweite Teil dieser Arbeit konzentriert sich auf das ästhetische Projekt Kants im Zeitraum vom Ende der 70er Jahre des 18. Jahrhunderts bis zum Erscheinen der *Kritik der Urteilskraft*. In erster Linie zeigt sich hierbei, dass die neue Konzeption der objektiven Gültigkeit der sinnlichen Erkenntnis ab der *Kritik der reinen Vernunft* nicht mehr mit dem ästhetischen Projekt der *Dissertatio* in Einklang gebracht werden kann, da diese Gültigkeit in diesem Moment die Intervention der bestimmenden Bedingungen des Verstandes erfordern und damit den Verlust der Autonomie des Schönen verursachen würde. Folglich fällt die Ästhetik nicht unter den Aufgabenbereich der Kritik in der *Kritik der reinen Vernunft*, der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft*. Damit werden aber auch die Probleme beiseite gelassen, mit der sich die Ästhetik beschäftigt hatte, wie z.B. die Frage nach dem Zustandekommen der empirischen Erkenntnis, das Problem der Begründung der Urteilskraft oder die Problematik der Beziehung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft. Gleichzeitig stehen diese Probleme ja auch für die Problematik der Einheit der Vernunft, die in einem systematischen Sinn in der dritten Kritik behandelt wird. Trotz dieses Ausschlusses des Ästhetischen auf der Ebene des Werkes ist es dennoch möglich festzustellen, dass Kant in dieser Zeit weiterhin an seinem ästhetischen Projekt arbeitet. Zum einen beginnt er, sich für die subjektive Gültigkeit des Geschmacks zu interessieren, die er nach dem Modell des *sensus communis* zu verstehen versucht. Aber zugleich definiert er den Geschmack nicht nur auf der Ebene der Sinnlichkeit, sondern auch im Rahmen der zwischen den Erkenntniskräften bestehenden Beziehung, ein Ergebnis, das Kant erreicht im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit der Theorie Meiers über das Verhältnis zwischen den ästhetischen Vollkommenheiten und den logischen Vollkommenheiten der Erkenntnis und seiner Anwendung auf die Dicht- und Redekunst. Andererseits beruht der Geschmack auf den subjektiven Bedingungen der Reflexion der sinnlichen Urteilskraft, die die Aufgabe hat, ein Allgemeines für ein Besonderes zu finden. In dieser Zeit sollte es die Theorie des Genies sein, die einen Rahmen für das Verständnis der ästhetischen Konzeption offerierte. So wird in dieser Arbeit gezeigt, dass die Relation zwischen dem Begriff des Genies und der Produktivität der Einbildungskraft nicht vom Einfluss Gerards her verstanden werden darf, sondern indem vom Kontakt ausgegangen wird, den Kant mit Autoren der leibnizschen Tradition, wie z.B. Tetens und Sulzer, hatte. Andererseits benutzt Kant seine Genietheorie, um die Möglichkeit einer Beziehung zwischen den einzelnen Erkenntnisvermögen hinsichtlich der empirischen Erkenntnis zu

erklären. In diesem Sinn ist es interessant, dass er schon am Ende der 70er Jahre die Theorie des Genies mit der Definition des hypothetischen Gebrauchs der Vernunft, die in der Transzendentalen Dialektik und der dort dargestellten Theorie der empirischen Erkenntnis zu finden ist, in Verbindung bringt. Darüberhinaus kommt Kant durch die Relation, die zwischen dem Geschmack und dem Geistesgefühl besteht, wieder auf seine Theorie der Ästhetik zurück, um die Möglichkeit einer Vermittlung auf pragmatischer Ebene zwischen der Sinnlichkeit und der Vernunft, um somit das Erlernen und die Entwicklung der Tugend von einer Kultur des Geschmacks aus zu illustrieren.

Trotz dieser Entwicklungen verfügt jedoch Kant noch nicht über eine Lösung für die Begründung der subjektiven Gültigkeit des Geschmacks innerhalb des kritischen Systems. Diesbezüglich spielen die moralischen Schriften eine fundamentale Rolle bei dieser Wende. Denn ab der *Grundlegung* vertritt Kant die Meinung, ein Gefühl — das moralische Gefühl — könne begründet werden, indem man es als die subjektive Wirkung eines Vernunftprinzips ansieht, insofern als dieses einen Einfluss auf das Gemüt des Subjekts ausübt. Kant wendet diese Argumentationsstrategie auch beim Problem des Geschmacksurteils an: ein Geschmacksurteil kann Gültigkeit besitzen, wenn wir das ihm begleitende ästhetische Gefühl als die Empfindung der subjektiven Wirkung ins Gemüt der subjektiven Bedingungen ansehen, die bei der Erkenntnis der Gegenstände im Allgemeinen voraussetzen sind. Diese Vorgehensweise, die schon um 1784 festzustellen ist, sollte es Kant erlauben, systematisch die Entwürfe weiterzuentfalten, die zur Ausarbeitung der *Kritik der Urteilskraft* führen sollten. Diese kritische Darstellung der Urteilskraft sollte in zentralen Abschnitten dieses Werkes eigens behandelt werden und dazu dienen, die Struktur der Deduktion des Geschmacks und insbesondere die systematischen Relation der ästhetischen Urteile mit der reflektierenden Urteilskraft zu verstehen. Es wird in unserer Arbeit jedoch auch ersichtlich, dass die Argumentationsstrategie, durch die ein Gefühl begründet werden kann, indem man es als einen subjektiven Ausdruck eines Bestimmungsgrundes von gnoseologischer Art betrachtet, sich schon in der Zeit der *Dissertatio* finden lässt, auch wenn sie nicht auf die kritische Philosophie angewandt wird. In diesem Sinn wendet Kant eine alte Lösung innerhalb eines anderen Rahmens an, um sich einmal mehr dem Problem der Gültigkeit des Geschmacks zu stellen, die in diesem Fall nur als subjektiv aufgefasst werden kann.

Im dritten und letzten Teil der vorliegenden Untersuchung wird eine Rekonstruktion der systematischen Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteile im ersten Teil der *Kritik der Urteilskraft* vorgestellt. Auf der Grundlage einer Analyse der zwei Einleitungen zu diesem Werk soll gezeigt werden, inwiefern sich die Kritik der reflektierenden Urteilskraft und die Begründung ihrer systematischen Bedeutung in Bezug auf die Theorie der Vernunft in einer Kritik der ästhetisch-reflektierenden Urteile konkretisiert. Diese Texte verdeutlichen, dass Kant diese Funktion der ästhetischen Urteile artikuliert, indem er sich der Argumentationsstruktur bedient, die wir im zweiten Teil dieser Arbeit gezeigt haben. Auf dieser Grundlage geht Kant von der Annahme aus, dass die Kritik der ästhetischen Urteile in den subjektiven Bedingungen der reflektierenden Urteilskraft ihre *ratio essendi* und gleichzeitig die Erläuterung dieser Bedingungen in dieser Kritik der ästhetischen Urteile ihre *ratio cognoscendi* findet. Sowohl dieses Resultat als auch



die entwicklungsgeschichtliche Rekonstruktion der Problematik, die zum Anlass für die dritte Kritik wurde, haben als Grundlage für eine Lesart des ersten Teils der *Kritik der Urteilkraft* gedient, nämlich zu versuchen, seine Einheit aus einer historische Perspektive zu begründen. Die vorliegende Untersuchung soll auch zeigen, inwiefern der neue kritische Rahmen eine Änderung in der von Kant angewandten Argumentationsstruktur bedeutet. So geht Kant bei seiner Argumentation zur Deduktion nicht von der Feststellung aus, dass ein Geschmacksurteil als “erfolgreich” anzusehen ist, wie es ja noch zur Zeit der *Dissertatio* geschah, denn dies würde implizieren, seine objektive Gültigkeit zuzulassen. Insofern dass die Geschmacksurteile eine intersubjektive Gültigkeit besitzen, geht Kant davon aus, dass wir beanspruchen, Geschmacksurteile zu fällen unabhängig davon, dass diese auch verfehlt sein können. Damit erweist sich die Konzeption der Gültigkeit der reflektierenden Urteilkraft als ein Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit. Schließlich rekonstruiert die vorliegende Studie, wie diese Funktion der Kritik der ästhetischen Urteile in den Dienst der systematischen Intention des Werkes gestellt wird, nämlich zwischen der theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft auf subjektiver Ebene zu vermitteln und die Möglichkeit einer positiven und nicht kognitiven Thematisierung des Begriffs des Übersinnlichen zu erörtern. Somit zeigt die Kritik der ästhetischen Urteile, dass in der Reflexion —Denkungsart— über die einzelnen Vorstellungen für eine allgemeine Erkenntnis der Erscheinungen in ihrer Unbestimmtheit, die Erkenntniskräfte als subjektive Bedingung das Prinzip des Übersinnlichen — in und außerhalb von uns — gemäß der Art, wie sich die Moral das Übersinnliche denkt, voraussetzt und zum Ziele hat, wenn auch nach der Heautonomie der reflektierenden Urteilkraft, d.h. als Prinzip, das die Vernunft sich selbst gibt, um über die Erscheinungen zu reflektieren.

Als Anhang zu dieser Arbeit wurden die wichtigsten Texte zur Ästhetik aus den *Vorlesungen über Anthropologie* bis 1790 ausgewählt und übersetzt, wobei die meisten bisher noch nicht auf Spanisch veröffentlicht wurden.

## RESUMEN

El objeto del siguiente trabajo es dilucidar el significado de la crítica del Juicio estético-reflexionante en el sistema crítico, en el marco de la fundamentación última de la razón planteada por Kant en la *Kritik der Urteilkraft*. Dada la complejidad y oscuridad de esta obra en lo que respecta a cómo se articula esta concepción, es preciso partir de un estudio histórico-evolutivo sobre cómo surge y se desarrolla la problemática que da lugar a la tercera Crítica y sobre el papel que desempeña en este contexto una crítica de los juicios estéticos.

La primera parte del trabajo pone de relieve la importancia de la concepción estética en torno a la *Dissertatio* en relación con esta cuestión. Kant enlazará con la filosofía de Baumgarten y de Meier para el desarrollo de su nueva teoría de la sensibilidad y su concepción sobre el gusto y la belleza. Sin embargo, la demarcación estricta entre sensibilidad y entendimiento en esta obra tendrá consecuencias relevantes para el desarrollo de este proyecto estético. De acuerdo con esta tradición, Kant seguirá apreciando el interés gnoseológico de los conceptos de estética. En particular, éste ilustrará la actividad

coordinante de la sensibilidad según las leyes de la sensibilidad sirviéndose de su análisis de estas leyes en tanto que condiciones del gusto. De esta forma, Kant emplea sus indagaciones sobre estética para profundizar en una cuestión fundamental de la *Dissertatio*, a saber, la relación entre el conocimiento sensible y el uso lógico del entendimiento. Por otro lado, éste recurrirá al modelo del enjuiciamiento del gusto según el *sensus communis* para tematizar la actividad de enjuiciamiento *in concreto*, para la cual la lógica no puede ofrecer ningún fundamento prescriptivo. Esta relación del gusto y de la belleza con las condiciones del conocimiento sensible permiten explicar que Kant incluyera una crítica del gusto en el plan de su obra no publicada *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*. En este plan, la crítica del gusto también será incluida en la parte práctica de la filosofía. Y es que Kant detecta un significado pragmático del gusto en relación con el ámbito práctico al considerarlo un análogo de la moral. En esta parte del trabajo no sólo se pone de manifiesto que las indagaciones sobre estética se relacionan con el problema del conocimiento del singular sensible, de la formación de conceptos o del enjuiciamiento *in concreto*. Pues Kant permite extraer este significado gnoseológico de la estética en la medida en que considera que la belleza no es una propiedad que pueda ser conocida en los objetos ni de forma confusa ni de forma distinta, sino más bien la misma expresión en el ánimo del sujeto de un fundamento de tipo gnoseológico y sensible que debe ser presupuesto para la constitución subjetiva de los objetos en tanto que fenómenos de la experiencia sensible. Dado que este fundamento es universal e independiente de la experiencia, la percepción subjetiva de la actividad en el ánimo debida a este proceso gnoseológico provocará un sentimiento sensible de validez objetiva y universal.

La segunda parte de este trabajo se centrará en el proyecto estético de Kant desde finales de la década de 1770 al momento de surgimiento de la *Kritik der Urteilskraft*. En primer lugar, se pone de manifiesto que la nueva concepción de la validez objetiva del conocimiento sensible a partir de la *Kritik der reinen Vernunft* no puede ser conciliada con el proyecto estético de la *Dissertatio*, pues esta validez exige en este momento la intervención de las condiciones determinantes del entendimiento y, con ello, provocan la pérdida de autonomía de lo bello. Esta variación al nivel de la obra explica la exclusión de la estética de las tareas de la crítica en la *Kritik der reinen Vernunft*, la *Grundlegung* y la *Kritik der praktischen Vernunft*. Pero, con ello, a esta exclusión le acompañará a su vez la exclusión de aquellos problemas con los que se relacionaba la estética, como el problema de la formación del conocimiento empírico, el problema de la fundamentación del Juicio o el problema de la relación entre sensibilidad y razón tanto en el ámbito teórico como en el ámbito moral. A la vez, estos problemas expresan la problemática de la unidad de la razón que dará lugar al planteamiento sistemático de la tercera Crítica. A pesar de esta exclusión de lo estético al nivel de la obra, es posible observar que Kant seguirá desarrollando su proyecto estético durante este periodo. Por un lado, éste comenzará a interesarse por la validez subjetiva del gusto, la cual será entendida según el modelo del *sensus communis*. A la vez, el gusto no se define meramente al nivel de la sensibilidad, sino en el marco de la relación entre las facultades de conocer, un resultado alcanzado por Kant a partir de su enlace con la teoría de Meier sobre la relación entre las perfecciones estéticas y las perfecciones lógicas del conocimiento y su aplicación a la poética y la oratoria. Por

otro lado, el gusto se relacionará con las condiciones subjetivas de la reflexión del Juicio sensible, el cual tiene la función de buscar un universal para un singular sensible. En este periodo, será la teoría del genio la que ofrezca un marco comprensivo para la concepción estética. En particular, en este trabajo se ha demostrado, por un lado, que la relación entre el concepto de genio y la productividad de la imaginación no debe ser entendida a partir de la influencia de Gerard, sino a partir del contacto de Kant con autores de la tradición leibniziana, como Tetens y Sulzer. Por otro lado, Kant tratará de aplicar su teoría del genio para explicar la posibilidad de una relación entre las facultades de cara al conocimiento empírico. En este sentido, es interesante que ya a finales de la década de 1770 éste pone explícitamente en relación esta teoría del genio con la definición del uso hipotético de la razón que encontraremos en la *Dialéctica Trascendental* y la teoría del conocimiento empírico expuesta en este texto. Por otro lado, a través de la relación entre el gusto y el sentimiento espiritual, Kant volverá a emplear su teoría estética para ilustrar la posibilidad de una conciliación a nivel pragmático entre la sensibilidad y el aprendizaje y desarrollo de la virtud a partir de la cultura del gusto.

A pesar de tales desarrollos, Kant no dispone aún de una solución para fundar la validez subjetiva del gusto en el marco del sistema crítico. A este respecto, los escritos morales jugarán un papel fundamental para este giro. Pues a partir de la *Grundlegung* Kant considera que un sentimiento —el sentimiento moral— puede ser fundado en tanto que se lo considere el efecto subjetivo de un principio de la razón, en la medida en que éste tiene un influjo sobre la sensibilidad. Kant aplicará esta estrategia argumentativa al problema del juicio de gusto: un juicio de gusto puede tener validez si consideramos el sentimiento estético expresado en el mismo como la consecuencia en el ánimo de las condiciones subjetivas que deben ser presupuestas para el conocimiento en general de los objetos. Será esta vía, la cual puede detectarse ya en torno a 1784, en la que Kant profundizará en un sentido sistemático en los bosquejos que conducen a la redacción de la *Kritik der Urteilskraft* y la cual volverá a ser planteada en párrafos clave de esta obra que permiten entender la estructura de la deducción del gusto y, más en particular, la relación sistemática de los juicios estéticos con el Juicio reflexionante en general. Sin embargo, este trabajo también señala que esta estrategia argumentativa, por la cual un sentimiento puede ser fundado en tanto que se lo considera expresión subjetiva en el ánimo de un fundamento de tipo gnoseológico, se encuentra ya presente en el periodo cercano a la *Dissertatio*, si bien no es empleada al servicio de la filosofía crítica. En este sentido, Kant estaría aplicando una antigua solución en relación a un marco diferente para afrontar una vez más el problema de la validez del gusto, la cual en este caso sólo puede ser considerada como subjetiva.

En la tercera y última parte de este trabajo se plantea una reconstrucción de este significado sistemático de la crítica de los juicios estéticos en la primera parte de la *Kritik der Urteilskraft*. A partir de un análisis de las dos introducciones a la obra se rastrea en qué sentido la crítica del Juicio reflexionante y la fundamentación de su significado sistemático en relación a la teoría de la razón es concretada en una crítica de los juicios estético-reflexionantes. Estos textos ponen de manifiesto que esta función del juicio estético es articulada por Kant en la medida en que éste se sirve de la estructura ar-

gumentativa que hemos señalado en la segunda parte de este trabajo. Sobre esta base, Kant parte de la constatación de que la crítica de los juicios estéticos encuentran en las condiciones subjetivas del Juicio reflexionante su *ratio essendi*, pero también del reconocimiento de que la elucidación de tales condiciones encuentra a su vez en esta crítica de los juicios estéticos su *ratio cognoscendi*. Tanto este resultado como la reconstrucción histórico-evolutiva de la problemática que da lugar a la tercera Crítica han servido como base para una lectura de la primera parte de esta obra, en un intento por justificar su unidad desde tal perspectiva histórica. Este trabajo también muestra en qué sentido el nuevo marco crítico supone una variación en la estructura argumentativa empleada por Kant. En particular, Kant no partirá para su argumento en la deducción de la constatación de un juicio de gusto en tanto que “exitoso”, como sí ocurría en el periodo de la *Dissertatio*, pues esto implicaría admitir su validez objetiva. En tanto que los juicios de gusto tienen validez intersubjetiva, Kant partirá de nuestra pretensión de emitir juicios de gusto, con independencia de que éstos pueden ser fallidos. Con ello, se pone de manifiesto la concepción de la validez del Juicio reflexionante, en tanto que pretensión de validez intersubjetiva. Finalmente, el trabajo reconstruye cómo esta función de la crítica de los juicios estéticos es puesta al servicio de la intención sistemática de la obra, a saber, la conciliación a nivel subjetivo entre razón teórica y razón práctica, a partir de una tematización positiva y no cognoscitiva del concepto de lo suprasensible. Sobre esta base, se ha propuesto que la crítica del juicio de gusto demuestra que, en la reflexión —modo de pensar— sobre las representaciones singulares para un conocimiento en general de los fenómenos en su indeterminación, las facultades de conocer presuponen y apuntan como condición subjetiva al concepto de lo suprasensible —en nosotros y fuera de nosotros— según el modo de pensar de la moral sobre lo suprasensible, si bien según la heautonomía del Juicio reflexionante, a saber, como un principio que la razón se da a sí misma para reflexionar sobre las representaciones.

Como epílogo al trabajo, se han seleccionado y traducido los textos más relevantes sobre estética de las *Vorlesungen über Anthropologie* hasta 1790, los cuales en su mayoría son inéditos en español.



Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo y la colaboración de personas que han permitido día a día, de las más diferentes formas, mi dedicación a este proyecto. Éste es un proyecto que he compartido con los dos tutores de esta tesis doctoral, el Prof. Juan Antonio Nicolás y la Prfa. María Jesús Vázquez, quienes no sólo me animaron a emprender una investigación histórica sobre la *Crítica del Juicio* de Kant, sino que participaron de forma activa en la definición y orientación que ha recibido este trabajo. Las discusiones establecidas con ellos sobre las primeras versiones del texto han posibilitado indudablemente una mejora de los resultados de esta investigación. La suya ha sido una ayuda esencial ante la que deseo mostrar mi agradecimiento, no sólo por su activo compromiso profesional, sino también por la atención personal hacia mi trabajo y su desarrollo. Quisiera también expresar mi agradecimiento a los miembros del Departamento de Filosofía I y Filosofía II de la Universidad de Granada, centros donde ha tenido lugar la mayor parte de mi trabajo en los últimos años. Les agradezco especialmente al Prof. Juan José Acero y al Prof. Pedro Gómez que hayan facilitado la realización de esta tesis desde su ocupación en la Dirección del Departamento. Igualmente, el Prof. Armando Segura me ofreció la oportunidad de participar en la docencia de este Departamento. También deseo reconocer aquí la gran ayuda que ha significado la incorporación de este trabajo a los Proyectos de Investigación «Obras de Leibniz: análisis crítico, selección y edición en castellano-2» y «Crítica de la sensibilidad y cultura europea. Hacia una historia civil de los conceptos estético-literarios en el siglo XVIII», dirigidos respectivamente por el Prof. Juan Antonio Nicolás y el Prof. Maximiliano Hernández. Agradezco especialmente a los compañeros que, sin pretenderlo siquiera, han sido un ejemplo para esta tesis, como Ángel Alfonso Centeno, Jose Chaves, Antonio Gaitán, Antonio Garzón, Pepe Salvatierra y Neftalí Villanueva.

También he tenido la gran oportunidad de desarrollar este trabajo en centros de investigación en Alemania. Agradezco al Prof. Reinhard Brandt su invitación al Institut für Philosophie de la Philipps-Universität Marburg, donde permanecí el último trimestre de 2004 y tuve ocasión de asistir a su seminario sobre la primera parte de la *Crítica del Juicio* y de tener un primer acercamiento a los textos de las *Lecciones de Antropología*. Desde agosto de 2005 a junio de 2007 mi trabajo se ha desarrollado principalmente en la Kant-Forschungsstelle de la Universität Trier, gracias a la invitación del Prof. Bernd Dörflinger, quien ha atendido en todo momento a mis necesidades durante esta estancia. Gracias a su seminario sobre las dos introducciones a la *Crítica del Juicio*, impartida

junto al Prof. Werner Euler, pude beneficiarme de un acceso analítico y minucioso a dos textos tan complejos de la obra de Kant. Quisiera expresar también mi agradecimiento al Prof. Katsutoshi Kawamura, al Prof. Anselm W. Müller, al Prof. Michael Oberhausen, al Prof. Ricardo Pozzo y al Prof. Clemens Schweiger. Mención especial merece en este lugar el Prof. Norbert Hinske, quien con su gran experiencia y su vivo conocimiento sobre la ilustración alemana y el pensamiento de Kant ha ofrecido desde el principio su ayuda en el desarrollo de este trabajo a través de sus consejos e indicaciones, poniendo a mi disposición no sólo su biblioteca personal, sino su tiempo y su hospitalidad.

Durante este periodo también he recibido el apoyo y el cariño de personas que, desde fuera del ámbito académico, han estado presentes igualmente en este trabajo. Cabe mencionar aquí especialmente a Náyade Bermúdez, Claudia Klein, Katja Cuk, Martin Leibrock, Sebastian Metz, Patricia Pérez, Dimiter Dinev y Todor Dinev. Éste último me ha prestado además una gran ayuda para el formateo de este escrito.

He de mostrar no sólo mi agradecimiento, sino también mi admiración, por personas que han demostrado con su quehacer diario que la sabiduría se hace de honestidad y sentido común, como mi abuela María Rocha y mi abuelo Miguel Sánchez. También he tenido la suerte de tener unos padres que durante su vida han dedicado a su familia todo sus esfuerzos. Que María Ángeles, José Mari y yo hayamos podido acabar nuestros estudios y luchar por nuestros sueños no puede ser producto ni de la causalidad ni del solo mérito particular, sino del empeño y la confianza de estos dos luchadores que nos han acompañado y nos acampañan. Aunque mi padre, José, nos dejó hace unos años, él nos sigue de cerca, de la mano de mi madre, Lina, a quien le deseo de corazón tanta ilusión y energía para sí como la que ella ha empeñado en nosotros. También a María Ángeles y a Jose Mari quisiera mostrarles aquí, no sólo mi agradecimiento y admiración por haber estado siempre a la cabeza en momentos fáciles y difíciles. La redacción de este trabajo ha sido una aventura que no he emprendido en solitario, pues en todo momento he tenido junto a mí a una compañera de camino, Katrin Bauer, a quien es verdad que le apasionan más las montañas de piedra que las de conceptos, pero que no por ello ha renunciado en ningún momento a guiarme y a alentarme, mostrando todos los días con su vida y su cariño en qué consiste ese difícil arte de ascender montañas con la fuerza de la alegría. A estas personas, que viven su vida cada día como un arte, quisiera expresarles especialmente mi más sincero agradecimiento y mi reconocimiento.

# ÍNDICE GENERAL

## INTRODUCCIÓN: METODOLOGÍA, OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO XIX

---

|   |           |
|---|-----------|
| <b>1. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL NACHLASS Y LOS VORLESUNGS-NACHSCHRIFTEN EN TORNO A LA DISSERTATIO</b>  | <b>1</b>  |
| <b>INTRODUCCIÓN</b> . . . . .   | <b>3</b>  |
| <b>1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO</b> . . . . .                   | <b>9</b>  |
| § 1. La autonomía del conocimiento sensible en la Disertación Inaugural . . . . .   | 9         |
| § 2. Autonomía y objetividad sensible de la belleza . . . . .   | 14        |
| § 3. La formación de los conceptos según la actividad coordinante de la sensibilidad . . . . .  | 18        |
| § 4. La función gnoseológica de la teoría estética de Kant: la «conceptualidad sensible» según las leyes de la sensibilidad . . . . .         | 26        |
| § 5. La crítica del gusto no es una ciencia de lo bello: la crítica de Kant a Baumgarten . . . . .  | 36        |
| <b>2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE</b> . . . . .                      | <b>47</b> |
| § 6. Historia del problema . . . . .  | 48        |
| § 7. El ingenio natural es la capacidad natural del sano entendimiento . . . . .  | 56        |
| § 8. El sano entendimiento y la génesis histórica de la problemática del Juicio reflexionante . . . . .                                       | 60        |
| § 9. Sano entendimiento y bon sens . . . . .  | 63        |
| <b>3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO</b> . . . . .   | <b>71</b> |
| § 10. El plan de la obra “Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft” . . . . .  | 72        |
| § 11. El significado pragmático del gusto en el conocimiento mundano: estética y antropología en las Vorlesungen über Anthropologie . . . . . | 77        |
| § 12. Belleza y finalidad . . . . .   | 83        |
| § 13. Lo bello como analogon moralis . . . . .  | 87        |

---



|   |            |
|---|------------|
| <b>II. EL SURGIMIENTO DE LA KRITIK DER URTEILSKRAFT EN EL SISTEMA CRÍTICO DE LA RAZÓN</b>                         | <b>97</b>  |
| <b>INTRODUCCIÓN</b>   | <b>99</b>  |
| <b>4. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS ÁMBITOS DE LA RAZÓN Y EL PROBLEMA DE LA SISTEMÁTICA</b>                            | <b>103</b> |
| § 14. La pérdida de un fundamento para el proyecto estético   | 103        |
| § 14.1. La demarcación de la lógica trascendental en el sistema crítico   | 103        |
| § 14.2. Crítica trascendental y ars critica   | 109        |
| § 15. Fundamentación del Juicio teórico-determinante e indeterminación del conocimiento empírico                  | 116        |
| § 15.1. Imaginación y deducción trascendental: la autonomía de la imaginación en la segunda edición de la Crítica | 117        |
| § 15.2. Juicio teórico-determinante e indeterminación del conocimiento empírico                                   | 138        |
| § 16. El uso hipotético de la razón: unidad de la razón y unidad de la naturaleza                                 | 146        |
| § 17. El primado de lo práctico en el sistema de la razón   | 158        |
| § 18. Determinación del ámbito de la libertad, finitud y sentimiento moral  | 165        |
| <b>5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT</b>                      | <b>179</b> |
| § 19. El juego armónico entre las facultades: poética y perfección estética                                       | 180        |
| § 20. Validez intersubjetiva y sensus communis  | 187        |
| § 21. Gusto y Juicio sensible: las condiciones subjetivas de la reflexión   | 193        |
| § 22. El concepto de ingenio y el problema de la formación de los conceptos empíricos                             | 202        |
| § 23. Geist e imaginación productiva: la elaboración estética del problema del uso hipotético de la razón         | 210        |
| § 23.1. Geist e imaginación productiva: la crítica kantiana al concepto de genio de Gerard                        | 213        |
| § 23.2. Geist como «raíz común pero desconocida» de las facultades de conocer                                     | 218        |
| § 23.3. El concepto “Geist” como antecedente de la teoría de lo suprasensible en la Kritik der Urteilkraft        | 237        |
| § 24. El significado sistemático y heterónimo del gusto en su relación con la moral                               | 245        |
| <b>6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO</b>   | <b>255</b> |
| § 25. Autonomía de la imaginación y finalidad subjetiva   | 256        |
| § 26. El surgimiento de la Kritik der Urteilkraft   | 261        |
| § 26.1. El problema de la unidad de la primera parte de la Kritik der Urteilkraft                                 | 261        |
| § 26.2. El descubrimiento de los principios a priori del juicio de gusto  | 270        |

ÍNDICE GENERAL

|  |            |
|--|------------|
| <b>III. LA FUNCIÓN CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE EN EL SISTEMA DE LA RAZÓN</b>   | <b>285</b> |
| <b>INTRODUCCIÓN</b>  | <b>287</b> |
| <b>7. LA CRÍTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN EL SISTEMA CRÍTICO DE LA RAZÓN</b>  | <b>291</b> |
| § 27. El problema de la sistemática de la razón  | 291        |
| § 28. La crítica del Juicio como fundamentación última de la razón por el conocimiento crítico   | 299        |
| § 29. El principio del Juicio estético-reflexionante es el principio trascendental del Juicio reflexionante en general   | 314        |
| <b>8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO</b>  | <b>333</b> |
| § 30. La Analítica de lo Bello   | 334        |
| § 30.1. Autonomía y subjetividad de lo bello   | 334        |
| § 30.2. La universalidad y necesidad del juicio de gusto   | 337        |
| § 30.3. Finalidad sin fin y contingencia   | 345        |
| § 31. La deducción del juicio de gusto   | 353        |
| § 31.1. El argumento de la deducción   | 353        |
| § 31.2. La crítica trascendental «debe desarrollar y justificar el principio del gusto en tanto que principio a priori del Juicio»: la pretensión de validez intersubjetiva del Juicio reflexionante | 357        |
| § 32. El Juicio estético-reflexionante en el sistema de la razón: lo suprasensible y la unidad de la razón   | 369        |
| § 32.1. Ideas estéticas y conocimiento   | 369        |
| § 32.2. El concepto de lo suprasensible como principio del Juicio reflexionante  | 373        |
| § 32.3. La función sistemática del Juicio reflexionante como mediación entre el uso teórico y el uso práctico de la razón  | 381        |
| § 33. Lo sublime y la naturaleza suprasensible de la humanidad   | 389        |
| <hr/>  |            |
| <b>IV. ANHANG: ZWEISPRACHIGE AUSWAHL VON MATERIALIEN ÜBER ÄSTHETIK AUS DEN VORLESUNGSNACHSCHRIFTEN ÜBER ANTHROPOLOGIE</b>  | <b>399</b> |
| <b>ANTHROPOLOGIE-COLLINS, WS 1772/1773</b>   | <b>401</b> |
| <b>ANTHROPOLOGIE-PAROW, WS 1772/1773</b>   | <b>417</b> |
| <b>ANTHROPOLOGIE-FRIEDLÄNDER, WS 1775/1776</b>   | <b>431</b> |
| <b>ANTHROPOLOGIE-PILLAU, WS 1777/1778</b>  | <b>443</b> |

ÍNDICE GENERAL

|  |     |
|--|-----|
| ANTHROPOLOGIE-MENSCHENKUNDE, WS 1781/1782 [?] . . . . .  | 451 |
| ANTHROPOLOGIE-MONGROVIUS, WS 1784/1785 . . . . .   | 463 |
| ANTHROPOLOGIE-BUSOLT, WS 1788/1789 [?] . . . . .   | 473 |
| <hr/>  |     |
| V. EPÍLOGO: SELECCIÓN BILINGÜE DE MATERIALES SOBRE ESTÉTICA A PARTIR DE LOS APUNTES DE LECCIONES DE ANTROPOLOGÍA . . . . . | 483 |
| ANTROPOLOGÍA COLLINS, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1772/1773 . . . . .  | 485 |
| ANTROPOLOGÍA PAROW, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1772/1773 . . . . .  | 501 |
| ANTROPOLOGÍA FRIEDLÄNDER, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1775/1776 . . . . .  | 513 |
| ANTROPOLOGÍA PILLAU, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1777/1778 . . . . .   | 525 |
| ANTROPOLOGÍA MENSCHENKUNDE, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1781/1782 [?] . . . . .  | 533 |
| ANTROPOLOGÍA MONGROVIUS, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1784/1785 . . . . .   | 545 |
| ANTROPOLOGÍA BUSOLT, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1788/1789 [?] . . . . .   | 557 |
| <hr/>  |     |
| CONCLUSIÓN GENERAL . . . . .   | 567 |
| SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA . . . . .  | 579 |
| ÍNDICE DE MATERIAS Y NOMBRES . . . . .   | 599 |

## INTRODUCCIÓN: METODOLOGÍA, OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO

Cuando al final de mis estudios de licenciatura leí por vez primera la *Kritik der Urteils kraft*, tuve dos primeras impresiones, opuestas entre sí. Por un lado, en esta obra parecía mostrarse un Kant diferente al de la primera y la segunda Crítica, no sólo por ocuparse de temas ajenos a los que suelen proponerse en la mayoría de los manuales para una caracterización de este filósofo, sino también porque la obra partía del reconocimiento de que aún quedaba por cerrar lo que las dos primeras Críticas parecían dar por cerrado. A partir de ese momento estaba claro que lo mejor que uno podía hacer para no complicarse la comprensión de la filosofía kantiana era no tomar demasiado en serio esta tercera y última Crítica. Al fin y al cabo, la *Kritik der reinen Vernunft* y la *Kritik der praktischen Vernunft* debían de poder ofrecer el punto de partido definitivo que sirviera de base para esta comprensión, pues aquí Kant insiste en haber satisfecho plenamente una fundamentación de la validez de la razón en sus dos únicos ámbitos de objetividad y aplicación, el conocimiento de la naturaleza y la determinación moral de la acción. De hecho, la *Kritik der Urteils kraft* no alcanza siquiera a fundar un tercer ámbito de la razón y, por lo tanto, no ocupa un lugar en el sistema de la filosofía trascendental. No era descabellado pensar que Kant, filósofo netamente racionalista e intelectualista, sólo podía ocuparse con el problema de lo bello y lo sublime de forma marginal en lo que respecta al verdadero núcleo de su sistema filosófico.

Sin embargo, la segunda impresión que se puede tener de esta obra puede llevar a considerarla desde otro punto de vista. En particular, cuando Kant alude aquí a la cuestión del sistema de la razón, lo hace apuntando a aquellos puntos clave de las dos primeras Críticas que pueden aparecer como problemáticos o poco intuitivos. Ésta podía ser meramente una impresión particular, derivada de una comprensión errónea de los planteamientos de estas obras. Pero también es cierto que estos aspectos conforman el blanco de buena parte de las críticas que se aducen contra el idealismo trascendental desde los debates contemporáneos: el dualismo de la objetividad, la fundamentación del conocimiento teórico con abstracción de la génesis empírica de las leyes particulares de la ciencia, la definición cientificista de la objetividad fáctica en la que debe actuar el agente, o la fundamentación de la moral y la libertad meramente en relación a un sujeto diferente al que de forma efectiva debe actuar. Sin embargo, estos resultados de la filosofía de Kant no se corresponden con la concepción sistemática de la racionalidad que subyace a estas tres obras y que sirve de punto de partida para las diversas tareas de la crítica en la fundamentación de los diferentes ámbitos de la razón. Pues la crítica no sólo es planteada por Kant como el intento de fundamentar *a priori* estos ámbitos, sino como un proyecto de sistematización de la unidad de la razón y de justificación de la normatividad de la misma en relación con la experiencia sensible.

A mi juicio, una profundización en esta segunda visión sobre la obra no conlleva ni una revisión de los fundamentos establecidos en las dos primeras Críticas ni una constatación de la desvinculación de la *Kritik der Urteilkraft* con respecto a tales resultados. Más bien, la cuestión planteada por Kant en esta obra tiene que ver con esta concepción sistemática de la razón que es presupuesta, pero no fundada, en los desarrollos particulares de la *Kritik der reinen Vernunft* y la *Kritik der praktischen Vernunft*. Esto no significa que el desarrollo interno de estas obras pueda o deba ser leído desde la perspectiva de la última, sino que la línea argumental por la que presumiblemente el criticismo aporta una fundamentación de la razón sólo concluye en sentido estricto en la tercera Crítica. De este modo, desde la perspectiva de Kant en la *Kritik der Urteilkraft*, los resultados de las dos primeras Críticas constituyen diferentes momentos dentro de esta línea argumental y sólo adquieren sentido en última instancia en la medida en que este argumento llega a su conclusión. Según Kant, la conclusión del estadio crítico de la filosofía, la cual pueda dar lugar a un desarrollo doctrinal de la misma, se produce justamente a través de —y no a continuación de— una crítica del Juicio, la cual se desarrolla a su vez a través del análisis y la crítica de los juicios estéticos sobre lo bello y lo sublime. Los debates de la filosofía contemporánea en torno a la filosofía trascendental suelen plantear sus valoraciones o críticas a partir de una lectura de alguno de estos momentos por separado, en su desvinculación con respecto a su articulación sistemática, lo cual era exigido por Kant como condición de posibilidad de una comprensión última de la razón en cualquiera de sus ámbitos. La investigación planteada en este trabajo no tiene por objeto una revisión de tales debates, sino más bien la elucidación de esta función de la crítica de los juicios estéticos en dicha conclusión del sistema crítico, a partir de un estudio histórico-evolutivo sobre la génesis y el desarrollo de esta cuestión en la filosofía de Kant.<sup>1</sup>

Esta problematización de la *Kritik der Urteilkraft* supone por lo tanto el alejamiento de las lecturas según las cuales en esta obra se ofrecería meramente una fundamentación de los juicios estéticos en tanto que un tercer tipo de juicios sintéticos *a priori*. Según este último punto de vista, el resultado principal de la obra sería la constatación de que tales juicios sólo presentan validez subjetiva y, en este sentido, su fundamentación no puede dar lugar a un tercer ámbito en el sistema de la filosofía. Ésta es a grandes rasgos la lectura defendida por la interpretación neokantiana representada por H. Cohen<sup>2</sup>. En este caso, esta obra sólo se presenta por su relación negativa con respecto a la fundamentación del sistema doctrinal de la filosofía a través de la crítica, la cual concluiría propiamente con la *Kritik der praktischen Vernunft*. Con ello, se pasa por alto que en el mismo prólogo de la *Kritik der Urteilkraft* esta sistematización de la metafísica de las costumbres y de la metafísica de la naturaleza se ve condicionada por la necesidad de ofrecer una crítica del Juicio. Si bien el Juicio no forma parte del sistema de la metafísica, sí constituye una parte esencial del sistema crítico. En este caso, el objeto de la crítica no será meramente

<sup>1</sup> Sobre el debate contemporáneo en torno a una valoración de la modernidad en general y del criticismo en particular, véase NICOLÁS MARÍN (2001): «Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna», en J. A. Nicolás/ M<sup>a</sup>. J. Frapolli (ed.) (2001): *Evaluando la modernidad*, Granada, 79–105; NICOLÁS MARÍN/ SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2005): «Criticismo y Trascendentalismo: Huellas Kantianas en la Filosofía Actual», en *Revista Portuguesa de Filosofía* 61, 2005, 901–28.

<sup>2</sup> COHEN (1889): *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin.

la fundamentación de una facultad de validez subjetiva. Pues en esta obra Kant sigue entendiendo la función del conocimiento crítico como la de posibilitar un desarrollo doctrinal y objetivo de la razón en sus diferentes ámbitos. Por ello, debe elucidarse en qué sentido esta función crítica del Juicio juega un papel en la posibilitación de un desarrollo doctrinal de la filosofía.

Uno de los presupuestos fundamentales de la interpretación neokantiana será compartido bastante más tarde por uno de los filósofos cuya obra más ha influido en la recepción de la *Kritik der Urteilskraft*. En la polémica contra el idealismo trascendental planteada por H.-G. Gadamer en *Wahrheit und Methode*<sup>3</sup>, éste parte de la idea de que la actividad reflexionante del Juicio sólo es presupuesta por los juicios estéticos, de la misma forma que los juicios de conocimiento y los juicios morales presupondrían meramente la actividad determinante de esta facultad. De esta forma, la fundamentación del Juicio reflexionante no guardaría ninguna relación con el conocimiento y la moral, por lo que el análisis del gusto no supondría ninguna aportación sistemática en relación a la fundamentación crítica del ámbito teórico y el ámbito práctico de la filosofía.

Es llamativo notar que Gadamer presentará su lectura justamente en explícita oposición frente al primer estudio que a principios del siglo XX había planteado la necesidad de una revisión general del neokantismo a partir de un estudio histórico de la estética kantiana, a saber, *Kants Kritik der Urteilskraft*, de A. Baeumler<sup>4</sup>. Éste reclamará enérgicamente la necesidad de considerar la filosofía de Kant más allá de su caracterización como una teoría del conocimiento. Según éste, el significado esencial del concepto de crítica es fundado propiamente en la *Kritik der Urteilskraft*, y es a partir de esta obra como debe plantearse el significado histórico de la filosofía kantiana. Baeumler juzgaba esta obra como la culminación filosófica y sistemática de la ilustración estética que se había desarrollado en Alemania durante el siglo XVIII en relación a una problemática, a saber, la exigencia de afrontar el problema del irracionalismo a través de una fundamentación del individualismo. En el primer volumen de esta obra éste llevará a cabo una profunda y detallada exposición de esta tradición y de sus conceptos clave, así como un estudio introductorio sobre la génesis de la estética pre-crítica en el marco de esta tradición. Lamentablemente, el segundo volumen de esta importante contribución a la investigación sobre Kant no llegará a ser emprendido por el autor. Con todo, esta obra no sólo plantea la íntima relación de la *Kritik der Urteilskraft* con la ilustración estética alemana, sino que demuestra la utilidad de un estudio histórico para una comprensión del significado de la tercera Crítica.

Ha sido principalmente en las últimas décadas cuando se ha defendido la importancia de la *Kritik der Urteilskraft* para una comprensión del sistema de la filosofía trascendental. En 1972 W. Bartuschat<sup>5</sup> pondrá de manifiesto el lugar sistemático de esta obra en relación con el marco teórico que se desprende de la *Kritik der reinen Vernunft* y la *Kritik der*

<sup>3</sup> GADAMER (1960): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, Tübingen, vol. I.

<sup>4</sup> BAEUMLER (1923): *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, vol. I: «Kants Kritik der Urteilskraft: ihre Geschichte und Systematik», Tübingen 1967. Gadamer expresará su rechazo a este estudio en 1960: 47 n. 74.

<sup>5</sup> BARTUSCHAT (1972): *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a. M.

*praktischen Vernunft*. Según éste, la tercera Crítica no sólo significa el intento de una conciliación entre los resultados de estas obras por mediación de una sistematización de la subjetividad, sino que este intento se concretará en la fundamentación de un aspecto de la racionalidad presupuesto en tales escritos y no fundados en los mismos, la facultad de juzgar. El estudio de Bartuschat no tiene tanto por objeto una comprensión histórica de este significado sistemático en el marco del desarrollo intelectual de Kant, sino más bien una explicación de la tercera Crítica como un intento de resolución de las aporías y problemas que se desprenden de los dos primeros momentos de la obra crítica. Siguiendo la línea de este último, P. Joachim<sup>6</sup> se centrará más tarde en una interpretación de la tercera Crítica desde un análisis de la fundamentación crítica del Juicio. Según éste, esta fundamentación es desarrollada por Kant con ocasión de su crítica de los juicios estéticos y teleológicos. Por otro lado, también se ha insistido en una defensa del interés esencial de la crítica del juicio estético para una comprensión correcta de la concepción del conocimiento teórico en la filosofía kantiana. H. Ginsborg<sup>7</sup> insistirá en la necesidad de atender a la teoría de la validez intersubjetiva que se desprende de esta obra para una correcta comprensión de la concepción de la objetividad en la filosofía trascendental. W. Wieland<sup>8</sup> emprenderá también un detallado y pormenorizado análisis de la fundamentación del gusto en tanto que fundamentación crítica de la génesis subjetiva de los juicios de conocimiento a partir de una lectura de las secciones dedicadas en esta obra a la analítica y la deducción de los juicios de gusto.

A mi juicio, una investigación sobre el significado sistemático de la crítica de los juicios estéticos que parta meramente de una lectura del texto de la tercera Crítica se topará inmediatamente con una dificultad fundamental. Pues la obra, ciertamente, anuncia con insistencia en sus introducciones el emplazamiento de una crítica de estos juicios en el sistema crítico. Sin embargo, en el mismo cuerpo de la obra Kant no explicita en absoluto de forma nítida o coherente en qué sentido su línea argumental en la fundamentación de lo bello y lo sublime cumple la función sistemática que las introducciones le atribuían. Es el intérprete entonces el que tiene que decidir dónde se encuentran las claves que permiten una reconstrucción de *su* interpretación. Es más, aunque esta línea argumental se desarrolla en las diferentes secciones de la obra, principalmente en la primera parte, cada una de estas secciones presenta entre sí tal divergencia —o redundancia— y desvinculación a nivel terminológico y sistemático que difícilmente puede entenderse en qué sentido éstas constituyen una obra unitaria. Con ello, no me refiero sólo a la división de la obra en una crítica del Juicio estético y una crítica del Juicio teleológico, sino principalmente a la misma unidad interna de la primera parte de esta obra, en la cual, según Kant, se desarrolla propiamente una fundamentación del Juicio reflexionante a través de un análisis de los juicios estéticos. Tanto es así, que en la *Kritik der Urteilskraft* parecen encontrarse presente diferentes proyectos, no siempre concordantes entre sí. De ahí que desde diferentes perspectivas se haya visto en esta obra una fundamentación del arte clá-

<sup>6</sup> JOACHIM (1992): *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft: Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, Berlin/ New York.

<sup>7</sup> GINSBORG (1990a): *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, New York/ London.

<sup>8</sup> WIELAND (2001): *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen.

sico, una anticipación del romanticismo, una teoría de las artes desde el punto de vista del genio o hasta una filosofía de la biología.

Esta problemática respecto a la unidad del texto de la *Kritik der Urteilskraft* fue puesta de manifiesto a partir del estudio histórico-evolutivo sobre la formación de esta obra defendido por G. Tonelli<sup>9</sup>. Éste demostró que la tercera Crítica es redactada por Kant en diferentes etapas y que la misma posición del filósofo alemán sobre el significado sistemático de la obra en cuya elaboración se ocupaba se desarrollará y concretará durante este mismo proceso de redacción, de forma que los diferentes momentos del desarrollo intelectual de Kant a este respecto aparecerán en las diferentes secciones de la obra. Esto explica que las aclaraciones de Kant sobre el significado sistemático de la obra se encuentren principalmente en los textos más tardíos de este proceso de redacción. Sin embargo, esta constatación no debe llevarnos a concluir que esta intención sistemática no se encuentra presupuesta en las secciones más tempranas. De ser así, desde luego, no sería legítima una lectura de la primera parte de esta obra desde el prisma que se plantea en el presente trabajo.

La constatación de Tonelli ofrece la razón principal por la cual una lectura que parta de un análisis interno de la primera parte de esta obra difícilmente puede presentar el significado sistemático del proyecto estético como algo que surge de la misma intención del autor y de las pretensiones sistemáticas que tiene a su base el criticismo. Dada la escasa claridad con la que el mismo Kant corrobora esta reconstrucción sistemática del intérprete, su lectura de la obra no elude el riesgo de encontrarse con la objeción de que, con independencia de la reconstrucción del intérprete, Kant no apreciaba aún el significado sistemático de su tarea al ocuparse, por ejemplo, con la redacción de la Analítica y la Deducción. Estas secciones pertenecerían al primer proyecto de una «Crítica del gusto», con el cual aparentemente Kant aún no relacionaba el desarrollo posterior de la crítica del Juicio ni, por lo tanto, las consecuencias sistemáticas de esta ampliación del proyecto estético. Por otro lado, si la función sistemática de la crítica de los juicios estéticos fuera un resultado tardío del desarrollo intelectual de Kant, nuestra reconstrucción de esta obra desde un punto de vista sistemático no tiene por qué llevarnos a considerar las dos primeras Críticas desde esta noción de sistema, pues éstas presentarían una concepción diferente de la problemática de la fundamentación de la razón, la cual, en todo caso, sería revisada o reformulada desde la posición alcanzada por Kant en la tercera Crítica.

A partir de esta problemática, este trabajo defenderá que un estudio histórico-evolutivo sobre el desarrollo de la estética en el pensamiento de Kant debe poder ofrecer una base para interpretar la primera parte de la *Kritik der Urteilskraft* como un proyecto unitario enmarcado en los intereses sistemáticos de este pensador.<sup>10</sup> Este estudio debe

<sup>9</sup> TONELLI (1954): «La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft», en *Revue Internationale de Philosophie* 30, 1954, 423–48.

<sup>10</sup> Encontramos también esta perspectiva en el estudio histórico-evolutivo de DUMOUCHEL (1999): *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*, Paris. El autor se centrará en la génesis del concepto de subjetividad estética en el desarrollo intelectual de Kant, como resultado principal de la tradición de la modernidad ilustrada con la que éste enlaza. Este estudio también se centrará en los problemas con los que se relaciona la estética de Kant, [véase especialmente 1999: 15–23], si bien éstos son analizados por su relación con esta tradición y no tanto con las cuestiones y desarrollos presentes en la obra de



centrarse en dos problemas fundamentales. Por un lado, debe rastrear en el desarrollo intelectual de Kant la evolución de la relación entre su proyecto estético y los problemas que posteriormente serán planteados en un sentido sistemático en esta obra. Por otro lado, debe atender especialmente al significado gnoseológico de lo estético en relación con tales problemas, con el objeto de aclarar por qué Kant considerará en la *Kritik der Urteilkraft* que la crítica de los juicios estéticos ofrece la *ratio cognoscendi* de los principios subjetivos del Juicio reflexionante en general y, con ello, cumple una función sistemática en relación a estos problemas. Este trabajo debe partir del reconocimiento de que sólo la tercera Crítica alcanza la articulación sistemática de esta problemática y de su relación con la estética. Sin embargo, un estudio histórico-evolutivo que dé cuenta de cómo surge y se desarrolla la problemática que dará lugar a la *Kritik der Urteilkraft* puede servir de base a una lectura unitaria de esta obra si se demuestra que el desarrollo del proyecto estético por parte de Kant desde 1770 encuentra en tales problemas su principal motivo. De ser así, si tales problemas acompañan al desarrollo de la estética desde 1770 y Kant se sirve de ésta para profundizar de forma tentativa en posibles soluciones para los mismos, entonces una lectura de la primera parte de la *Kritik der Urteilkraft* puede reclamar unidad entre sus diferentes secciones y, por consiguiente, entre los diferentes momentos del desarrollo intelectual de Kant presupuestos en cada una de éstas, en la medida en que estos diferentes momentos, a pesar de su divergencia en relación al nivel de madurez de las soluciones alcanzadas por Kant, pretenden responder a una misma problemática general a través del recurso a la estética. Objeto principal de este trabajo será por lo tanto la reconstrucción histórico-evolutiva de esta problemática.

## METODOLOGÍA

Este estudio pretende una investigación de esta problemática desde los materiales del legado póstumo manuscrito [*Nachlass*] y de los apuntes de lecciones [*Vorlesungsnachschriften*] desde una historia evolutiva [*Entwicklungsgeschichte*] de la estética de Kant en el marco de una historia de los problemas de la *Kritik der Urteilkraft* [*Problemgeschichte*] desde 1770 a 1790. En particular, la relativamente reciente publicación de las *Vorlesungen über Anthropologie* en la edición de la *Akademie-Ausgabe* permite recurrir a textos decisivos para la comprensión del desarrollo intelectual de Kant cuyo acceso seguro a los mismos no era posible hasta hace poco.<sup>11</sup>

---

Kant. Por otro lado, éste atenderá al desarrollo intelectual de la estética pre-crítica hasta mediados de la década de 1780 y no empleará su reconstrucción histórica para una interpretación de la estética expuesta por Kant en la *Kritik der Urteilkraft*.

<sup>11</sup> Como ediciones anteriores de algunos de estos materiales, podemos citar *Die Philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*, ed. de A. Kowalewski, München/ Leipzig 1924 (reeditado en Olms 1966); *Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen*, ed. de Fr. Ch. Starke, Leipzig 1831 (reeditado en Hildesheim 1976, con una *Vorbemerkung* de G. Tonelli relativa a la datación); *Immanuel Kants Anweisung zur Menschen- und Weltkenntnis. Nach dessen Vorlesungen im Winterjahr 1790–1791*, ed. de Fr. Ch. Starke, Leipzig 1831 (reeditado en *Menschenkunde*, 1976). Una extensa selección de textos procedentes de estas lecciones la encontramos en el trabajo clásico de SCHLAPP (1901): *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilkraft*, Göttingen. Véase el estudio de MANGANARO (1974–75): «Estetica e antropologia nelle lezioni kantiane. I preliminari», en *Studi di estetica* 2, 1974–75, 148–94 en relación a la historia de la edición

El recurso a este tipo de materiales para una investigación histórica es tremendamente útil. Buena parte del *Nachlass* manuscrito constituye en su amplitud y también complejidad un verdadero “taller de trabajo” de las indagaciones de Kant, cuyo desciframiento permite acercarnos a los intereses y preocupaciones que mueven el desarrollo intelectual de este pensador y la gestación de sus planteamientos. Por otro lado, los textos de los *Vorlesungsnachschriften* ponen también de manifiesto la evolución en la exposición de los conceptos de estética, en íntima relación con la exposición de las tesis de otros pensadores y la revisión de las mismas. Sin embargo, esta utilidad corre el peligro de volverse contra el propio intérprete si no se parte de determinados criterios metodológicos que estructuren y limiten el recurso y análisis de tales materiales.<sup>12</sup>

---

de las *Vorlesungen über Anthropologie* y los problemas relativos a esta cuestión. Este estudio atenderá especialmente a la posibilidad de un estudio de tales materiales para una mejor comprensión de la filosofía trascendental en general y de la estética de Kant en particular. Si bien TONELLI (1955): *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica: studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti*, (Memorie dell'Academie delle Scienze di Torino, vol. 114), Torino lleva a cabo un análisis profundo y pormenorizado del problema crítico en relación con la estética, atendiendo especialmente al *Nachlass* desde un cuidado estudio historiográfico de las *Reflexionen*, su obra se centrará en el desarrollo intelectual de Kant hasta 1771. Un estudio del corpus de lógica y de antropología de este periodo no se encuentra aún en su investigación. BAEUMLER, por otro lado, prescinde intencionadamente de una exposición histórico-evolutiva con respecto a esta problemática que atiende a la diferente procedencia cronológica de los materiales usados [1923: 265 n. 1]. En su uso de los *Vorlesungsnachschriften*, éste sólo recurre ocasionalmente a aquéllos que habían sido supervisados por Kant para su publicación [1923: 264 n. 1]: *Logik-Jäsche* (1800) y *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). El recurso a las *Vorlesungen über Anthropologie* será aquí de especial relevancia para aclarar el significado histórico de la estética en el desarrollo del criticismo. La ordenación cronológica de las mismas para su edición en la Sección IV de la *Akademie-Ausgabe* [AA XXV. 1 y XXV. 2, ed. de R. Brandt y W. Stark, Berlin 1997] ofrece a este trabajo una base más fiable que aquélla de la pudieron servirse SCHLAPP 1901 y MENZER (1952): *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*, Berlin. La revisión de la datación de estos textos realizada por BRANDT/ STARK (1997): «Einleitung» a *Vorlesungen über Anthropologie*, en AA XXV. 1 VII-CLI, así como BRANDT/ STARK (1991): «Notiz zur Akademie-Ausgabe», en *Kant-Studien* 82, 1991, 514-15 permitirá situar a principios de la década de 1770 y, por lo tanto, bajo la influencia de la *Dissertatio* una concepción de Kant sobre la estética que era considerada como posterior a 1775. Para una corrección en este sentido de las tesis de SCHLAPP, véase GIORDANETTI (1995a): «Nuovi documenti sulla genesi dell'estetica kantiana. Il XXV volume della Akademie Ausgabe», en *Rivista di filosofia* 50, 1995, 341-53. Un estudio reciente sobre la génesis de la estética de Kant como el de DUMOUCHEL [1999] no se sirve aún de la edición crítica de las *Vorlesungen über Anthropologie*. Si atenderá a estos textos GUYER (2003): «Beauty, Freedom on Anthropologie and the Development of His Aesthetic Theory», en B. Jacobs/ P. Kain (ed.) (2003): *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, 135-163, quien se centrará en la evolución del concepto de juego de las facultades en estos textos. No obstante, la edición de la *Akademie-Ausgabe* no está exenta de problemas, como ha señalado HINSKE (2002): «Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten: ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants», en *Aufklärung* 14, 2002, 261-74. Éste señala con acierto que tanto la datación como la edición crítica de estos textos no se sirven ni de una contrastación con las *Nachlassreflexionen* ni de un estudio desde la historia de las fuentes de la relación de estos textos con respecto a las tesis de Baumgarten contenidas en el manual del que Kant se servía para estas lecciones.

<sup>12</sup> Para una exposición detallada de los principales factores ha tener en cuenta en el estudio de estos materiales y de los principales criterios metodológicos de la historia evolutiva [*Entwicklungsgeschichte*] véase la exposición de VÁZQUEZ LOBEIRAS (1998): *Die Logik und ihr Spiegelbild: das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*, Frankfurt am Main: 63-79. Los principales fundamentos metodológicos para una historia evolutiva han sido establecidos y defen-

En primer lugar, el *Nachlass* manuscrito está compuesto por reflexiones, anotaciones de Kant de diferente índole y valor, así como por la correspondencia. Muchos de las reflexiones [*Reflexionen*] no son más que anotaciones de las que Kant se servía como ayuda para sus clases. Otras constituyen bosquejos o esquemas que abren vías de pensamiento meramente tentativas o incluso fallidas. Por otro lado, los *Vorlesungsnachschriften* presentan adicionalmente otro tipo de problemas. Es evidente que no se trata de textos manuscritos de Kant, sino de los apuntes que los jóvenes estudiantes que asistían a sus clases copiaban y reelaboraban, o corregían según apuntes de otros semestres. Por otro lado, el estudiante podía no seguir correctamente el hilo de la exposición de Kant, de forma que en ocasiones estas transcripciones pueden no corresponderse de forma fidedigna con las ideas expuestas por éste. Este último problema se ve agravado por la objeción —la tesis de la doble vida— según la cual estos materiales no pueden ser usados para una interpretación del pensamiento de Kant en la medida en que en sus clases éste no expondrá sus propias ideas, sino las tesis contenidas en el manual del que Kant se servía para las mismas.<sup>13</sup> Finalmente, ambos tipos de textos presentan el claro problema de su datación, con lo cual su empleo debe partir en todo caso de la problematización de los mismos desde un estudio de tipo filológico e historiográfico.

Es preciso tener en cuenta que la reconstrucción histórico-evolutiva planteada en esta investigación no debe partir del presupuesto de que las ideas de Kant se desarrollan de forma lineal y progresiva en dirección a una conclusión unitaria, que sería representada por la obra en cuestión. Aunque Kant puede relacionar de forma general sus reflexiones con una problemática particular que mueve sus indagaciones, no debe descartarse la

---

didados por N. HINSKE; véase principalmente HINSKE (1968): «Probleme der Kantedition. Erwiderung auf Gerhard Lehmann und Burkhard Tuschling», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 22, 1968, 408–423; HINSKE (1970): *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreißigjährige Kant*, Stuttgart; HINSKE (1975): «Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen. Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte,» en G. Funke/ J. Kopper (ed.) (1975): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 6.–10 April 1974*, Berlin/ New York, 1<sup>a</sup> parte, 68–85; HINSKE (1992): «Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Die Philosophische Bedeutung des Kantschen Logikcorpus» en N. Hinske (ed.) (1992): *Kant und die Aufklärung*, Hamburg 1992, 57–71; HINSKE (1994): «Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Kantschen Denkens», en W. Orth/ H. Holzhey (ed.) (1994): *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg, 31–43; HINSKE (1995): «Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens: Erwiderung auf Lothar Kreimendahl», en R. Theis y C. Weber (ed.) (1995): *De Christian Wolff a Louis Lavelle. Métaphysique et histoire de la Philosophie: Recueil en hommage à Jean Ecole à l'occasion de son 75<sup>e</sup> anniversaire — Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik: Festschrift für Jean Ecole zum 75. Geburtstag*, Hildesheim/ Zürich/ New York, 102–21; HINSKE (1998): «Die Rolle der Einbildungskraft in Kants Logikvorlesungen», en M. Fattori/ M. Bianchi (ed.) (1988): *Phantasia – Imaginatio. V<sup>o</sup> Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 9–11 gennaio 1986*, Roma, 415–446; HINSKE 2002; HINSKE (2004): «¿Qué es lo que significa la historia de las fuentes y con que fin se práctica? Algunas observaciones de historia de las fuentes acerca de la antinomia kantiana de la libertad», en *Ágora* 23, 2004, 15–27. Un detallado estudio de la problemática de la edición de las *Vorlesungen über Anthropologie*, en relación a su autenticidad, posible datación y utilidad para una interpretación del pensamiento de Kant, lo encontramos en MANGANARO 1974–1975.

<sup>13</sup> Para un tratamiento de esta problemática en relación a los *Vorlesungsnachschriften* sobre antropología, véase MANGANARO 1974–1975: 150ss.

posibilidad de variaciones, retrocesos y correcciones en estos desarrollos. Sin embargo, esta circunstancia tiene también su interés para la investigación planteada aquí. Pues en el desarrollo intelectual de Kant no sólo constaremos el abandono de líneas de pensamiento fallidas, sino también la recuperación de posturas inicialmente abandonadas, con el objeto de servirse de las mismas en un momento posterior y desde un marco diferente.<sup>14</sup> En particular, podremos comprobar que la solución *crítica* respecto al problema de la validez del gusto y de su relación con los fundamentos del Juicio recuperará una estrategia argumentativa de la que Kant se había servido en su primer proyecto pre-crítico para fundar la validez objetiva del gusto a partir de su relación con las leyes de la sensibilidad. Es más, la recuperación y desarrollo de esta estrategia en el marco del sistema crítico ofrecerá una base sobre la cual éste planteará el significado sistemático de una crítica de los juicios estéticos.

En lo que respecta al uso de las *Reflexionen*, no podemos partir de ningún otro criterio general para su datación que el que ofrece el ingente trabajo desarrollado por E. Adickes.<sup>15</sup> No obstante, el hecho de que en la mayoría de los casos no sea posible despejar completamente las dudas sobre la datación debe llevarnos a tener en cuenta algunos criterios. En primer lugar, debe evitarse en lo posible dar por válida una idea contenida en una *Reflexion* aislada. Un desarrollo fructífero de un pensamiento por parte de Kant debe dar lugar a un grupo de *Reflexionen* relacionadas entre sí pertenecientes a un mismo periodo temporal o a una línea de *Reflexionen* paralelas a nivel estructural y de contenido que se desarrollan diacrónicamente profundizando en un aspecto relacionado con el nivel de la obra. Pues, por otro lado, las tesis halladas en las *Reflexionen* deben presentar relación con la obra paralela a tal periodo o encontrar correspondencia con las ideas planteadas en los *Vorlesungsnachschriften*.<sup>16</sup> Ante esta exigencia, la presente investigación se encuentra con el problema de que, al nivel de la obra, Kant no planteará una estética crítica hasta la *Kritik der Urteilskraft*. Hasta ese momento, al nivel de la

<sup>14</sup> Sobre el interés histórico de estos retrocesos, véase al respecto HINSKE 1970: 12; VÁZQUEZ LOBEIRAS 1998: 65s.; MANGANARO 1974–1975: 170.

<sup>15</sup> Véase al respecto ADICKES: *Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses*, AA XIV XVII–LXII, especialmente XXV–XLV. En la citación de las *Reflexionen*, designaremos el periodo al que éstas corresponden según el sistema y la simbología propuestos por éste. Por lo demás, en lo que respecta a la citación de los textos de Kant, la norma a seguir será la siguiente. Se empleará tanto la edición de la *Akademie-Ausgabe* [KANT: *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften und ihren Nachfolgern*, 29 vols., Berlin/ Leipzig, 1900ss.] como la edición de Weischedel [KANT: *Werke in sechs Bänden*, editado por W. Weischedel, edición revisada por N. Hinske, <sup>1</sup>1960, <sup>5</sup>1983, Darmstadt.]. De indicarse las siglas “AA”, se referirá a la edición de la *Akademie-Ausgabe*. En ambos casos, se indicará la abreviatura de la obra o la designación del texto en cuestión, seguido en su caso de la datación, número de volumen, caso y páginas en cuestión. En el caso de la *Kritik der reinen Vernunft* se indicará además el número de página de la primera y la segunda edición. El formato de citación es así el siguiente: “*Dissertatio*, AA II 398”; “*Anthropologie-Collins*, XXV.1 187”; “*R 1913*,  $\psi?$  ( $v-\chi?$ ), AA XXI 156”; “*KrV*, A 348/ B 406, II 345”; “*KU*, v 191”.

<sup>16</sup> Cf. VÁZQUEZ LOBEIRAS 1998: 70. Si bien DUMOUCHEL [1999: 20, n. 2] reconoce esta problemática y la imposibilidad de servirse de *Reflexionen* aisladas para la interpretación de la evolución intelectual de Kant, éste no se servirá de un análisis comparado de la relación entre las *Reflexionen* y las *Vorlesungen über Anthropologie*.

obra sólo pueden detectarse contadas indicaciones al respecto, las cuales expresan en su mayoría el rechazo del criticismo respecto a la posibilidad de una crítica del gusto con valor crítico y sistemático. Sin embargo, sí es posible poner de manifiesto que, a pesar de este silencio de Kant, sus indagaciones sobre los conceptos de estética presentes en los materiales indicados se relacionarán con problemas y cuestiones que se desprenden de tales obras y que serán recogidos y afrontados en un sentido sistemático en la *Kritik der Urteilskraft* desde el marco crítico ofrecido por la estética.

En lo que respecta a los *Vorlesungsnachschriften*, al problema de la datación se le une el de la autoría de estos textos. Como se ha indicado, éstos son el resultado de los apuntes de los estudiantes que asistían a las clases de Kant. Esto obliga a problematizar estos materiales tanto en lo que respecta a su correcta recepción por parte de los estudiantes como a su transmisión, pues estos experimentaban reelaboraciones subsiguientes en momentos posteriores a aquél en el que Kant impartía las lecciones que habían servido de base originalmente para los mismos. Por otro lado, no pocos intérpretes rechazarán un recurso a estos textos a partir de la tesis de que su misma naturaleza, en tanto que exposiciones magistrales de Kant sobre la base de un manual de otro pensador, nos obliga a rechazar las ideas expuestas en estos textos como propias de Kant.<sup>17</sup> Este pensador habría desarrollado dos discursos separados, el primero y propiamente crítico, correspondiente a la obra, y el segundo de tipo estrictamente académico, en el que éste se ajustaría a las exigencias de una exposición ceñida a un manual determinado. Es innegable que en sus clases Kant expondrá contenidos y planteamientos del mismo manual del que estaba obligado a servirse. Sin embargo, esto no significa que éste no empleara sus lecciones como una base para pensar sus propios planteamientos y desarrollar sus ideas.<sup>18</sup> Esto explica que en los *Vorlesungsnachschriften* no sólo encontremos la exposición de las ideas contenidas en la *Metaphysica* de Baumgarten y el *Auszug* de Meier, sino igualmente una toma de postura explícita de Kant con respecto a sus tesis, la incorporación de correcciones, así como el recurso continuo a soluciones extraídas de sus obras. En el caso del corpus de antropología, esta circunstancia es acentuada además por el hecho de que Kant considera

<sup>17</sup> En relación con la evolución de la estética, JUCHEM (1970): *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant*, Bonn: 90 rechazará un recurso de las lecciones a partir de la idea de que en tales escritos Kant no sostendrá su propia filosofía.

<sup>18</sup> El mismo Kant explicará el sentido último dado a tales lecciones: «Ich habe viele Jahre vorher ehe ich mit der Kritik der reinen Vernunft anhebend eine neue schriftstellerische Laufbau einschlug in meinen Vorlesungen über Logik Metaphysik Moral und Anthropologie Physik und Rechtslehre den Autor den ich mir zum Leitfaden wählete nicht blos commentirt sondern gesichtet gewogen [mit so vielen mir zu viel mit Verbesserungen so wohl als Erweiterungen zu versehen a] zu erweitern und auf mir besser scheinende Principien zu bringen gesucht auf solche Weise sind meine Vorlesungen fragmentarisch theils gewachsen theils verbessert worden aber immer mit Hinsicht auf ein dereinst mögliches System als ein für sich bestehendes Ganze [Ganzes der] daß jene [Sp] später (meistentheils nach 1781) erschienenen Schriften jenen fast nur die systematische Form und Vollständigkeit gegeben zu haben scheinen mochten» [*Anmerkungen zu der Erklärung wegen der Hippelschen Autorschaft*, AA XIII 538s.]. Sobre el debate en torno a la tesis de la “doble vida” [*Doppelleben*], véase VÁZQUEZ LOBEIRAS 1998: 71s. Frente a la tesis de la doble vida, encontramos una defensa de la pertinencia de los materiales de los *Vorlesungsnachschriften* para una comprensión unitaria de la filosofía de Kant en HINSKE 1992; y STARK (1992): «Die Formen von Kants akademischer Lehre», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, 1992, 543–62; así como GIORDANETTI 1995.

la antropología pragmática como una disciplina de cuño propio, de forma que la introducción a cada una de los cursos en cuestión expresará una delimitación del contenido de tales lecciones con respecto a la tradición. Por otro lado, si en sus lecciones Kant se hubiera limitado a exponer un planteamiento ajeno a la filosofía contenida en la obra, no podría entenderse por qué al desarrollo intelectual al nivel de la obra le acompañará un desarrollo, reelaboración o corrección al nivel de sus lecciones. Ciertamente, podremos comprobar que Kant emplea en estos textos un cuerpo conceptual no siempre compatible con las tesis defendidas en la obra; sin embargo, un estudio atento del significado de estos conceptos pondrá de manifiesto que el significado de los mismos es definido y corregido desde las propias soluciones planteadas en la obra. Más bien, Kant se sirve del aparato conceptual y de los problemas heredados de estos filósofos para pensar soluciones propias y originales. Esto provoca además que los *Vorlesungsnachschriften* presenten un gran interés para una comprensión de la relación de Kant con respecto a esta tradición.<sup>19</sup>

Sin embargo, esto no quiere decir que debemos abandonar toda precaución en el recurso a estos textos. Principalmente, es necesario partir de una historia de las fuentes desde la cual contrastar las tesis expuestas en los *Vorlesungsnachschriften* con los planteamientos defendidos en los manuales de Baumgarten y de Meier. Igualmente, la referencia a desarrollos paralelos al nivel de las *Nachlassreflexionen* ofrece un criterio fundamental tanto en relación al problema de la datación como de la autenticidad. Por otro lado, es preciso comparar por separado las secciones dedicadas a un determinado concepto con el tratamiento que este concepto recibirá en lecciones correspondientes a otros periodos.

A partir de esta breve aclaración metodológica, podemos concluir que el aprovechamiento fiable de tales materiales debe basarse siempre en una lectura comparada entre los diferentes tipos de fuentes, en la cual la referencia a la obra ha de marcar el criterio último y decisivo para una reconstrucción histórico-evolutiva a partir de su estudio.<sup>20</sup>

## OBJETIVOS

Este estudio se construirá sobre el punto de partida de que la *Kritik der Urteilskraft* no sólo ofrece una fundamentación de los juicios estéticos, sino que a través de esta fundamentación desempeña una función sistemática en relación con la problemática de la sistematización última de la teoría de la razón. Por ello, un primer objeto de este trabajo consiste en el estudio histórico-evolutivo de esta problemática. Ciertamente, una formulación unitaria y sistemática a este respecto tendrá lugar por primera vez en la *Kritik der Urteilskraft*. Hasta este momento, Kant no ofrecerá una fundamentación crítica de tales problemas. Más bien, éstos serán excluidos al nivel de la obra. En particular, nos centraremos en tres problemas fundamentales: (i) el problema del conocimiento del singular sensible y de la posibilidad de la formación de los conceptos y de un sistema de cono-

<sup>19</sup> MANGANARO: «la difficoltà sorge quando si tratta di individuare i canali attraverso cui lo stesso Kant instaura una serie di rapporti permanenti con la cultura e la filosofia del suo tempo. In questo senso le *Vorlesungen* sono di primaria importanza perché costituiscono, assieme ovviamente all'epistolario (che non ci pare che sia stato indagato, se non occasionalmente, da questo punto di vista) dei punti di passaggio obbligati per la ricezione e reazione immediate di fronte non solo all'*Aufklärung*, ma anche a particolari tensioni della cultura europea nel suo complesso» [1974-1975: 160s.].

<sup>20</sup> Cf. VÁZQUEZ LOBEIRAS 1998: 75-79.

cimientos empíricos; (ii) el problema de la imposibilidad de ofrecer una fundamentación del Juicio en su especificidad desde principios o reglas de tipo objetivo; (iii) el problema de la relación entre sensibilidad y razón.

Que tales problemas no sean planteados en un sentido sistemático hasta la tercera Crítica no significa que con anterioridad a este momento no sea posible hallar las implicaciones mutuas entre los mismos. Aunque los problemas mencionados no serán resueltos en la obra crítica hasta la *Kritik der Urteilskraft*, hemos de poder detectarlos en el mismo marco de la obra desde la *Dissertatio* a la *Kritik der praktischen Vernunft* como cuestiones presupuestas en tales escritos, aun cuando no reciban una solución específica. Debe demostrarse que tales problemas acompañan a los mismos fundamentos del criticismo y, en particular, a la estricta demarcación entre sensibilidad y entendimiento sobre la que se construye este planteamiento filosófico. Por ello, por un lado, debe mostrarse los motivos por los cuales tales cuestiones permanecen indeterminadas al nivel de la obra, pero a vez debe aclararse en qué sentido esta indeterminación tendrá una incidencia en la problemática general de la sistemática de la razón hasta la *Kritik der praktischen Vernunft*.

En segundo lugar, debe mostrarse la relación del proyecto estético que Kant desarrollará al nivel del *Nachlass* y de los *Vorlesungsnachschriften* con tales problemas. Esta relación no debe ser planteada en un sentido sistemático, lo cual sólo es posible una vez que Kant haya encontrado una solución que le permita incorporar este proyecto al sistema crítico. En primer lugar, deben detectarse los conceptos que juegan un papel clave en este desarrollo, así como las relaciones que éstos establecen entre sí. En segundo lugar, las indagaciones de Kant sobre estética deben ser entendidas en relación con el marco filosófico defendido por éste a nivel de la obra. Esta relación debe atender también en particular a la relación de tales indagaciones con los problemas señalados, con el objeto de mostrar en qué sentido Kant encuentra en su proyecto estético una vía para profundizar en tales problemas o para ilustrar posibles soluciones —no siempre de tipo crítico— en relación con los mismos. Por ello, es preciso atender a la relación del proyecto estético con dos momentos fundamentales del desarrollo intelectual de Kant: el periodo cercano a la *Dissertatio* y el periodo cercano a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*, si bien mostrando en todo momento la diferencia entre la concepción del sistema de la filosofía en ambas obras.

En tercer lugar, debe mostrarse las condiciones que le permiten a Kant establecer esta relación entre su proyecto estético y los problemas señalados. Por un lado, la profundización en el significado y estructura de los conceptos de estética debe mostrar por qué tales conceptos juegan un papel gnoseológico en relación a cuestiones que al nivel de la obra permanecen indeterminadas. En particular, debe aclararse en un sentido histórico por qué Kant considerará en la *Kritik der Urteilskraft* que la crítica de los juicios estéticos ofrece la *ratio cognoscendi* de las condiciones del Juicio reflexionante en general. Por ello, es necesario rastrear el desarrollo de esta estructura argumentativa con anterioridad a esta obra, así como aclarar las condiciones que permiten su planteamiento en el marco del sistema crítico.

En cuarto lugar, el trabajo debe aclarar el origen histórico de este proyecto estético y la

influencia de otros planteamientos tradicionales de estética. Por un lado, debe alcanzarse una comprensión del proyecto estético de Kant en el marco del surgimiento de la estética en la ilustración estética alemana y anglosajona. Pero ello exige también hacer balance sobre el peso de cada una de estas tradiciones en el desarrollo intelectual de Kant y aclarar en qué sentido éstas determinan su desarrollo intelectual en relación a la estética y al problema de la fundamentación del gusto. En particular, es preciso atender al origen histórico de la nueva teoría de la sensibilidad que encontramos a partir de la *Dissertatio*, a la relación entre estética y lógica que podremos detectar en la filosofía de Kant, así como a la definición de la relación entre las facultades según el principio de la finalidad. Por otro lado, debe prestarse especial atención a la génesis histórica del concepto de genio y de imaginación productiva en la filosofía de Kant, dado que suele mantenerse que esta influencia, determinante para la génesis de la tercera Crítica, debe ser explicada a partir de la tradición anglosajona.

Finalmente, en la última parte del trabajo se planteará una reconstrucción del significado sistemático de la crítica de los juicios estéticos en el marco de la fundamentación última de la racionalidad a partir de la primera parte de la obra. Para ello, el seguimiento de este texto debe servirse de los resultados obtenidos a partir del estudio histórico-evolutivo defendido en el trabajo, con el objeto de definir la problemática contenida en esta obra y justificar esta relación sistemática de la estética en relación con la misma. Esta base histórica debe permitir detectar igualmente aquellas secciones de la obra que juegan un papel fundamental en relación a esta cuestión, así como discernir entre aquellas secciones más tempranas y más tardías del proceso de formación de la obra. Como conclusión, es necesario bosquejar una lectura de la teoría de la racionalidad de Kant desde el marco alcanzado por éste en la *Kritik der Urteilskraft*.

## ESTRUCTURA

Este trabajo contiene tres partes principales y un epílogo. La primera parte estará dedicada a una reconstrucción del papel que juega la crítica del gusto en relación con el planteamiento defendido por Kant en la *Dissertatio*. En el capítulo 1 se defenderá la íntima relación entre la definición de la validez objetiva del gusto y la teoría del conocimiento sensible fundada en esta obra. En particular, Kant sostendrá que el gusto basa su validez en la universalidad de las leyes de la sensibilidad que sirven de base para la formación del conocimiento sensible. Además, éste planteará el juicio de gusto como el lugar de acceso a una explicación del funcionamiento de tales leyes y de la posibilidad de una conformidad entre el conocimiento sensible y el uso lógico del entendimiento. Sobre la base de esta dependencia entre las ideas estéticas de Kant y las tesis de la *Dissertatio* se expondrán también los motivos por los cuales éste se enfrenta en este periodo a la concepción baumgartiana de la estética como una *cognitio sensitiva*. En el marco de esta relación entre la estética de este periodo y el problema de la formación del conocimiento empírico, el capítulo 2 mostrará cómo Kant recurre al concepto de *sensus communis* para tematizar el problema de la actividad del enjuiciamiento *in concreto* que caracteriza al concepto de sano entendimiento. La constatación por parte de Kant de que no es posible una fundamentación de la especificidad del sano entendimiento desde la lógica presenta un precedente de la exposición de la problemática de la fundamentación del Juicio que



podemos encontrar en la primera y en la tercera Crítica. En el tercer y último capítulo de esta parte del trabajo indagaremos los motivos por los cuales Kant introduce una crítica del gusto en el plan de la obra no publicada *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*. Se sostendrá que esta inclusión se debe, en lo que respecta al ámbito teórico, a que Kant considera su teoría sobre el gusto y la belleza como una estética especial dentro de la estética trascendental. En lo que respecta al ámbito práctico, ésta inclusión tiene un significado pragmático, el cual se sustenta sobre la concepción del gusto como un análogo de la moral.

La segunda parte de este trabajo pretende explicar la génesis del proyecto estético de Kant en el marco del sistema crítico. Para ello, es preciso partir primeramente de una reconstrucción del problema de la sistemática de la razón tal como se desprende de las dos primeras Críticas y la *Grundlegung*. Se pondrá de manifiesto en qué sentido estas obras no plantean una solución de esta problemática, al no fundar la relación entre la indeterminación del singular sensible y los principios puros y normativos de la razón. El cometido principal de Kant radica más bien en una fundamentación de la validez objetiva de los ámbitos de la razón teórica y práctica. Sin embargo, la indeterminación de una solución para dicho problema imposibilitará una sistematización o conciliación de estos dos ámbitos y, con ello, la fundamentación última de la teoría de la racionalidad de Kant. Ésta será la cuestión tratada en el capítulo 4. El capítulo 5 volverá a centrarse en el desarrollo del proyecto estético en torno a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*. Se mostrará que el desarrollo de los conceptos de estética será puesto en relación por Kant con la problemática reconstruida en el capítulo anterior. En particular, Kant relacionará estrechamente el desarrollo de su proyecto estético con el problema del Juicio y las tesis del epílogo a la Dialéctica Trascendental sobre el desarrollo del conocimiento empírico. No obstante, éste no dispone aún de una solución crítica que le permita fundar la validez del gusto conservando a la vez su especificidad y autonomía frente a otros ámbitos de la subjetividad. El capítulo 6 se centrará en el cambio de perspectiva que le permitirá a Kant esta fundamentación crítica de la validez del gusto y la consiguiente incorporación de su proyecto estético al sistema crítico.

La tercera parte de este trabajo se dedicará a una interpretación sistemática de las dos introducciones y de la primera parte de la *Kritik der Urteilskraft* sobre la base de esta reconstrucción histórica. El capítulo 7 partirá de las dos introducciones a la obra con el objeto de detectar las claves que permiten entender en qué sentido la crítica de los juicios estéticos suponen una fundamentación de la unidad de la razón. Podremos comprobar que en estos textos Kant sigue partiendo de una estrategia argumentativa de la que se había servido en su etapa pre-crítica, a saber, éste considerará que el análisis y crítica del gusto ofrece la *ratio cognoscendi* para condiciones que pertenecen a nuestra capacidad general de conocer. Con todo, en el octavo y último capítulo comprobaremos que esta estrategia es puesta al servicio de la fundamentación de la razón desde una concepción bien distinta de la racionalidad a la que podíamos encontrar en la *Dissertatio*. Esta diferencia determinará que Kant se centre para su argumentación en la pretensión del sujeto de emitir juicios de gusto válidos y no en los mismos juicios de gusto en tanto que exitosos. Será desde esta concepción de la validez como pretensión de validez intersubjetiva desde la que se

## INTRODUCCIÓN: METODOLOGÍA, OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO

fundará la mediación entre razón teórica y razón práctica desde el marco de la crítica de los juicios estético-reflexionantes, la cual tendrá lugar en la primera parte de la *Kritik der Urteilskraft*.

Finalmente, este trabajo incluye en sus epílogos una selección y traducción bilingüe de las *Vorlesungen über Anthropologie* hasta 1790, con especial interés de los textos sobre estética, así como sobre la problemática en relación a la cual ésta se desarrolla en la filosofía de Kant. En su mayoría, se trata de textos inéditos en castellano.

INTRODUCCIÓN: METODOLOGÍA, OBJETIVOS Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO

## PARTE I.

# LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL NACHLASS Y LOS VORLESUNGSNACHSCHRIFTEN EN TORNO A LA DISSERTATIO



## INTRODUCCIÓN

El 21 de agosto de 1770 Kant presenta el escrito *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [*La forma del mundo sensible e inteligible y sus principios*] [AA II 385–419] como disertación inaugural para la habilitación en la Universidad de Königsberg. Con ello obtiene oficialmente la cátedra de Lógica y Metafísica. Además del evidente significado personal y académico que suponía este paso, Kant mismo consideraría más adelante el escrito como una demarcación esencial dentro de su desarrollo intelectual, que establecería el comienzo de la obra crítica.<sup>1</sup> No obstante, nuestro interés por esta obra no nos llevará a una elucidación de la pregunta por la demarcación entre un periodo crítico y un periodo pre-crítico en la filosofía de Kant. Nos interesa especialmente estudiar la relación entre el marco establecido por esta obra y la concepción sobre el gusto que Kant desarrollará en el *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften* en torno a 1770. Pues el paso fundamental que representa la teoría de la sensibilidad de la *Dissertatio* no sólo supondrá un avance significativo en relación a la problemática del método de la metafísica y de la fundamentación del conocimiento, sino que ofrecerá además una base sólida desde la que se fundará la validez del gusto. Por otro lado, esta obra no sólo marca el punto de partida para algunos de los fundamentos principales del criticismo, sino también para algunos de los problemas y desafíos que acompañarán a este planteamiento y sus pretensiones sistemáticas.

Una comprensión de la génesis y del significado histórico de la *Dissertatio* obliga a tener en cuenta la multitud de temas y problemáticas contenidos en este breve y complejo escrito: el problema del comercio entre sustancias, el problema del origen de los conceptos de espacio y de tiempo, el problema del mundo inteligible con la consiguiente distinción entre fenómenos y noúmenos, el problema del orden moral del mundo, el problema del método, el problema de la ilusión y su resolución a través de una *Phaenomenologia generalis*, así como el problema de las antinomias. Sin embargo, si atendemos a su título, ésta obra se centra en el concepto de la forma del mundo y en el concepto del fundamento de la forma del mundo.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Así se lo expresó a Heinrich Tieftrunk como indicación para la edición de una compilación de escritos “críticos” breves planteada por éste último: «Apruebo su propuesta de recopilar y editar mis escritos breves, pero quisiera que no se incluya ninguno anterior a 1770, de modo que esta compilación comience con mi disertación *De Mundi Sensibilis et intelligibilis forma etc.*» [*Brief an Tieftrunk*, 13. Okt. 1797, AA XII 208].

<sup>2</sup> Cf. KIM (2004): *Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant*, Frankfurt am Main: 16s., 195–202. En la edición de la *Dissertatio* en castellano R. Ceñal Lorente traduce el título como «Principios formales del mundo sensible y del inteligible» [KANT (1770): *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*, versión castellana de R. Ceñal Lorente, estudio preliminar y complementos de J. Gómez Caffarena, Madrid 1996]. Con ello, esta traducción conserva el malentendido contenido en la primera traducción de la obra en la edición de Tieftrunk en 1797, donde se traduce el título como «Von der Form und den Prinzipien der Sinnen- und Verstandes-Welt». Tal como ha señalado

## INTRODUCCIÓN

Dentro de las diferentes influencias históricas que pueden detectarse en esta obra, nos interesará especialmente la relación de Kant con aquellos planteamientos que en su revisión del modelo matemático que definía el ideal wolffiano de la fundamentación del saber se interesarán por el problema del singular sensible en su especificidad y recurrirán a la estética como un instrumento para afrontar tales problemas. En particular, el proyecto baumgartiano de una *cognitio sensitiva* y su desarrollo ulterior por Meier constituyen un base fundamental para entender la concepción kantiana del conocimiento sensible y el mismo proyecto estético que Kant planteará a principios de la década de 1770. La importancia y especificidad de la filosofía de Baumgarten dentro de la tradición wolffiana así como su relación con la *Dissertatio* habían pasado prácticamente inadvertidas hasta la publicación de *Kants Kritik der Urteilskraft*<sup>3</sup>, de A. Baeumler. Basándose en el marco establecido por éste, G. Tonelli<sup>4</sup> llevará a cabo un estudio historiográfico sobre el

---

HINSKE (1995): «Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens: Erwiderung auf Lothar Kreimendahl», en R. Theis y C. Weber (ed.) (1995): *De Christian Wolff a Louis Lavelle. Metaphysik et historie de la Philosophie: Recueil en hommage à Jean Ecole à l'ocassion de son 75<sup>e</sup> anniversaire — Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik: Festschrift für Jean Ecole zum 75. Geburtstag*, Hildesheim/ Zürich/ New York, 102–21: 112, en el título propuesto por Kant el término latino “*principiis*” no se refiere al concepto de mundo, ni tampoco se caracteriza tales principios como «formales», sino que más bien se trata de principios de o sobre la misma forma del mundo sensible e inteligible. Aunque con la traducción planteada aquí se deja abierta la posibilidad de que el genitivo «*principiis*» se refiera tanto al concepto de mundo como al de forma, del mismo modo que en la edición latina, el contenido de la obra deja claro que el objeto de la misma no es propiamente tratar sobre los principios del mundo sensible e inteligible, como ponen de manifiesto los títulos de la sección III y IV: «De principiis formae mundi sensibilis» [*idem*, AA II 398], «De principio formae mundi intelligibilis» [*idem*, AA II 406].

<sup>3</sup> BAEUMLER (1923): *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*, vol. I: «Kants Kritik der Urteilskraft: ihre Geschichte und Systematik», Tübingen 1967: 308ss.: «Die Sprache der Dissertation ist die Baumgartens» [310]. Según Baeumler, la *Dissertatio* ha de entenderse como un desarrollo del proyecto estético inaugurado por Baumgarten con las *Meditationes* [BAUMGARTEN (1735): *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle (reeditado en *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* di A. G. Baumgarten: *testo, indici, concordanze*, ed. de A. Lamarra y P. Pimpinella, Roma 1994)]. Según Baeumler, ante la problemática de las antinomias será la relación de Kant con la tradición “estético-lógica” y, especialmente, con la *cognitio sensitiva* de Baumgarten, la que le permitirá concebir la autonomía de la sensibilidad, así como su independencia con respecto al conocimiento intelectual: «Das erkenntnistheoretische Interesse Kants für den Begriff der Anschauung geht aber auch in Einzelheiten auf mekwürdige Weise mit den ästhetischen Bestrebungen derjenigen Generation paralell, zu welcher er um die Mitte des Jahrhunderts selbst noch gehört hätte. Die Epoche der Ästhetik hatte die individuelle Wirklichkeit entdeckt [...]. Diese Tendenz auf Wirkliche, Mannigfaltige und Sinnliche nahm innerhalb der deutschen Schulphilosophie die Form der Frage an, wie vom Allgemeinen und Abstrakten zum Individualisierten und Bestimmten zu gelangen sei» [BAEUMLER 1923: 316].

<sup>4</sup> TONELLI (1955): *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica: studi sulla genesi del criticismo (1754–1771) e sulle sue fonti* (Memorie dell'Academie delle Scienze di Torino, vol. 114), Torino: «la necessita di una reforma del metodo metafisico, la matematizzazione di esso e la ricerca dei concetti irrisolubili costituiscono il grande filone di continuità che persiste attraverso la evoluzione kantiana fino al '70 e oltre. Ma, se l'influsso inglese è possibile, quello che è certo è che il cambiamento di rotta si annuncia ampiamente nei *termini* di Lambert e di Baumgarten (oltre che di Crusius)» [235]. Dentro de este interés por el método de la metafísica, Kant enlazará con la reacción antiwolffiana contra el modelo matemático. La exigencia de distinción del conocimiento metafísico no ha de lograrse a costa de una abstracción tal que impida dar cuenta de la concreción del caso singular. Tonelli rastrea en

replanteamiento del problema del método de la metafísica desde la tradición estética y su importancia para entender el surgimiento de la solución ofrecida por Kant en 1770. En ambos casos se elucida el surgimiento de la estética en el panorama de la ilustración alemana a partir del problema de la relación entre el singular y el universal en el proyecto de una fundamentación del conocimiento. Según Baeumler, el reconocimiento de este problema se concentra en última instancia en la necesidad de dar cuenta de forma positiva del problema del individualismo, salvando así el consiguiente peligro del irracionalismo: «Ein *Problem* des Irrationalen gibt es nur da, wo man auch die Möglichkeit seiner Lösung noch vor Augen hat. Insofern ist das 18. Jahrhundert die klassische Zeit des Irrationalen: es hat nicht nur das Erlebnis des Individuellen, sondern auch noch den Mut, es auf die ratio zu beziehen»<sup>5</sup>. La reacción de la estética al proyecto wolffiano no se debe a un abandono del interés por la fundamentación y sistematización del saber. Más bien, se trata de *dar cumplimiento a esta pretensión sin desembocar en un olvido o abstracción de la especificidad de la sensibilidad*.

En los estudios que tratan de reconstruir el desarrollo de la estética kantiana en el periodo cercano a la *Dissertatio* suele atenderse a la relación del proyecto estético racionalista con la concepción del conocimiento sensible contenida en esta obra. Pero también debemos preguntarnos si Kant se limita a plantear su proyecto estético como un mero corolario de su teoría del conocimiento sensible o si, por el contrario, sus indagaciones sobre estética juegan algún significado sistemático o gnoseológico específico en relación al marco teórico de este periodo. La crítica del gusto que puede rastrearse en el *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften* de principios de la década de 1770 sigue respondiendo a la misma problemática con la que se enfrentaba la estética racionalista: el *problema* de la relación entre lo individual y lo universal, el cual permanece eclipsado en el desarrollo de Kant hasta la *Kritik der Urteilskraft*. En este trabajo defenderemos que la teoría estética planteada en el periodo cercano a la *Dissertatio* no sólo enlaza con la tradición de la estética racionalista, sino que se sirve del marco establecido en la *Dissertatio* para un desarrollo original. A la vez que Kant encuentra en esta obra la base para una fundamentación del gusto, sus indagaciones sobre las condiciones implicadas en el juicio de gusto presentan una profundización en el significado de su concepción del conocimiento sensible y de su relación con el conocimiento intelectual. En este sentido, la teoría estética de Kant no sólo toma “prestada” su validez a los fundamentos del conocimiento sensible, sino que a través de esta relación *tales fundamentos son explicitados más allá de la exposición de la misma Dissertatio*.

Por otro lado, es posible detectar una relación de la teoría estética de Kant con el problema del enjuiciamiento empírico *in concreto*. Kant aún no plantea la relación del juicio de gusto con la facultad del *Juicio*. Tampoco ha desarrollado aún una concepción de esta facultad que reconozca en la misma una actividad específicamente reflexionante. Sin embargo, sí es posible apreciar que éste pondrá en relación su proyecto estético con

---

la filosofía de la escuela anterior a Kant el problema de la relación entre singular y universal [144ss.]. Éste encuentra tanto en la lógica de Crusius y Lambert como en la psicología empírica de Baumgarten el germen de la problemática a la que Kant tratará de dar respuesta en la *Dissertatio*, no sin adoptar el espíritu y la terminología de esta misma tradición.

<sup>5</sup> BAEUMLER 1923: 5



## INTRODUCCIÓN

la *problemática* que afrontará más adelante la futura teoría del Juicio reflexionante: el problema de la formación del singular en concordancia con las pretensiones del conocimiento y el reconocimiento de la imposibilidad de una fundamentación de la *actividad* del enjuiciamiento *in concreto* desde los principios de la lógica.

A través de lo estético, Kant se centrará igualmente en diferentes problemas derivados de la demarcación entre sensibilidad e intelecto. En el aspecto teórico, éste planteará una relación entre la belleza y los fines de la naturaleza. En el aspecto moral, la belleza, en tanto que *analogon moralis*, juega una función pedagógica respecto al desarrollo de la experiencia moral, de forma que la *cultura del gusto* será considerada como *condición subjetiva para el aprendizaje y la práctica de la virtud*.

*Kant parece recurrir a lo estético allí donde la crítica del conocimiento prohíbe una elucidación especulativa de la relación entre lo sensible y lo intelectual*. Esta demarcación supone una aportación fundamental para la génesis del criticismo y ofrecerá la base principal sobre la que es posible una fundamentación de la objetividad y del conocimiento. Sin embargo, esta demarcación dualista impide a su vez que pueda fundarse la relación entre lo sensible y lo intelectual, tanto en lo que respecta al conocimiento teórico de la experiencia como a la práctica de la virtud. Kant recurrirá a lo estético allí donde se abre este abismo entre sensibilidad y entendimiento que acompañará al criticismo desde su génesis.

A pesar de que éste incluirá una crítica del gusto en su plan de la obra no publicada *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*, tendremos que esperar a la *Kritik der Urteilskraft* para encontrar una incorporación al sistema crítico de su proyecto estético. Igualmente, la misma *Dissertatio* no le atribuye a la crítica del gusto un significado sistemático o gnoseológico en relación a la teoría expuesta en esta obra. Por ello, hemos de considerar en sus justos términos los textos sobre el gusto y la belleza que podremos detectar en el *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften*. Debemos considerar la *Dissertatio* como un escrito en el que Kant pretende plantear su posición original frente a diversos problemas que eran discutidos en los debates coetáneos. La exclusión de lo estético de este escrito debe ser interpretada como la consecuencia de que Kant juzgara que sus reflexiones sobre lo estético no constituían parte de este núcleo original con el que éste pretendía presentar su filosofía o, en todo caso, no formaban parte del tema principal de esta obra. Por ello, tales textos no pueden ser considerados sin más como elementos que puedan integrarse de forma sistemática en su posición filosófica de este periodo.<sup>6</sup> Sí forman parte, no obstante, de los intereses que mueven el desarrollo intelectual de Kant, indican los problemas en los que éste se ocupa y las soluciones que comparte con otros filósofos, de cuyos planteamientos, ciertamente, éste se nutría para establecer su propia posición. En este sentido, tales indagaciones se encaminan asimismo a completar o ilustrar tesis que son establecidas en la misma *Dissertatio*, ya sea de cara al desarrollo de sus propias ideas en su actividad docente o con el objeto de seguir pensando y reelaborando problemas contenidos en esta obra. Es justamente esta circunstancia la que justifica nuestro interés histórico por el proyecto estético en este periodo. Pues a través de ello podemos acceder a

---

<sup>6</sup> Lo cual parece ser sugerido por DUMOUCHEL: «la «théorie du goût» et la «théorie de la sensibilité» ont fusionné pour un temps en une seule et même discipline» [1999: 133].

## INTRODUCCIÓN

una visión más amplia del contexto en relación al cual Kant presenta su proyecto filosófico, a la vez que podemos detectar los problemas e intereses que mueven sus reflexiones sobre lo estético. En relación a esto último, sólo la *Kritik der Urteilskraft* puede ser considerada como el momento en el que tales problemas serán afrontados dentro del mismo marco crítico de la obra de Kant. Sin embargo, nos interesa aclarar tanto el origen histórico de tales problemas como los motivos por los cuáles Kant recurre en esta obra a una crítica de los juicios estéticos para afrontarlos. Y a este respecto, la elucidación de este significado sistemático del Juicio estético en la tercera Crítica sí puede y debe llevarnos a indagar cuáles son los *motivos que incitan las reflexiones de Kant sobre lo estético y marcan su desarrollo hasta esta obra*, para lo cual sí hemos de centrarnos en aquellos textos que aclaran tales motivos, con independencia de que las ideas contenidas en los mismos no sean incorporadas aún al sistema crítico. El periodo cercano a la *Dissertatio* constituye un momento esencial de este desarrollo. Pues, como se ha indicado, con esta obra no sólo se inauguran algunos de los presupuestos fundamentales del criticismo, como la distinción estricta entre sensibilidad e intelecto, sino que de ello se derivan también problemas relativos al sistema de la razón, que se agudizarán en la *Kritik der reinen Vernunft* y la *Kritik der praktischen Vernunft*, y serán afrontados en la *Kritik der Urteilskraft*. Si bien a principios de la década de 1770 Kant aún no ha desarrollado el marco que da lugar a esta última obra y la posibilidad de una fundamentación crítica de los juicios estéticos, es esta problemática general la que acompaña y justifica el mismo interés de Kant por lo estético y el desarrollo de sus ideas al respecto.

El primer capítulo de este trabajo tiene por objeto mostrar la estrecha relación entre la justificación de la validez objetiva de lo bello y la teoría del conocimiento sensible fundada en la *Dissertatio*. A partir de sus reflexiones sobre el gusto y el objeto bello, Kant ilustrará la actividad coordinante de la sensibilidad según leyes formales, que permite la formación del conocimiento sensible y debe preceder a la actividad subordinante del entendimiento en su uso lógico. Aunque en este periodo se encuentran muy presente los conceptos e intereses característicos de la tradición estética, especialmente de la filosofía de Baumgarten y de Meier, en el segundo capítulo nos centraremos en la confrontación que Kant plantea frente a estos autores sobre el marco de las tesis establecidas por éste en la *Dissertatio*, lo cual marcará en un sentido fundamental los límites principales que constituirán la futura problemática de una deducción crítica de los juicios estéticos. A continuación, en el tercer capítulo, atenderemos al concepto de sano entendimiento. Aunque este concepto no recoge aún el significado de la facultad de juzgar reflexionante, Kant sí definirá el sano entendimiento como la facultad del enjuiciamiento *in concreto* y expondrá el problema de una fundamentación de esta facultad en los mismos términos que encontraremos posteriormente en las explicaciones de Kant sobre la fundamentación del Juicio tanto en la primera como en la tercera Crítica. Ante la imposibilidad de ofrecer una fundamentación de esta actividad del enjuiciamiento *in concreto*, Kant se servirá del modelo del enjuiciamiento de gusto para ilustrar la corrección de este ámbito indeterminado por la lógica. En el cuarto y último capítulo de este trabajo se profundizará en la relación del proyecto estético de Kant con la teleología y la moral, y se tratará de aclarar los motivos por los cuales éste incluye una crítica del gusto en el plan de su obra

## INTRODUCCIÓN

no publicada *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*.

No se intentará aquí un análisis de las múltiples e importantes cuestiones contenidas en la disertación inaugural. Pero atenderemos a aquellos puntos que, a mi juicio, sirven de base para la crítica del gusto o expresan una problemática que nos ayude a entender mejor el sentido de esta teoría en el proyecto crítico. Como se ha indicado, la crítica del gusto y las opiniones de Kant sobre el sentimiento se encuentran ausentes en la exposición de esta obra. Será en las *Reflexionen* y los *Vorlesungsnachschriften* donde podemos encontrar un gran interés por el problema del gusto, así como un amplio tratamiento de estas cuestiones. Centraremos el estudio contenido en esta primera parte en el periodo comprendido entre finales de la década de 1760 hasta 1772–73.

# 1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

## § 1. LA AUTONOMÍA DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE EN LA DISERTACIÓN INAUGURAL

En la disertación inaugural de 1770 la sensibilidad la sensibilidad es situada en un ámbito autónomo y específicamente diferente frente al conocimiento intelectual, lo cual permite fundar el conocimiento sensible y evitar las contradicciones en la fundamentación de la metafísica. Según Kant, la fundamentación de la objetividad sólo es posible si se atiende a la *doble génesis* subjetiva de nuestro conocimiento posible sobre la misma [*Dissertatio*, AA II 387]<sup>1</sup>. Entendimiento y sensibilidad son facultades de conocer *específicamente* diferentes y por lo tanto la fundamentación del conocimiento exige atender a principios diferentes. De esta forma, la fundamentación del conocimiento sensible no necesita basarse de ninguna modo en la relación gradual de la sensibilidad con respecto a la distinción derivada de los principios intelectuales: «Por lo dicho se ve que se declara mal lo sensible [diciendo que es] lo *conocido confusamente*, y lo intelectual [diciendo] que es aquello cuyo conocimiento es *distinto*. Porque éstas son diferencias puramente lógicas y que *no afectan* a lo *dado*, sujeto de toda comparación lógica. Puede por su parte ser lo sensible en sumo grado distinto, y lo intelectual en sumo grado confuso» [*idem*, AA II 394]<sup>2</sup>. Si el método de la filosofía centra su atención en cómo se da el objeto a las facultades y en la suficiencia o insuficiencia de las mismas para conocerlo, se ha de distinguir en sentido estricto entre sensibilidad y entendimiento, en tanto que la primera se caracteriza por la receptividad y el segundo por el pensamiento o la intelección [*intelligentia*] [*idem*,

<sup>1</sup> En este sentido, puede considerarse que los *Träume* ya suponen un primer paso en dirección a esta solución subjetiva. Tras la constatación de las contradicciones e ilusiones trascendentes en que puede incurrir la metafísica, la filosofía debe centrarse en una reflexión sobre el método. El interés por el método que puede hallarse en Kant desde la década de 1750 [cf. HINSKE (1970): *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreißigjährige Kant*, Stuttgart: 119ss.] se concreta ahora en una pregunta por el *origen subjetivo* de nuestras capacidades de conocer y su suficiencia o insuficiencia. Será este giro subjetivista el que sirva de base para una fundamentación futura de la metafísica: «Si esta investigación retoña en una filosofía que juzgue sobre su propio proceder y conozca no sólo los objetos sino también su relación con el entendimiento humano, las fronteras se reducen en gran medida y se colocan los mojones que no permitirán jamás que la investigación se extienda fuera de su propio ámbito» [*Träume*, I 985]. Por lo tanto, la fundamentación del conocimiento ha de centrarse primeramente en la pregunta por las capacidades subjetivas de la razón humana y la constatación de su finitud. En este momento, Kant llega a identificar la metafísica con este mismo proyecto crítico: «la metafísica es una *ciencia de los límites de la razón humana*» [*idem*, I 982s.].

<sup>2</sup> Los textos de la *Dissertatio* serán citados según la traducción de Ceñal Lorente.

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

AA II 392]: «La *sensibilidad* es la *receptividad* de un sujeto, por la que es posible que el estado representativo del mismo sea afectado de determinada manera por la presencia de algún objeto» [*ibidem*]. Por lo tanto, los objetos no se dan a la sensibilidad humana tal cómo éstos son en sí o, dicho de otra forma, tal como el entendimiento los piensa en abstracto, sino tal como éstos nos aparecen *según* «la naturaleza particular del sujeto» [*ibidem*]. De ahí que Kant se refiera el objeto sensible como *fenómeno*.

Pero si la receptividad de la sensibilidad tiene un origen subjetivo, no por ello se basa el conocimiento sensible en la especificidad privada de cada individuo. Y es que los principios del conocimiento sensible permiten distinguir entre la *materia* y la *forma* de la intuición: «En la representación de los sentidos se da en primer lugar algo, que se puede llamar *materia*, esto es la sensación, y además algo que puede llamarse la *forma* de lo sensible, que surge al coordinarse, según una cierta ley natural del alma, la variedad de datos que afecta al sentido» [*ibidem*]. Estos principios puros y formales son el tiempo y el espacio. Es esta distinción entre la materia de la sensación y los principios de la sensibilidad la que posibilitará la fundamentación de un *conocimiento específicamente sensible*. Y es que la sensibilidad no sólo dispone de un contenido material y por lo tanto privado, debido a la impresión del objeto que afecta a nuestros sentidos, sino también la *capacidad* de *ordenar y coordinar* este material según leyes formales basadas en el espacio y en el tiempo. Es esta forma de la sensibilidad radicada en la subjetividad la que permite denominar los conocimientos como sensibles [*sensitivae*] [*idem*, II 393]: «El conocimiento, en cuanto sometido a las leyes de la sensibilidad es lo sensible» [*idem*, II 392].<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Sobre la diversidad de traducciones que recibe el término “*sensus*” y el grupo de términos “*sensibile*, *sensuale*, *sensitivum*” en la adaptación de la terminología filosófica de origen latino al alemán en el siglo XVIII, véase ASO *et alii* (1989): *Onomasticon Philosophicum: latinoteutonicum et teutoncumlatinum*, Tokio: 338ss., así como HINSKE (1996): «Kants Neue Theorie der Sinnlichkeit und ihre Sprachregelungen», en M. L. Bianchi (ed.) (1996): *Sensus – Sensatio. VIII. Colloquio Internazionale del Lessico Intelletuale Europeo, Roma 6–8 gennaio 1995*, 527–40. Si bien en Baumgarten no se encuentra aún esta fundamentación formal de las facultades inferiores a partir de principios formales, es posible hallar en su filosofía el primer uso sistemático del término “*sensitiv*” dentro de la escuela wolffiana, así como su distinción de lo meramente “*sensual*”. Lo sensible sería la marca característica de las facultades inferiores frente a las facultades superiores; con ello, se da un primer abandono de la definición de la sensibilidad, en tanto que conocimiento *clarus et confusus*, por su relación negativa con el entendimiento. «Repraesentationes per partem facultatis cognoscitivae inferiorem comparatae sunt sensitivae» [BAUMGARTEN 1735: § 3, 6], así como: «Representatio non distincta sensitiva vocatur» [BAUMGARTEN (1739, 1757): *Metaphysica*, Halle; reedición según la ed. de 1757 en AA XV 5–54 y XVII 5–226, Berlin/ Leipzig 1923, 1926: AA XV 9]. Sobre el origen y significado del concepto “*sensitiv*” en Baumgarten, véase BAEUMLER 1923: 196, 214s.; FRANKE (1972): *Kunst als Erkenntnis: die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten*, Wiesbaden: 39ss.; así como PIMPINELLA (1996): «*Sensus e sensatio* in Wolff e Baumgarten», en M. L. Bianchi (ed.) (1996): *Sensus – Sensatio. VIII. Colloquio Internazionale del Lessico Intelletuale Europeo, Roma 6–8 gennaio 1995*, Roma, 471–98. A este respecto, tanto Franke como Pimpinella insisten en la fuerte influencia en Baumgarten del pensamiento y el lenguaje de Leibniz o de los aspectos específicamente leibnicianos presentes en la filosofía de Wolff. Sobre este punto y la relación entre la distinción leibniziana entre conocimiento claro y oscuro en su influencia sobre la concepción baumgartiana del conocimiento sensible, véase OBERHAUSEN (2002): «Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie», en *Aufklärung* 14, 2002, 123–46. Una explicación y definición de

Es preciso tener en cuenta que este conocimiento sensible no constituye aún un conocimiento discursivo sobre los objetos de la naturaleza. Con esta definición del conocimiento Kant alude más bien a la misma *constitución de los objetos sensibles o de los fenómenos a partir de leyes formales y subjetivas de la sensibilidad*. Según éste, los principios de espacio y tiempo proporcionan la condición «para que algo pueda ser objeto de nuestros sentidos» [*idem*, AA II 396], de forma que posteriormente puede ser conocido como un objeto de la experiencia sensible.

En efecto, los objetos no hieren los sentidos por su forma o especie; y por lo mismo, para que lo diverso del objeto, que afecta al sentido, se reúna y constituya un todo de representación, es necesario un principio interno del espíritu, por virtud del cual aquella variedad de datos reciba una cierta forma o especie, según leyes estables e innatas [*idem*, AA II 393]<sup>4</sup>.

---

Leibniz sobre el conocimiento oscuro y claro y, dentro de éste último, sobre el conocimiento confuso y distinto, podemos encontrarla en LEIBNIZ (1684): *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, en *Die Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vols., ed. de C. J. Gerhardt, Hildesheim/ New York: iv 422–26. Frente al racionalismo cartesiano, Leibniz contempla una claridad del conocimiento propia de los sentidos que recibirá la denominación de «*confusa cognitio*» y consistirá en el reconocimiento de una cosa sin conciencia analítica de las propiedades o notas distintas que la constituyen. Al aludir a la relación de este conocimiento confuso con el conocimiento de la sensibilidad, Leibniz está abriendo la vía que habrá de transitar Baumgarten, quien atenderá a este tipo de conocimiento en su especificidad al definirlo como sensible, y no meramente como un grado deficiente del conocimiento distinto de las facultades superiores [cf. HERNÁNDEZ MARCOS (2003): «Teoría de la sensibilidad, teoría de las Humanidades. El proyecto filosófico de A. G. Baumgarten», en *Cuadernos dieciochistas* 4, 2003, 81–121: 90–92]. Con independencia de la relevancia del empleo del concepto de lo sensible en la filosofía de Baumgarten, NAKAZAWA (2004): *Kants Begriff der Sinnlichkeit. Seine Unterscheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Elementen der sinnlichen Erkenntnis und ihre lateinische Vorlagen*, tesis doctoral, Trier pone de manifiesto que el concepto “*Anschauung*” aparece por vez primera en 1741 en el wolffiano Stiebritz [278]. Por otro lado, sobre la relación de la teoría del conocimiento sensible de Baumgarten con el desarrollo intelectual de Kant, HINSKE señala la clara influencia de Baumgarten en el proyecto kantiano de una fundamentación del conocimiento sensible y de la estética por su autonomía con respecto a los principios de la metafísica: «Eben dieses Vorhaben aber setzt so etwas wie eine eigenständige Theorie der sinnlichen Erkenntnis voraus, die auszuarbeiten die Metaphysik bisher immer wieder versäumt hat. Wie tiefgreifend sich Baumgarten und Kant in ihren Auffassungen von Ästhetik auch unterscheiden mögen, beiden ist gemeinsam, daß sie der Sinnlichkeit zu einer genuinen Theorie verhelfen wollen. In eben diesem Interesse schwimmt Kant unerachtet aller inneren Selbständigkeit im Kielwasser Baumgartens» [HINSKE 1996: 533]. En este sentido, debe considerarse la *cognitio sensitiva* de Baumgarten como un importante fundamento histórico para el desarrollo de la concepción kantiana de la estética trascendental [HINSKE 1996: 538–40; véase también al respecto BAEUMLER 1923: 121s., 263ss.]. Por otro lado, DUMOUCHEL [1999: 136] ha notado la semejanza entre la distinción entre la demarcación *noeta* – *aistheta* que encontramos en el § 116 de las *Meditationes* de Baumgarten y la demarcación noúmeno – fenómeno que Kant adoptará en la *Dissertatio*.

<sup>4</sup> «Porque las sensaciones excitan este acto de la mente, pero no producen la intuición, ni se da aquí otra cosa innata sino esa ley del espíritu, según la cual, todo lo sentido en virtud de la presencia de un objeto, el mismo espíritu lo une de un modo determinado» [*Dissertatio*, II 406]. Sobre la relación histórica del concepto de las leyes de la sensibilidad con la teoría de las ideas innatas y de la adquisición originaria, véase OBERHAUSEN (1997): *Das neue Apriori: Kants Lehre von einer ‘ursprüngliche Erwerbung’ apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart/ Bad Cannstatt: 145ss.

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

La forma del conocimiento sensible no es el resultado, como mantiene la teoría del conocimiento aristotélico, de la impresión o afcción del objeto, que produciría un «esbozo» o un «esquema» [*ibidem*] de este objeto en los sentidos. La forma del objeto tiene su origen en la actividad subjetiva de la sensibilidad humana y es el resultado de una ley natural del alma por la cual la multiplicidad de las sensaciones puede ser reunida y coordinada en un *todo de representación*, es decir, en un fenómeno.<sup>5</sup>

El conocimiento sensible sólo puede convertirse en discursivo por medio de la intervención del *uso lógico del entendimiento* [*usus logicus*]. Kant distingue entre un *uso real* del entendimiento y un *uso lógico*. A partir del primero se dan los conceptos puros e intelectuales sobre las cosas y sus relaciones. A partir del segundo, el entendimiento *subordina* los conceptos entre sí en un sentido lógico, según el principio de contradicción. Debido a esto, el uso lógico del entendimiento es presupuesto en todos los juicios y ratiocinios de la ciencia. En tanto que el entendimiento se centra en la relación entre los conceptos «sea cual fuere su origen» [*ibidem*], éste puede ser empleado tanto en relación a los conceptos sensibles como en relación a los conceptos puros de la metafísica. Pero esta indiferencia del uso lógico del entendimiento en lo que respecta al origen de los conceptos también supone una indeterminación con respecto al problema de cómo surgen los conceptos y conocimientos sensibles. Es decir, en relación al conocimiento empírico, la lógica parte de la condición de que le sean dados conocimientos por parte de la sensibilidad: «Dados, por consiguiente, los conocimientos sensibles, por el uso lógico del intelecto unos conocimientos sensibles son subordinados a otros conocimientos sensibles como conceptos comunes, y los fenómenos son subordinados a las leyes más generales de los fenómenos» [*ibidem*]. Sin embargo, como hemos visto, la actividad coordinante de la sensibilidad no produce juicios ni conceptos abstractos, sino más bien el mismo fenómeno que es conocido como un objeto de la sensibilidad. Si tales fenómenos han de ser pensados o determinados en un juicio empírico según el uso lógico del entendimiento, entonces éstos deben ser pensados primeramente según conceptos, de forma que puedan formar parte de un juicio.

Si Kant sostiene que la constitución del fenómeno se debe a la actividad coordinante de la sensibilidad, su determinación en el conocimiento discursivo y la subordinación entre los mismos mediante los juicios y los ratiocinios es el resultado de la actividad subordinante del entendimiento en su uso lógico. Según éste, «lo que antecede al uso lógico, se llama *apariencia*» [*idem*, AA II 394], mientras que la *experiencia* es el conocimiento que resulta de la comparación y reflexión *de muchas apariencias* por parte del entendimiento. Por lo tanto, el paso del conocimiento sensible al conocimiento empírico

<sup>5</sup> En relación al espacio, por ejemplo, Kant afirma: «*El espacio no es algo objetivo ni real, ni sustancia, ni accidente, ni relación; sino algo subjetivo e ideal, que brota de la mente, según ley estable, como un esquema coordinador de todo lo sentido externamente*» [*Dissertatio*, AA II 403], o «Por consiguiente, es *el espacio principio formal*, absolutamente primero, *del mundo sensible*, no sólo porque únicamente mediante su concepto los objetos del universo pueden ser fenómenos, sino principalmente por esta razón: porque por esencia es único, abarcando totalmente todo lo externamente sensible [...]» [*idem*, AA II 405]. En relación al tiempo, Kant afirma: «*El tiempo no es algo objetivo y real, ni sustancia, ni accidente, ni relación, sino que es una condición subjetiva, y en virtud de la naturaleza humana necesaria, de coordinar entre sí todo lo sensible según una cierta ley, y es una intuición pura*. En efecto, coordinamos las sustancias y los accidentes, según la simultaneidad y según la sucesión, por medio del concepto del tiempo» [*idem*, AA II 400].

es el resultado de la actividad lógica del entendimiento sobre el conocimiento sensible.<sup>6</sup> Aunque en la primera definición del uso lógico del entendimiento Kant afirma que éste tiene la función de subordinar los *conceptos* entre sí a partir de notas comunes y según el principio de contradicción,<sup>7</sup> su exposición parece indicar también que el entendimiento desarrolla las relaciones de subordinación y de comparación entre los mismos conocimientos sensibles sin que se explicita no obstante cómo pueden conformarse conceptos a partir de estos fenómenos. Esto aparece con claridad en su tratamiento de la verdad según los principios de espacio y tiempo. Según Kant, la verdad sólo puede ser una propiedad de los juicios, en tanto que «conformidad del sujeto con el predicado dado» [*idem*, AA II 397]. Sin embargo, éste refiere al concepto del sujeto y al concepto del predicado en tanto que fenómenos: «no dándose el concepto del sujeto, en cuanto fenómeno, sino en relación con la facultad cognoscitiva sensible y dándose a su vez como conformes a la misma predicados en cuanto observables sensiblemente, de aquí resulta evidente que las representaciones del sujeto y del predicado se producen según leyes comunes y así dan base a un conocimiento muy verdadero» [*ibidem*].

Es difícil entender en qué sentido unos conocimientos sensibles pueden ser subordinados a otros conocimientos sensibles o como un juicio puede establecer relaciones entre fenómenos si no es por medio de la relación entre sus conceptos. En tanto que el entendimiento se basa en las relaciones *lógicas* entre los conocimientos sensibles, éste debe poder referir a los fenómenos por medio de conceptos. Y es en este punto donde aparece el problema de la relación entre el conocimiento sensible y el uso lógico del entendimiento. Pues, en principio, la sensibilidad no forma conceptos, sino meramente los mismos fenómenos en su singularidad.<sup>8</sup> Por otro lado, el entendimiento en su uso lógico presupone que le son dados estos conocimientos sensibles, pero también que éstos sólo pueden ser subordinados entre sí en la medida en que son pensados por medio de conceptos.

<sup>6</sup> Cf. DUMOUCHEL 1999: 138ss. De ahí que el desarrollo lógico del conocimiento sensible no suponga que este conocimiento deje de ser sensible para convertirse en intelectual, pues la marca del conocimiento sensible viene dada por su origen: «Pero es de máxima importancia advertir lo siguiente: los conocimientos deben ser tenidos siempre por sensibles, por mucho que se extienda sobre ellos el uso lógico del intelecto. Porque los conocimientos son llamados sensibles *por razón de su génesis*, no por razón de su *comparación* en orden a su identidad u oposición» [*Dissertatio*, AA II 393]. Esto le permite a Kant sostener que el conocimiento de la matemática es eminentemente sensible, en tanto que ésta argumenta «sobre lo dado sensiblemente (por intuición pura) y según reglas lógicas» [*idem*, AA II 394, véase también 394s.]. Mientras que la geometría se basa en el concepto de espacio, la mecánica pura se basa en el concepto de tiempo. La aritmética exigiría la intervención de un concepto de origen intelectual y su concreción en el espacio y en el tiempo [véase *idem*, AA II 397s.].

<sup>7</sup> «En efecto, un conocimiento, sea dado del modo que fuere, es considerado, o como contenido bajo una nota que es común a muchos, o como opuesto a ella, y esto, o bien de modo inmediato y próximo, como ocurre en los *juicios*, en orden al conocimiento distinto, o bien de modo mediato, como ocurre en los *raciocinios*, en orden al conocimiento adecuado y pleno» [*Dissertatio*, II 393].

<sup>8</sup> El problema de la constitución de la objetividad *en general* de los fenómenos a partir de la relación entre la forma de la sensibilidad y los conceptos puros del entendimiento no es problematizada aún por Kant. La misma actividad coordinante de la sensibilidad permite constituir los objetos sensibles en tanto que fenómenos *singulares*, pero no es planteada por Kant en relación a la constitución de la objetividad de los fenómenos. A pesar de que Kant admite que el fenómeno significa el objeto tal como nos aparece, éste no problematiza en qué sentido podemos considerar *en general* tales fenómenos como objetos de la experiencia y no meramente como representaciones de nuestro sentido interno.



1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

Aunque el uso lógico del entendimiento puede producir conceptos generales a partir de conceptos particulares mediante la comparación o subordinación de notas comunes, ya sea en sentido inmediato —juicios— o mediato —raciocinios—, es difícil entender en que sentido la lógica puede formar un primer concepto a partir de algo que aún no es un concepto, sino un fenómeno que es conocido en un sentido no discursivo por nuestra sensibilidad. La “indiferencia” del entendimiento en su uso lógico con respecto al origen de los conceptos no sólo expresa que estos conceptos pueden ser tanto empíricos como puros, sino el hecho de que la lógica no problematice cómo se forman los conceptos empíricos a partir de los fenómenos. Por otro lado, la exposición que encontramos en la *Dissertatio* sobre la actividad coordinante de la sensibilidad según las leyes de espacio y tiempo no explica en qué sentido es posible la formación de los conceptos particulares a partir de la misma sensibilidad. El problema de la formación de los conceptos empíricos alude a una *indeterminación por parte de la filosofía en lo que respecta al lugar intermedio que permite la transición desde el conocimiento meramente sensible al conocimiento empírico por mediación del uso lógico del entendimiento*.

En los siguientes párrafos de este capítulo se defenderá que la concepción del gusto que Kant expone en este periodo en las *Nachlassreflexionen* y en los *Vorlesungsnachschriften* presenta una estrecha relación con la teoría del conocimiento sensible fundada en la *Dissertatio*. Es en el marco de esta teoría donde éste encuentra una base para la fundamentación de la validez del gusto. A su vez, la exposición de estas condiciones de la belleza no sólo se relacionan con esta teoría de la *Dissertatio*, sino que es empleada para ilustrar y desarrollar esta teoría, en especial en lo que respecta a esta relación indeterminada entre el conocimiento sensible y el entendimiento.

## § 2. AUTONOMÍA Y OBJETIVIDAD SENSIBLE DE LA BELLEZA

Kant encuentra en la teoría de las leyes subjetivas de la sensibilidad una base para su definición y fundamentación de lo bello: «Las condiciones de la forma bella de los objetos son representaciones según relaciones de espacio y tiempo» [*R 1791, κ-λ? (ν-ξ?), AA XVI 116*]. Será esta relación de lo bello con las formas puras de la sensibilidad lo que le permitirá una *diferenciación entre lo agradable, lo bello y lo bueno*. Lo agradable se basa en la materia de la sensación y por lo tanto es meramente privado, no puede reclamar validez universal, y supone una desviación de la atención al mismo objeto. El objeto bello, en cambio, al basarse en las leyes puras de la sensibilidad, ha de placer a cada cual. La belleza provoca un placer en el fenómeno según la intuición pura que permite su constitución. Lo bueno, por otro lado, se basa en la razón o entendimiento y por lo tanto en un concepto intelectual: «Nos centramos en la condición del gusto y notamos primeramente que la belleza place por sí sola, de forma completamente inmediata, pero tenemos en cambio un agradable mediato; por ejemplo, el dinero, y un bueno mediato; por ejemplo, las ciencias. Además, las bellezas en la mayoría de los casos no sirven para nada [...]. Si algo ha de placer al gusto absolutamente por sí mismo, entonces de ningún modo se puede tomar en consideración la utilidad de la cosa» [*Anthropologie-Parrow, AA II XXV. 1 374*]. Lo agradable deleita [*vergnügt*], lo bello place [*gefällt*] y lo bueno coincide

con lo que es aprobado [*gebilligt*].<sup>9</sup> La autonomía que adopta la teoría de la belleza a partir de la *Dissertatio*, así como la caracterización de este sentimiento estético a partir del concepto de *desinterés*, anticipa la división entre lo agradable, lo bello y lo bueno que encontramos en el «Primer Momento» de la «Analítica de lo bello» en la *Kritik der Urteilskraft*[*KU*, v §§ 2–5, 279–86; v. también *R 624*,  $\kappa^3?$  ( $\eta^2?$   $\iota^2?$ ), xv 270]<sup>10</sup>.

Sin embargo, a diferencia de en la *Kritik der Urteilskraft*, en este momento lo bello reclamará validez objetiva. Esta objetividad de lo estético, ausente en la tercera Crítica, ha de ser entendida en el contexto de la concepción del conocimiento sensible que encontramos en la *Dissertatio*. Se trata de la objetividad sensible que se basa en las condiciones subjetivas de la sensibilidad humana. Ello explica que Kant pueda referirse simultáneamente a la subjetividad de este sentimiento. Tal como hemos comprobado en el § 1, los principios formales en los que se basan los fenómenos son de carácter subjetivo y dependen de la naturaleza de la intuición humana [*Dissertatio*, *AA* II 392]. Pero es justamente este origen subjetivo de la sensibilidad lo que le permite en este momento al planteamiento kantiano defender la objetividad del conocimiento sensible. En relación a su origen, el tiempo, por ejemplo, es subjetivo, de forma que no se lo puede confundir con algo «objetivo y real»[«*Gegenständiges und Wirkliches*», *idem*, *AA* II 400]. Se trata de una «intuición pura», que sirve de condición para poder representarnos el orden de las sensaciones en la forma *objetiva* de un fenómeno en la sensibilidad. Pero, a la vez que esta forma de la sensibilidad posibilita la objetividad *sensible*, con ello se introduce una marca subjetiva en el conocimiento sensible, en tanto que los objetos se dan a la sensibilidad tal como éstos nos aparecen según la forma del espacio y del tiempo. Pues bien, lo bello, frente a lo agradable, supera el ámbito de lo privado, en tanto que basado en las leyes de la sensibilidad y no meramente en la materia de la sensación, pero dado que estas leyes son subjetivas, sólo dispone de una objetividad «sensible» y, por lo tanto, debida a la naturaleza específica del sujeto:

Los fundamentos de la satisfacción en lo que deleita [*Vergnügendem*] y lo bello son *subjetivos*, pero los fundamentos de la satisfacción en aquello que es bueno o malo son *objetivos*. Sin embargo, el fundamento de aquello que place en el fenómeno es también *en parte objetivo, pero sólo en relación con la sensibilidad* [...]. De

<sup>9</sup> «Hasta aquí hemos examinado las fuerzas de conocer del ser humano, ahora pasaremos a sus [respectivos] sentimientos de placer y displacer y tomaremos en consideración sus fundamentos de actividad. —Las tres expresiones son muy diferentes y a menudo contrapuestas: 1. **deleita**; 2. **place**. 3. **es aprobado**. —Aquello que deleita es lo agradable; aquello que place, a saber, en el fenómeno, es bello, aquello que es aprobado es lo bueno. Así, lo doloroso es muy diferente de lo malo. Lo agradable y el dolor es el placer y el displacer en relación a la sensación. En relación con el gusto los objetos hacen lo bello, o lo feo. En relación con el entendimiento puro [Hamilton escribe: «razón pura»], los objetos se llaman buenos o malos»[*Anthropologie-Collins*, *AA* xxv. 1 167]. «Lo que place en el fenómeno es bello, lo que place en el concepto es bueno» [*idem*, *AA* xxv. 1 197]. «Sin embargo, la belleza pura permanece vacía de toda utilidad, que es meramente para el gusto y pone de manifiesto un cierto agrado puro» [*idem*, *AA* xxv. 1 176s.]. Véase también *Anthropologie-Parrow*, *AA* xxv. 1 389. Sobre la demarcación de lo bello frente a lo agradable y lo bueno, véase también *R 1796*,  $\kappa$ - $\lambda$ , *AA* xvi 118s.; *R 715*,  $\nu^1$  ( $\lambda?$   $\rho^1?$ ), *AA* xv317.

<sup>10</sup> Sobre el origen histórico del desinterés en la filosofía anglosajona, como rasgo definitorio de la autonomía de la estética, véase DUMOUCHEL 1999: 156–60.

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

ahí que también sea objetivo todo enjuiciamiento de los objetos en relación con la satisfacción según leyes de la sensibilidad, y que mi juicio de lo que sea bello, si acierto al tenerlo por tal, deba también valer ante otros, mientras que lo que es agradable, en cambio, no es válido para todo el mundo [...]. Pues todos los juicios del gusto son universalmente válidos según las leyes de la sensibilidad [...]. Hay leyes universales de la sensibilidad que son conocidas en toda intuición *a priori*: éstas son espacio y tiempo [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 389s., cursiva mía].<sup>11</sup>

Comprobamos así que la *cualidad* del juicio de gusto en este momento presenta una diferencia fundamental con respecto a la *Kritik der Urteilkraft*. En esta última obra, el juicio de gusto es subjetivo y el sentimiento estético ni se debe al objeto ni se refiere al mismo, sino que expresa las *condiciones subjetivas* del enjuiciamiento de este objeto. Si lo consideramos en relación al objeto, el juicio estético es meramente singular, pero Kant aclarará en la tercera Crítica que la validez del juicio de gusto sólo puede ser abordada si éste es considerado en un sentido subjetivo.

Hemos comprobado que la *Dissertatio* establece una demarcación estricta entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Ciertamente, esta demarcación servirá de base para el desarrollo del criticismo y el sistema de la razón que se deriva del mismo. Pero en la evolución que conduce a la *Kritik der reinen Vernunft* Kant establecerá

<sup>11</sup> «Lo que place en el fenómeno es bello, lo que place en el concepto es bueno. Los fundamentos de la satisfacción de lo bello son subjetivos. —En el caso de lo bueno son objetivos [...]. El juicio sobre si algo es bueno o malo no se dirige al modo como sea sentida [*empfundend*] o intuida la cosa, sino a cómo sea la cosa en sí misma. Si algo me place en el fenómeno o en la intuición sensible, entonces el fundamento de la satisfacción es en parte objetivo, pero sólo según las reglas de la sensibilidad. Cuando alguien dice que algo le duele mucho entonces no describe el objeto, sino las modificaciones que él tiene por esto [...]. Aunque las cosas no aparecen de una forma unitaria, hay sin embargo leyes que valen para todos. Todos los enjuiciamientos del gusto en relación a la satisfacción o insatisfacción mediante la sensibilidad también son objetivos y tienen también leyes universalmente válidas. El juicio no es sólo para mí, sino que vale para otros; en este sentido se entiende el gusto verdadero» [*Anthropologie-Collins* AA XXV. 1 197]. Los dos textos siguientes de *Logik-Philippi* ponen de manifiesto la equivocidad con que Kant emplea los términos “subjetivo” y “objetivo”: «Cuando el juicio es de tal forma que sólo se dirige a uno o sólo vale para uno, entonces el juicio no se dirige al objeto; pero cuando algo place a todos, entonces debe dirigirse al objeto» [AA XXIV. 1 350]; «Nuestros juicios de gusto conciernen siempre al sujeto. Y es que en lo bello considerábamos la relación de la cosa con el sujeto. No tratamos lo que sea la cosa, sino como aparece. En el caso del enjuiciamiento de lo bueno es totalmente distinto; en tal caso, consideramos la verdadera naturaleza del objeto, lo cual es una tarea del entendimiento» [*idem*, AA XXIV. 1 358]. Véase además: «Las perfecciones lógicas refieren al objeto, las bellezas al sujeto.\* \*(<sup>s</sup> La materia del conocimiento en relación al sujeto es la sensación. La forma del conocimiento en relación al sujeto es el fenómeno. Toda satisfacción es la concordancia y es o bien subjetiva, cuando se basa en la concordancia con el sujeto: sentimiento o gusto, u objetiva, cuando se basa en la concordancia con el objeto y es universalmente válida» [*R 1780, η? κ?*, AA XVI 112]. Para BRANDT/ STARK (1997): «Einleitung» a *Vorlesungen über Anthropologie*, en AA XXV. 1 VII–CLI: XXVII, la distinción entre lo bello, lo agradable y lo bueno expuesta en las *Vorlesungen über Anthropologie* enlaza «sin más» con la teoría de las facultades de Mendelsohn [v. MENDELSON (1771): «Dreyfachen Quelle des Vergnügens», en *Über die Empfindung*, 11. Brief, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, ed. por A. Altmann *et alii*, Stuttgart 1971ss.: 1 85]. Si bien existe una clara adopción de la exposición de Mendelsohn sobre la triple fuente de la satisfacción, Kant se sirve del marco ofrecido por la *Dissertatio* y de la separación entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual (bello–bueno), así como en la forma pura de la sensibilidad (bello–agradable) para la justificación de dicha distinción.

una mediación entre la forma pura del fenómeno y los conceptos puros del entendimiento, la cual, ciertamente, no es pensada aún por éste en el periodo de la *Dissertatio*. A partir de esta variación que encontraremos en la primera Crítica, la validez objetiva del conocimiento sensible, así como la misma experiencia de los fenómenos, no puede ser considerada con independencia de las condiciones determinantes del entendimiento puro.

Sin embargo, en la teoría que encontramos en la *Dissertatio* Kant pretende asegurar la objetividad sensible sin esta relación necesaria entre la forma de la intuición y la unidad sintética del entendimiento. Hemos comprobado en el párrafo anterior que el conocimiento sensible, en tanto que constitución objetiva de los fenómenos, no exige aún la intervención del entendimiento, ya sea en su uso lógico o en su uso real. Pero se entiende también que desde este marco el juicio de gusto pueda reclamar validez objetiva en la sensibilidad, y que dicha objetividad sea definida en relación a este conocimiento sensible, es decir, en relación a los objetos tal como éstos nos aparecen. La autonomía y especificidad de lo estético exige la independencia de la forma bella, no sólo con respecto a la materia de la sensación, sino también con respecto a la actividad discursiva del entendimiento. Esta exigencia se encuentra presente tanto en el período de la *Dissertatio* como en la *Kritik der Urteilskraft*. Pero la divergencia de ambas obras en lo que respecta a la teoría de la objetividad sensible marcará también las divergencias en lo que respecta a la cualidad de lo bello. Según la teoría de la sensibilidad fundada en la *Dissertatio*, a diferencia de en la *Kritik der Urteilskraft*, la objetividad sensible no implica una relación determinada con los conceptos o reglas del entendimiento. En la tercera Crítica, esta independencia de la imaginación con respecto a un concepto determinado supone justamente la pérdida del fundamento de la objetividad sensible, con lo que el juicio estético no conserva más que el momento puramente subjetivo. En la *Dissertatio*, el juicio estético tampoco trasciende el mero ámbito de la sensibilidad, pero Kant piensa que ello es suficiente para asegurar su objetividad.<sup>12</sup>

En este sentido, la posibilidad y la naturaleza del objeto bello son entendidos por Kant en el marco de la posibilidad y la naturaleza de los fenómenos. Kant no señala así qué es lo que nos permite distinguir entre los objetos bellos y los objetos que son intuibles en general en la sensibilidad.<sup>13</sup> Ciertamente, en el ámbito gnoseológico las rela-

<sup>12</sup> Según la interpretación defendida por JUCHEM (1970): *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant: unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der verworrenen Erkenntnis*, Bonn: 40ss., 57ss., 86, en este periodo del desarrollo intelectual de Kant la belleza no reclama ningún tipo de validez ni relación con el conocimiento, tan sólo el momento meramente subjetivo del sentimiento estético. Esta interpretación se basa en última instancia en la ausencia notada por el autor del fundamento de la belleza que se desarrollará posteriormente en la filosofía de Kant y dará lugar a la *Kritik der Urteilskraft*. Ni que decir tiene que esto es correcto y que a los ojos de Kant la teoría de la belleza planteada a partir de la *Dissertatio* no tendría validez desde el sistema crítico posterior. Pero esto no significa que en este momento de su filosofía éste no defienda la validez objetiva de la belleza, tal como muestran los materiales aducidos aquí. La interpretación del autor también se basa en la opinión según la cual en la *Dissertatio* no existiría más conocimiento que el intelectual. Igualmente, tampoco se tiene en cuenta la demarcación establecida por Kant entre lo bello y lo agradable, lo cual se entiende fácilmente si se aprecia que el autor usa indistintamente los conceptos “Empfindung” y “Anschauung” [60] para defender su tesis sobre la ausencia de validez objetiva en los juicios de gusto y la inexistencia de un conocimiento propiamente sensible en la *Dissertatio*.

<sup>13</sup> «El gusto tiene leyes universalmente válidas, que proceden de la naturaleza de la sensibilidad [...]».

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

ciones entre los fenómenos pueden ser pensadas y desarrolladas en un sentido discursivo por el uso lógico del entendimiento. Sin embargo, la *Dissertatio* distingue ya entre un primer conocimiento sensible, que designaría la misma constitución del fenómeno según la actividad coordinante de la sensibilidad, y un conocimiento empírico, que significaría un desarrollo discursivo de este conocimiento sensible del fenómeno y de sus relaciones con otros fenómenos. Aunque el marco de la nueva teoría de la sensibilidad le permite a Kant separar el ámbito de lo bello de las condiciones discursivas o los conceptos puros del entendimiento, éste no explica en qué sentido todos los objetos intuitivos como fenómenos no son a la vez objetos bellos. Podemos apreciar que esta concepción no presenta un desarrollo y estructuración suficiente ni adquiere entidad por sí misma, principalmente frente a otras teorías estéticas que podemos encontrar en la ilustración estética británica y alemana. Sin embargo, la concepción estética que encontramos en este periodo es de gran importancia, no sólo porque ello nos ofrece una base para una mejor comprensión histórica de la *Kritik der Urteilkraft*, sino porque en este periodo lo estético expresa justamente un problema filosófico, tanto en lo que respecta a la génesis del conocimiento como a la relación entre lo sensible y lo intelectual. Este problema filosófico será abordado desde el criticismo exclusivamente en la *Kritik der Urteilkraft*. Sin embargo, esta obra debe ser considerada como la solución a un problema con el que Kant se ocupaba intensamente desde la misma génesis del criticismo, precisamente sirviéndose de sus ideas sobre estética.

### § 3. LA FORMACIÓN DE LOS CONCEPTOS SEGÚN LA ACTIVIDAD COORDINANTE DE LA SENSIBILIDAD

Esta estrecha relación entre la concepción estética de Kant y su nueva teoría de la sensibilidad expuesta en la *Dissertatio* es de gran interés para una mejor comprensión de esta teoría de la sensibilidad, así como de los problemas que han sido señalados en el § 1 de este trabajo. Pues esta relación entre lo estético y lo gnoseológico no sólo nos permite acceder a los fundamentos del gusto y de la posibilidad de la belleza. En tanto que las condiciones de constitución del objeto bello *son* las condiciones de constitución del fenómeno, un análisis de las reflexiones de Kant en los *Vorlesungsnachschriften* y en el *Nachlass* sobre el gusto y la belleza nos permite un acceso a la teoría kantiana del conocimiento sensible.<sup>14</sup> En este parágrafo nos centraremos en la estrecha relación entre

---

Los objetos en el fenómeno no son tratados en un sentido subjetivo tal como afectan al sujeto con un sentimiento de placer o displacer, sino tal como son conocidos por el sujeto como objetos de la sensibilidad. Por lo tanto, si los objetos de los fenómenos son conocidos de tal forma que las impresiones de los mismos sobre nuestra sensibilidad tengan una relación exacta o, tomados en su conjunto, constituyan un todo armónico, entonces denominamos este todo armónico, que tenemos por el objeto, bello» [*Logik-Philippi*, AA XXIV.1 349, véase también *R 672, κ-λ*, AA XV 298].

<sup>14</sup> La obra de HERZ (1771): *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*, Königsberg; reed. a cargo de E. Conrad *et alii*, Hamburg 1990 es considerada como un importante referente para entender la recepción de la *Dissertatio* a finales del siglo XVIII y principios del XIX. De hecho, tanto el autor como el mismo Kant habían entendido en principio esta obra como una exposición más clara y accesible de las ideas contenidas en la disertación inaugural. Herz escribe a Kant en la correspondencia: «Con el

### § 3. LA FORMACIÓN DE LOS CONCEPTOS SEGÚN LA ACTIVIDAD COORDINANTE DE LA SENSIBILIDAD

la justificación de la universalidad del gusto y el concepto de las leyes de la sensibilidad, así como en el problema de la formación de los conceptos a partir del conocimiento sensible. En el siguiente párrafo comprobaremos que éste atribuye a su teoría estética una función gnoseológica en relación con este último problema.

En el § 1 de este capítulo ya habíamos observado que en la *Dissertatio* Kant sí hace referencia a estas leyes y define la actividad de la sensibilidad como coordinante: «El conocimiento, en cuanto sometido a las leyes de la sensibilidad es lo sensible» [AA II 392]. Estas leyes formales son el espacio y el tiempo, y «surgen al coordinarse la variedad que afecta a los sentidos según una ley natural del alma» [*idem*, AA II 392; v. también 400, 403], sobre cuya base se conforma una «figura» a partir de este material de la sensación [*idem*, AA II 393].

Como se indicó más arriba, al uso lógico del entendimiento le corresponde la función de abstracción de los fenómenos según el principio de contradicción, en orden a lograr una generalización del conocimiento sensible. Kant no aclara, sin embargo, en qué consiste la relación entre esta actividad lógica del entendimiento, radicada en la abstracción, y la actividad propiamente coordinante de las leyes de la sensibilidad.

Centrémonos primeramente en la relación de las leyes de la sensibilidad con la teoría del gusto para profundizar en la caracterización de esta actividad coordinante específica de la sensibilidad. Lo primero que hay que notar es que en su explicación sobre el gusto Kant se refiere a una actividad específica de la sensibilidad que se basa en tales leyes: «El placer que sólo puede ser obtenido [a través del sentimiento] a partir de la forma del objeto se llama gusto, y el fundamento de la satisfacción es subjetivo según la materia y objetivo según el fundamento formal, dado que el conocimiento [forma] de la forma no

---

correo que se dirige a Königsberg recibirá usted mi escrito, en el que con toda probabilidad encontrará poco que haya de causar algún cambio en las obras que usted tiene [. . .]. Y es que meramente he tenido delante su escrito [es decir, la *Dissertatio*], he seguido la línea de sus pensamientos y sólo aquí y allá he traído a colación algunas digresiones [. . .]» [*Von Herz*, 9. Jul. 1771, AA x 125s.]. Entre tales digresiones encontramos la explicación de los conceptos de espacio y tiempo a partir de la teoría de lo bello: «Para el desarrollo de los conceptos de espacio y tiempo me he tomado la libertad de recurrir a la naturaleza de los fundamentos de lo bello» [*idem*, AA x 126]. Debe tenerse en cuenta que Herz disponía en ese momento de los apuntes de las lecciones de Kant, lo cual debería de haberle servido de base para tales desarrollos de la teoría del conocimiento sensible mediante el recurso a los principios de lo bello. En el escrito de 1771 éste afirma: «Der *sinnliche schöne Gegenstand* verhält sich also zu den allgemeinen Regeln des Geschmacks wie der *sinnliche Gegenstand* überhaupt zu denjenigen Bedingungen, und die, wie ich Ihnen in der Folge zeigen werde, in den Begriffen *Raum* und *Zeit*» [1771: 21]. Herz interpreta en sentido analógico la relación entre los conceptos formales de la sensibilidad y los principios de lo bello; sin embargo, hemos comprobado que Kant considera que los principios formales de la sensibilidad que permiten la constitución del objeto sensible son los principios que permiten la constitución del objeto bello. En este sentido, véase TONELLI 1955: 305s. Los editores del escrito de Herz toman sin embargo este texto como una exposición fidedigna de las ideas de Kant en este periodo, dada la multitud de paralelismos entre este escrito y los materiales del *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften* [CONRAD *et alii* (1990): «Einleitung» a HERZ 1771, VII–XL: XXXVI]. En el capítulo 2 tendremos ocasión de comprobar que la exposición de Herz también se aleja de las ideas de Kant en lo que respecta al estatus epistemológico de los principios de lo bello en relación con la corrección del enjuiciamiento de gusto. De hecho, dos años después de su publicación, Kant expresaría con claridad el «poco acertado» de Herz al «expresar el sentido» de la *Dissertatio* con este escrito [*Brief an Nicolai*, 25. Okt. 1773, AA x 142].

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

se puede obtener por el efecto del objeto sobre los sentidos, sino a partir de las leyes de actividad del sujeto (en particular, del conocimiento inferior<sup>15</sup>, que coordina)» [R 1789,  $\kappa$ - $\lambda$ ? ( $\nu$ - $\xi$ ?), AA XVI 115s.]<sup>16</sup> Con ocasión de las reflexiones de Kant sobre las leyes subjetivas de la sensibilidad en tanto que fundamentos de lo bello, podemos acercarnos a los aspectos de esta actividad de la sensibilidad según tales leyes:

La belleza consiste en la concordancia ( $\xi$  de la forma — fenómeno) con las leyes [universales] de la sensibilidad. Orden. Unidad [...].

El gusto es la facultad de conocer aquello que place de forma universal en la sensibilidad.

Objetos bellos.

Representaciones bellas de la [sensación o de la] reproducción [*Nachbildung*] o del conocimiento de los objetos [R 1793,  $\kappa$ - $\lambda$ ? ( $\nu$ - $\xi$ ?), AA XVI 117].<sup>17</sup>

Aquello que place en el objeto y que consideramos como una propiedad [aplauso] del mismo ha de consistir [por lo tanto] en lo que vale para cada cual. Ahora bien, las leyes de relación en el espacio y el tiempo valen para cada cual, independientemente de las sensaciones que se tenga. De ahí que en todo fenómeno la forma

<sup>15</sup> Es interesante notar que Kant no se refiere en este caso a la sensibilidad, sino al conocimiento inferior. Ello pone de manifiesto la fuerte influencia de la concepción baumgartiana del *analogon rationis* para la formación de la teoría de la sensibilidad que encontramos en la *Dissertatio*. Es posible afirmar incluso que la concepción de las leyes de la sensibilidad se debe a un desarrollo de las «reglas de las capacidades inferiores de conocer» que definen la perfección estética del conocimiento sensible en Baumgarten: «Algo es perfecto en un sentido estético cuando todo concuerda con las reglas de las fuerzas inferiores de conocer, es decir, cuando esta concordancia es conocida meramente por las fuerzas sensibles» [R 1748,  $\beta^1$ , AA XVI 100]. Para un estudio de la influencia de Baumgarten, Lambert y Crusius en el desarrollo de esta teoría en la filosofía de Kant, véase TONELLI 1955. Éste se centrará en un estudio sobre la génesis de la *Dissertatio* a partir de la influencia de esta tradición, sobre el punto de partida del interés gnoseológico de la crítica del gusto de Kant, debido a la «*derivazioni della teoria della sensibilità della Dissertatio dall'estetica*» [1955: 13].

<sup>16</sup> Citaremos las *Reflexionen* datadas por Adickes en el periodo 1769-1770 en paralelo con los materiales de la *Logik-Blomberg* y la *Logik-Philippi*. El paralelismo que se manifiesta entre este grupo de *Reflexionen* y tales lecciones da plausibilidad a la tesis defendida por CONRAD (1994): *Kants Logik-Vorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzungen mit der Tradition*, Stuttgart/ Bad Cannstatt: 73, según la cual las *Reflexionen* de la etapa " $\beta^1$ " deben ser datadas en 1757, es decir, un año más tarde de la datación propuesta por Adickes. Esta variación no es baladí, en la medida en que, debido a la datación relativa de las *Reflexionen* posteriores a partir de la posición de éstas, ello obliga a situar las *Reflexionen* de la etapa " $\kappa$ - $\lambda$ " (1769-1770) después de la *Dissertatio*, y no antes, con las consecuencias que se derivan para el uso de tales textos con respecto a la interpretación de esta obra. Así lo constata también HINSKE (1995): «Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens: Erwiderung auf Lothar Kreimendahl», en R. Theis y C. Weber (ed.) (1995): *De Christian Wolff a Louis Lavelle. Metaphysique et histoire de la Philosophie: Recueil en hommage à Jean Ecole à l'occasion de son 75<sup>e</sup> anniversaire — Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik: Festschrift für Jean Ecole zum 75. Geburtstag*, Hildesheim/ Zürich/ New York, 102-21: «So würde beispielweise die für die Interpretation von Kants Inauguraldissertation von 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* so wichtigen  $\kappa$ -*Reflexionen*, die Adickes auf 1769 datiert hat, nicht vor, sondern nach der *Dissertatio* liegen» [109].

<sup>17</sup> «Las leyes de la sensibilidad son muy concordantes; de ello se sigue que el gusto tenga leyes universales» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 352].

### § 3. LA FORMACIÓN DE LOS CONCEPTOS SEGÚN LA ACTIVIDAD COORDINANTE DE LA SENSIBILIDAD

sea universalmente válida; esta forma es conocida igualmente según leyes comunes de coordinación; por lo tanto, lo que es conforme con las reglas de coordinación de espacio y tiempo place necesariamente a cada cual y es bello [*R* 672,  $\kappa$ - $\lambda$ , *AA* XV 298].

A partir de la relación con las formas universales de la sensibilidad se funda la *validez universal del enjuiciamiento de gusto*. Según Kant, puesto que el gusto se basa en la sensibilidad y en el objeto algo place universalmente, esta universalidad ha de basarse en aquello que hay de universal en la sensibilidad. Se trata de la «unidad» y el «orden» en la *coordinación* de la variedad de las sensaciones, condiciones que se ponen de manifiesto en los objetos bellos y en las representaciones bellas de la sensación, de la reproducción de la forma de los fenómenos y de los conocimientos sensibles en general. La actividad de las leyes de la sensibilidad consiste por lo tanto en la *coordinación*, a lo cual se hace referencia en la misma *Dissertatio*. Se trata de una coordinación de notas del fenómeno al mismo nivel de la sensibilidad. De hecho, es preciso tener en cuenta que el concepto de coordinación es desarrollado por Kant *a partir del concepto baumgartiano de claridad extensiva*.<sup>18</sup> Aquello que define la distinción en el conocimiento del fenómeno como un

<sup>18</sup> El concepto de coordinación ha permitido enlazar también la nueva teoría de la sensibilidad de la *Dissertatio* con la estética baumgartiana, cf. BAEUMLER [1923: 198ss., 318ss.]; TONELLI [1955: 169ss., 203ss., 248ss., 279s.]; JULCHEM [1970: 53–60]. La *claritas extensiva* define el conocimiento de los conceptos por las facultades inferiores, mientras que la *claritas intensiva* su conocimiento por las facultades superiores: «Claritas claritate notarum maior intensive, multitudine notarum extensive maior dici potest. Extensive clarior perceptio est vivida» [BAUMGARTEN <sup>1</sup>1739, <sup>4</sup>1757: *AA* XV § 531, 12. Véase también *AA* XV § 532, 13; § 563, 20; §§ 634–37, 36s.]. La primera es caracterizada como claridad estética, la segunda como claridad lógica. Mientras que la primera logra la claridad del conocimiento a través de la acumulación de multitud de notas, la segunda aporta claridad a través de una subordinación entre las notas. A partir de la influencia de éste [cf. POZZO (2000): *Georg Friedrich Meiers “Vernunftlehre”. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 103s., 222 así como CASULA (1973): *La metafísica di A. G. Baumgarten*, Milano.: 72–77], Meier retomará este concepto y lo definirá, siguiendo a Baumgarten, mediante el término «lebhaftes Erkenntnis» [conocimiento vivaz], un conocimiento que a partir de una gran cantidad de notas aporta claridad y vivacidad [MEIER (1752b): *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle; reeditado en *AA* XVI 3–872, Berlin/Leipzig 1924 (<sup>1</sup>1914): *AA* XVI § 135, 333]. En la *claritas intensiva* la distinción en el concepto proviene de la relación de las notas contenidas en el mismo con un fundamento común, bajo el cual éstas pueden ser subsumidas; ello supone igualmente un abandono de lo específico que contienen estas notas particulares. En la *claritas extensiva* las diferentes notas se coordinan entre sí de forma «confusa», y el conocimiento del todo proviene de la conjunción de la misma multiplicidad contenida en la representación, con lo cual no se da un abandono de la especificidad de las notas singulares. El recurso a la coordinación de las notas del concepto con independencia de las facultades superiores responde en la tradición estética a un intento por dar cuenta de la objetividad del singular sensible y su relación con el universal. Esta coordinación permitiría la formación del concepto a partir de una actividad de la facultad inferior de conocer, la cual será caracterizada por Baumgarten como *analogon rationis*. Tal como ha señalado HERNÁNDEZ MARCOS, esta teoría de la psicología empírica se especificará en ambos autores en una serie de «categorías estéticas», como riqueza, grandeza, verosimilitud, vivacidad, certeza, persuasión, vida, etc. que habían de servir de base para la formulación de reglas de lo bello y de la producción artísticas [2003: 103 n. 42]. Las *Nachlassreflexionen* ponen de manifiesto que Kant desarrollará el concepto de coordinación según la forma de la sensibilidad a partir de esta concepción de la claridad extensiva que él encontraba en los manuales de los que se servía para su lecciones: «claridad extensiva mediante notas externas. claridad intensiva mediante notas internas. la primera, por coordinación. la segunda,



1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

todo de representación<sup>19</sup> se basa en la misma ordenación y unidad sensible que se pone de manifiesto en el análisis de lo bello. Pues, en tanto que sensible y universal, lo bello debe basarse en aquello que hay de universal en la sensibilidad.

El conocimiento sensible, en tanto que coordinante, se diferencia de la subordinación específica del conocimiento lógico del entendimiento. Mientras que la formación del fenómeno exige una *síntesis* de las notas sensibles procedentes de la sensación, la determinación racional o lógica se obtiene por el análisis de las notas en un concepto: «La distinción por coordinación se produce *per syntesin*. La distinción por subordinación *per analysisin* La primera en la matemática y en la naturaleza, la segunda en la filosofía y en la razón pura» [R 2357,  $\kappa$ - $\xi$ ? ( $\rho$ - $\varphi$ ?) ( $\eta$ ?), AA XVI 331]<sup>20</sup>. Esta oposición entre coordinación y síntesis, de un lado, y subordinación y análisis, del otro, define la oposición entre la perfección estética de la sensibilidad y la perfección lógica del entendimiento. Esta misma oposición entre sensibilidad e intelecto es la que diferencia el funcionamiento del gusto y de la razón.

Por lo tanto, la forma del conocimiento es de un tipo completamente diferente cuando se representa la cosa según notas subordinadas que cuando ésta es representada por notas coordinadas. La estética se ocupa de pintar [*mahlen*] las cosas y hacerlas distintas a través de notas coordinadas. La razón, en cambio, asciende

---

por subordinación. La primera: claridad extensa [*ausgebreitete*], ésta: claridad profunda. La falta de la primera: sequedad, la falta de la última: superficialidad. La ventaja de la primera: estética. La ventaja de la última: lógica» [R 2368,  $\zeta$ ?  $\kappa$ ?  $\lambda$ ?  $o$ ?  $\rho$ ?, AA XVI 334s.]. «De ahí que la vivacidad provenga de la sensibilidad, del interés, de la magnitud extensiva [añadido en la etapa  $v$ - $\psi$ : «notas coordinadas»]» [*idem*,  $\gamma$ ?  $\eta$ ?  $\kappa$ - $\lambda$ ? ( $\nu$ - $\xi$ ?), AA XVI 334]. «(s distinción extensiva mediante notas coordinadas, distinción intensiva mediante notas subordinadas: congruencia) *Completudo*: extenso. *profunditas*: profundidad. *praecisio*: precisión» [R 2407,  $\gamma$ ?  $\eta$ ?  $\kappa$ - $\xi$ ?  $\tau$ ?, AA XVI 350]. «La *claritas extensiva* se basa en una cantidad de notas coordinadas, que son conocidas en una cosa de forma inmediata» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 128, v. también 126ss.]. Debe notarse que la coordinación de notas según la claridad extensiva alude en Kant al mismo nivel de la estética y de la sensibilidad, mientras que la subordinación de notas según la claridad intensiva alude a la abstracción lógica entre las mismas notas.

<sup>19</sup> «Grado de la distinción, mediante notas coordinadas o mediante notas subordinadas.\* La distinción suficiente en la coordinación es *completudo* [...]. \*(El todo es igual, tomando en conjunto todas las partes que lo componen, por lo tanto también la distinción [total] de la representación total (interna o externa)[...])» [R 2357,  $\kappa$ - $\xi$ ? ( $\rho$ - $\varphi$ ?), AA XVI 331]. «La sensibilidad perfecta es la belleza (s toda belleza consiste en la presentación) Pero la sensibilidad consiste en la concordancia de las leyes subjetivas encargadas de la realización [*Ausführung*] y la forma es la coordinación para el *obiectis sensuum*, mientras que la subordinación para el *obiectis rationis*. La abstracción sirve a la perfección lógica, la asociación a la estética» [R 1799,  $\kappa$ - $\rho$ , AA XVI 119]. Obsérvese que en la *Dissertatio* se alude a esta totalidad del fenómeno: «En efecto, reuniendo juntas muchas cosas se puede hacer sin dificultad un *todo de representación*, pero no por lo mismo la *representación de un todo*» [AA II 389].

<sup>20</sup> «Conocimientos distintos son obtenidos *per synthesin* en la matemática [...], y los conocimientos son hechos distintos en las *scientiis rationalibus per analysisin*» [R 2393,  $\kappa$ - $\lambda$ , AA XVI 342]. «La distinción en la sensibilidad la alcanzamos mediante una mayor atención *per synthesin*; la distinción de los conceptos, en cambio, pertenece al análisis de aquello que pienso, de aquello que ya concibo en el pensamiento, es decir, se trata de la distinción del entendimiento» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 42]. «El poeta y el orador conocen mucho sobre pocas cosas, mientras que el filósofo trata muchos objetos y conoce poco sobre muchos objetos. Los conocimientos de éste último son por lo tanto universales, no se dirigen meramente al objeto singular, sino a todo el género» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 127].

### § 3. LA FORMACIÓN DE LOS CONCEPTOS SEGÚN LA ACTIVIDAD COORDINANTE DE LA SENSIBILIDAD

desde una nota a otra, y deja en el camino muchas notas coordinadas; a través de ello, sin embargo, el conocimiento se hace seco [Logik-Blomberg, AA XXIV. 1 127]<sup>21</sup>.

La síntesis permite la constitución del todo de la representación o del objeto sensible en el mismo marco de la sensibilidad. Habíamos comprobado que en la *Dissertatio* no se profundizaba en el problema de la transición desde el mismo conocimiento sensible, es decir, desde el fenómeno, a los conceptos que puedan ser relacionados y subordinados por el uso lógico del entendimiento. En la *R 1799* Kant presenta con claridad éste problema: «No hay inferencia que valga desde lo particular a lo universal, y el conocimiento de lo particular [desde] lo universal se produce sin intuición» [ $\kappa$ - $\rho$ , AA XVI 119]. La transición desde el objeto particular a un concepto universal no puede ser a su vez el resultado de una inferencia o de un juicio, dado que el primer extremo a relacionar no tiene carácter discursivo.<sup>22</sup> Por otro lado, cualquier conocimiento que surge del universal y se dirija al particular no recogerá la especificidad sensible de éste, sino que atenderá a lo que este particular tiene de común con otros. Según Kant, para que sea posible la formación de un concepto, debe producirse primeramente una actividad coordinante y sintética en la misma sensibilidad, la cual dé lugar a una distinción en la sensibilidad que sirva de base para el concepto. Pues la posibilidad de un juicio no sólo exige una unidad analítica, sino también una «unidad sintética» que rija las diferentes partes de un todo [R 4273,  $\eta$ ?  $\nu$ ? ( $\rho$ ?  $\nu$ ?), AA XVII 491]<sup>23</sup>. Esta síntesis no puede ser conocida por medio del análisis lógico, sino que es el resultado de la actividad coordinante de la sensibilidad que debe preceder a la formación de todo juicio. Es esta actividad radicada en la sensibilidad la que permite la relación de las notas sensibles con una totalidad posible, y siempre incompleta<sup>24</sup>, sobre la cual pueda conformarse el concepto mediante la adición de notas. La distinción sensible según la forma del espacio y del tiempo sirve de base a la comparación entre las representaciones que haya que preceder a la formación de un concepto.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> «(g La oposición del gusto con la forma de la razón se debe a que la síntesis se opone al análisis). El gusto correcto es aquel que concuerda con la perfección de la razón, incluso en la síntesis, como en los ejemplos, las analogías. El sentimiento se opone la mayoría de las veces a la forma de la razón. Poca sensación y mucho gusto» [R 1783,  $\eta$ ?  $\kappa$ ?  $\rho$ ?, AA XVI 113].

<sup>22</sup> «El conocimiento del entendimiento se opone al conocimiento sensible. 1. Según el origen. 2. Según la forma: la forma del entendimiento es discursiva, la forma sensible es intuitiva» [R 1730,  $\kappa$ - $\lambda$ ? ( $\gamma$ ?  $\eta$ ?  $\nu$ - $\xi$ ?), AA XVI 94].

<sup>23</sup> Véase al respecto TONELLI 1955: 173s.

<sup>24</sup> «A través del análisis [*Zergliederung*] subsumo meramente las notas de un conocimiento bajo conocimientos más generales de los que ya dispongo *a priori* por análisis. A través de la síntesis añado *a posteriori* nuevas notas de un conocimiento» [Logik-Blomberg, AA XXIV. 1 132; v. también 128s.]. «Nadie puede obtener un concepto completo [...]. De lo cual se entiende que todos nuestros conceptos sobre los objetos de la experiencia nunca pueden ser absolutamente completos, aun cuando en los mismos pueda tener lugar una *completudo comparativa*, es decir, de forma que las notas de una cosa sean enriquecidas de tal modo que la cosa se distinga de todas aquellas que hemos conocido en la experiencia hasta el momento» [Logik-Blomberg, AA XXIV. 1 124].

<sup>25</sup> «Toda claridad es o bien absoluta (interna) o relativa (externa). La primera es la conciencia de la representación en sí misma, la última es la conciencia de su relación (de identidad o diversidad) en la comparación con otras. Tanto la primera como la segunda claridad son distinción mediante la conciencia de las notas de las representaciones absolutas o relativas» [R 1689,  $\kappa$ - $\lambda$ ? ( $\nu$ - $\xi$ ?)  $\eta$ ?  $\gamma$ ?), AA XVI 84].

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

Puede pensarse un doble desarrollo del conocimiento. 1. El desarrollo en la serie de las notas subordinadas y

2. el desarrollo en la serie de las notas coordinadas. Empezamos por las notas coordinadas de nuestra exposición y su desarrollo se denomina propiamente *completudo*; es decir, la *totalidad de una representación posible de la cosa* [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 412, cursiva mía; v. también *Logik-Blomberg* XXIV. 1 124]

Una nota analítica es el concepto parcial de un concepto que constituye un todo dado. Una nota sintética [...]: [en tanto que] *parte de un concepto que constituye un todo posible [efecti], que ha de darse progresivamente a través de más partes*. Los primeros conceptos son los conceptos de la razón; los segundos pueden ser los conceptos de la experiencia [*R 228g*,  $\kappa$ - $\nu$ ? ( $\xi$ ?) ( $\eta$ ?) ( $\gamma$ ?)  $\varphi$ ??, AA XVI 300s., cursiva mía]<sup>26</sup>.

De este modo, en relación a la cuestión de la formación de los conceptos de la experiencia y de la matemática Kant aclara que esta función es específica de la sensibilidad:

Es falso, tal como afirma el autor,<sup>27</sup> que todo nuestro conocimiento sólo pueda hacerse distinto por medio del análisis.

Nuestro conocimiento puede hacerse distinto de dos formas:

a. *per synthesin*

B. *per analysin*

[...] Y es que, o bien creamos un concepto distinto, lo cual ocurre *per synthesin*, o bien hacemos que un concepto, que antes era confuso, sea distinto, lo cual ocurre *per analysin*.

En el caso de la *synthesi* producimos y creamos por así decirlo un concepto, el cual no existía en absoluto con anterioridad, es decir, totalmente nuevo tanto *quoad materiam* como *quoad formam*, y a la vez lo hacemos distinto [*Logik-Blomberg*, AA XXIV 130]<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> En una *Reflexion* probablemente posterior a ésta, Kant afirma: «Los conceptos parciales de mi concepto efectivo (que los pienso en éste) son analíticos; los conceptos parciales de un concepto total meramente posible son notas sintéticas» [*R 229o*,  $v$ ? ( $\rho^3$ - $\sigma^2$ ?)  $\mu$ ??, AA XVI 301].

<sup>27</sup> El texto viene a colación de su explicación del § 139 del *Auszug* de Meier: «Die Handlung wodurch ein gewisser Grad der Deutlichkeit in unserer Erkenntnis hervorgebracht wird, heisst **die Zergliederung der Erkenntnis** (resolutio, analysis, anatomia cognitionis). **Eine Erkenntnis kann zergliedert werden**, wenn sie von irgend einem denkenden Wesen kann deutlich gemacht werden (cognitio resolvable)» [1952b: AA XVI § 139, 340]. Que Meier entienda la distinción en un sentido intelectual se observa con claridad en el § 140, : «In so ferne wir von einer Sache ein deutliche Erkenntnis haben, in so ferne **begreifen** wir sie (concipire). Was deutlich erkannt werden kann, ist **begreiflich** (conceptibile)» [1952b: AA XVI 340].

<sup>28</sup> «1. Toda distinción es intuitiva o discursiva (a través de conceptos); la primera es estética, la segunda es lógica. 2. *a* analítica, explicativa; *b* sintética, amplia. Ambas a través de la claridad de las notas, que constituyen ya sea el concepto real que tenemos del objeto o su concepto completo posible» [*R 239g*,  $\kappa$ - $\xi$ ? ( $\rho$ ?  $\varphi$ ?), AA XVI 345]. «La *synthesis* se encuentra allí donde el concepto aún no está dado, sino que ha hacerse o producirse. El *analysis* se encuentra allí donde el concepto se encuentra ya dado, pero de forma confusa. [...] Pienso la cosa *per synthesin empiricam* allí donde la cosa se me ha dado (a través de los sentidos) (<sup>§</sup> pero no el concepto). Allí donde se ha dado el concepto de la cosa pienso *per analysin*» [*R 239b*,  $\kappa^3$ - $\nu^2$ , AA XVI 344s.]. Véase también *R 643*,  $\kappa$ - $\lambda$ , AA XV 283.

### § 3. LA FORMACIÓN DE LOS CONCEPTOS SEGÚN LA ACTIVIDAD COORDINANTE DE LA SENSIBILIDAD

Tal como ha mostrado Tonelli, la teoría del conocimiento sensible planteada por Kant en la *Dissertatio* se ve influenciada en su formación y evolución hasta 1770 por los conceptos e intereses de la concepción baumgartiana del *analogon rationis*.<sup>29</sup> Hemos comprobado el origen histórico en esta tradición del concepto de coordinación, que sirve de base para esta comprensión de la síntesis sensible. Kant empleará también el par de conceptos perfección estética – perfección lógica de la filosofía de Meier para reflexionar sobre el problema de la formación del conocimiento empírico y la relación entre el conocimiento sensible y el entendimiento. Aunque Kant seguirá enlazando con esta tradición con posterioridad a la *Dissertatio*, el desarrollo alcanzado en la *Dissertatio* le permite igualmente una toma de posición frente a esta tradición.<sup>30</sup> Pues en la sensibilidad existe una actividad por la cual el conocimiento sensible es un conocimiento distinto en un sentido *específicamente* diferente al conocimiento lógico e intelectual. Mientras que el análisis lógico mediante la subordinación de notas sólo puede aportar distinción a un concepto confuso previamente dado, la síntesis sensible puede crear un concepto a través de la adición y coordinación de notas, en la medida en que la forma pura según el espacio y el tiempo funda la distinción en la misma sensibilidad. Esta distinción sensible es posible en la medida en que no sólo en el conocimiento intelectual, sino también en el conocimiento sensible, se presupone una relación de las partes con una totalidad [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 42]. Según Kant, mientras que el análisis puede producir un concepto universal a partir del análisis de los conceptos ya dados y de la subordinación de sus notas comunes, la sensibilidad puede conformar un concepto singular a partir de la síntesis de notas sensibles.<sup>31</sup>

Ciertamente, Kant no está abordando el problema de la constitución de la *objetividad* de los fenómenos, sino el problema de la constitución sensible de los mismos fenómenos particulares. Éste no plantea aún la exigencia de presuponer una síntesis *intelectual* como base para la validez objetiva de toda síntesis sensible. De hecho, las ideas planteadas más arriba deben ser consideradas como un mero ensayo en la evolución intelectual de Kant. Sin embargo, este desarrollo teórico es interesante en tanto que profundiza en las ideas que encontramos en la sucinta exposición de la *Dissertatio*. Pero tales reflexiones de Kant nos interesan principalmente en la medida en que expresan la ocupación de éste con un problema que será afrontado por la *Kritik der Urteilskraft*. Éste no dispone aún de la teoría del Juicio que encontramos en esta última obra. Pero el concepto de Juicio

<sup>29</sup> Véase especialmente TONELLI 1955: «Se da un punto di vista metafisico, ovvero in sede di ragione, possiamo pensare all'organismo, il corresponsivo in sede di sensibilità è la conoscenza spaziotemporale, con le sue generalizzazioni che non raggiungono mai l'universalità o la totalità, ma che si dispongono in vista di una pseudototalità conoscitivamente funzionale come *analogon rationis*, senza che questa ne esca analiticamente. E lo stesso si può dire per l'ideale totalità dell'*omnimode determinatum* che la ragion deduttiva è impotente a raggiungere, e che deve essere esibito per via estetica» [174].

<sup>30</sup> Nos centraremos en este punto en el § 5 de este trabajo.

<sup>31</sup> «No toda distinción surge de forma analítica, es decir, a través de notas que ya se encuentran en el concepto, pues mucho surge de forma sintética, a través de notas que no se incluyen [en el] en el concepto, sino que son enlazadas con éste como pertenecientes al mismo. Los conceptos pueden ser hechos distintos a través del análisis, mientras que los conceptos singulares pueden ser hechos distintos de forma sintética, en la primera acción surge meramente una nueva forma del concepto, en el segundo caso una nueva materia» [*R 2392*,  $\eta^2?$   $\kappa^3?$  ( $\mu?$ )  $\rho^{3??}$ , AA XVI 341s.]

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

reflexionante sera empleado en esta obra para afrontar el mismo problema con el que se ocupan tales reflexiones, a saber, la formación de un universal para un particular dado a la sensibilidad [KU, v 251s.]. Según la primera introducción a esta obra [*Erste Einleitung*], la actividad reflexionante del Juicio tiene por objeto reflexionar «sobre la representación dada [...] en virtud de un *concepto posible* a partir de esta misma representación» [EE, v 188, cursiva mía]. Ciertamente, en esta última obra la reflexión no radica en la mera sensibilidad, sino que encuentra su fundamento en un principio que será definido por Kant como suprasensible. En ambos momentos de su desarrollo intelectual, no obstante, esta problemática será puesta en relación con la teoría estética. Hemos visto que Kant se sirve del aparato conceptual de la estética de origen baumgartiano para desarrollar su concepción sobre la actividad coordinante de la sensibilidad. La teoría del conocimiento sensible de la *Dissertatio* se apoya además en el concepto de las leyes de la sensibilidad, las cuales sirven a su vez de fundamento para su teoría estética. Comprobaremos en el siguiente párrafo que éste se sirve de esta teoría estética para ilustrar en qué sentido la actividad coordinante según las leyes de la sensibilidad sirve de base para la transición entre el conocimiento específicamente sensible y el uso lógico del entendimiento.

§ 4. LA FUNCIÓN GNOSEOLÓGICA DE LA TEORÍA ESTÉTICA DE KANT: LA «CONCEPTUALIDAD SENSIBLE» SEGÚN LAS LEYES DE LA SENSIBILIDAD

Hasta aquí nos hemos acercado a la estrecha relación que Kant establece entre los juicios de gusto y las leyes de la sensibilidad. Generalmente esta relación suele interpretarse constatando que la teoría estética de Kant *se sirve* de tales leyes para fundamentar la objetividad de los juicios de gusto. Según este punto de vista, estas leyes de coordinación pertenecen *propiamente* al conocimiento sensible y permiten entender la posibilidad de constitución del fenómeno a partir de las mismas. Sin embargo, en la *Dissertatio* Kant no profundiza ni en el significado de esta actividad coordinante de la sensibilidad ni en su relación con el uso lógico del entendimiento. Hemos comprobado que en los materiales del *Nachlass* manuscrito y de los *Vorlesungsnachschriften* en torno a esta obra sí se desarrolla el significado de estas leyes de la sensibilidad. Y este tratamiento muestra la estrecha relación de tales conceptos con la tradición estética con la que Kant se encontraba en contacto directo. Además, tras la *Dissertatio*, y una vez que éste ha establecido los fundamentos de la autonomía del conocimiento sensible, éste seguirá ilustrando su nueva concepción de la sensibilidad mediante el recurso a los conceptos de estética. El sentido de tales reflexiones sobre estética no puede ser interpretado meramente como el intento de fundar la crítica del gusto contenida en tales materiales sirviéndose de su nueva teoría sobre la sensibilidad. Más bien, es a través de su reflexiones sobre el gusto cómo Kant profundiza en esta nueva teoría y su relación con la concepción del uso lógico del entendimiento. Cabe recordar además que en la ilustración alemana los conceptos de estética se enmarcan igualmente en la problemática de la posibilidad del conocimiento sensible del singular. Y es que no sólo cabe afirmar que el gusto *también* se basa en las leyes de

§ 4. LA FUNCIÓN GNOSEOLÓGICA DE LA TEORÍA ESTÉTICA DE KANT: LA «CONCEPTUALIDAD SENSIBLE» SEGÚN LAS LEYES DE LA SENSIBILIDAD

coordinación, las cuales servirían propiamente para el desarrollo del conocimiento sensible. Pues, si el gusto tiene en este momento un significado gnoseológico con respecto a la teoría kantiana de la sensibilidad, ello se debe a que su actividad específica *representa* justamente esta “antesala” del conocimiento sensible, la cual se encuentra *presente* implícitamente en la formación sensible del fenómeno y del concepto.<sup>32</sup> En los textos donde tales leyes son puestas en relación con la validez del gusto no sólo se está relacionando el gusto con su fundamento, sino que se está exponiendo justamente en qué consiste la actividad propiamente coordinante que permite en general la distinción sensible o *estética*. Lo que define la validez de un juicio de gusto *constituido*, la actividad coordinante en las leyes subjetivas de la sensibilidad, es aquello que interviene en la *constitución* del fenómeno a partir de las sensaciones. Ésta es la lectura complementaria del significado filosófico de la universalidad del gusto. Puesto que el juicio de gusto es sensible y place universalmente, ha de basarse en aquello que hay de universal en la sensibilidad, a saber, las leyes de coordinación de espacio y tiempo. Pero resulta que el funcionamiento de estas leyes en orden a la formación del conocimiento sensible es desentrañado por Kant a través de ese tipo particular de juicios sensibles que son los juicios de gusto.<sup>33</sup>

Puesto que espacio y tiempo son las *conditiones* de posibilidad de los objetos según leyes de la sensibilidad, de la misma forma, la concordancia del fenómeno o de la sensación en las relaciones de espacio y tiempo con la ley universal del sujeto por las que éste produce tales representaciones según la forma pertenece a aquello que concuerda necesariamente con toda sensibilidad, es decir, al gusto [*R* 702,  $\nu^1?$  ( $\lambda?$ )  $\rho^{1??}$ , *AA* XV 311].

El gusto representa la concordancia de la forma sensible de lo dado con la ley universal de la sensibilidad por la que esta forma es conocida como fenómeno. ¿En qué consiste por tanto esta concordancia con las leyes de la sensibilidad que permite la constitución del fenómeno? Anteriormente vimos que el objeto bello se basa en un «orden» de las sensaciones según las leyes de espacio y tiempo.

En todo lo que haya de surgir la aprobación según el gusto ha de haber algo que facilite el discernimiento de lo vario (contraste), algo que fomente la *conceptualidad*

<sup>32</sup> Se ha señalado por ello el marcado intelectualismo y formalismo que caracteriza en este momento a la concepción kantiana de lo bello en este periodo; véase al respecto BAEUMLER 1923: 277s., así como MENZER 1952: 72ss. No obstante, cabe señalar que Kant no sólo contempla el significado gnoseológico del gusto, y aprecia igualmente el significado moral y social del sentimiento estético, en tanto que la universalidad del gusto se expresa a través del sentimiento de concordancia con la sensibilidad de los otros: «nuestras leyes de la sensibilidad concuerdan mucho con las leyes de la sensibilidad de otros, y de ello se derivan las reglas fundamentales del gusto» [*Logik-Philippi*, *AA* XXIV. 1 353]; «La sociabilidad es la causa y el fundamento que mueve al gusto [. . .]. Por lo tanto, no sólo se tiene un gusto del enjuiciamiento, sino también del sentimiento, cuando a partir del sentimiento se puede alcanzar aquello que place en la sensación de forma universal o, en todo caso, a muchos» [*idem*, *AA* XXIV. 1 354]. Véase al respecto DUMOUCHEL 1999: 160–64.

<sup>33</sup> Según OBERHAUSEN [1997: 149], el concepto de las leyes de la sensibilidad que aparece en la *Dissertatio* no es abordado en absoluto por Kant. Con ello éste sigue la opinión de VAHINGER (1881–1892): *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., ed. de R. Schmidt, Stuttgart/ Berlin/ Leipzig <sup>2</sup>1922, 1970: II 89ss., así como de KREIMENDAHL 1990: 228.

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

[*Begreiflichkeit*] (relaciones, proporción), algo que posibilite la conjunción [*Zusammennehmung*] (unidad) y, finalmente, algo que fomente el discernimiento de todo lo posible (precisión) [*R 625, κ<sup>3</sup>? (η<sup>2</sup>? ι<sup>2</sup>?)*, *AA XV 271*, cursiva mía]<sup>34</sup>

Nuestra sensibilidad se encuentra en constante actividad y pretende permanecer en ésta. A partir de esta ley fundamental de la sensibilidad se sigue la ley fundamental del gusto: si un objeto de la sensibilidad ha de placer, entonces en este objeto ha de conjugarse una variedad, de forma que se reciba materia con la que ocuparse: el ánimo se encuentra activo en relación a la forma de todo objeto [...].

Todo lo que impide esa actividad de la sensibilidad es molesto y desagradable. De ahí se deriva la siguiente regla: uno se esfuerza en producir multiplicidad, simetría, armonía, claridad y, en general, lo que posibilita la aprehensión [*Fasslichkeit*], de forma que la sensibilidad pueda aprehender los objetos sin esfuerzo, discernir y sentir [*empfinden*] fácilmente las impresiones en el mismo. Por lo tanto, el gusto fomenta multiplicidad, contraste, armonía, ligereza, claridad y un tránsito constante desde algo a su opuesto; los saltos confunden a la sensibilidad [*Logik-Philippi, AA XXIV. 1 353*].

Esta ordenación de las sensaciones que caracteriza la actividad de la sensibilidad «aligera» la formación del fenómeno a partir de las formas de espacio y tiempo.<sup>35</sup> Según Kant, esta actividad ejemplificada en el juicio de gusto y en el sentimiento estético que le acompaña sirve de condición para la «conceptualidad sensible» que hemos señalado en el parágrafo anterior:

Todos los seres humanos tienen ciertas leyes concordantes a través de las cuales conforman los objetos, es decir, leyes de la representación. Aquello que aligera la intuición sensible place y es bello, es conforme con las condiciones subjetivas de la sensibilidad y *fomenta la vida interna, puesto que pone en actividad a las fuerzas de conocer*. Este aligeramiento ocurre según el espacio y el tiempo. El juego de la variación es aligerado por la proporción entre las partes. La simetría aligera la conceptualidad y es la relación de la sensibilidad [...]. La variación en el tiempo se denomina juego – En la música el componente principal es el compás, o la determinación de lo igual en el tiempo [...]. Esto aligera la *conceptualidad sensible* [*sinnliche Begreiflichkeit*]. Todos los seres humanos tienen condiciones a partir de las cuales

<sup>34</sup> «Se plantea la cuestión de es el juego de las sensaciones o la forma y figura de la intuición lo que es inmediatamente agradable, o si esto place sólo en tanto que crea conceptualidad y ligereza para el entendimiento en la combinación de una gran multiplicidad y a la vez distinción en la totalidad de la representación» [*R 638, κ<sup>2</sup>, AA XV 277*].

<sup>35</sup> «Todo lo que aligera y amplía la intuición sensible nos produce un placer según leyes objetivas que valen para todos. Nuestras intuiciones sensibles se dan en el espacio, a saber, las figuras y formas [*Gestalten*] de las cosas, o en el tiempo, a saber, el juego de las variaciones [...]. Un orden de las cosas en el tiempo se llama juego, y un juego de las formas es un cambio de las mismas en el tiempo» [*Anthropologie-Parow, AA XXV. 1 378*]. «El objeto place inmediatamente en la intuición cuando su forma es conforme con las leyes de la coordinación para los fenómenos y aligera la claridad y la magnitud sensible. Como la simetría en los edificios y la armonía en la música» [*R 639, κ<sup>1</sup>?, AA XV 277–79*]. Véase también *R 630, κ<sup>1</sup>, AA XV 274*; así como *R 643, κ–λ, AA XV 283*.

§ 4. LA FUNCIÓN GNOSEOLÓGICA DE LA TEORÍA ESTÉTICA DE KANT: LA «CONCEPTUALIDAD SENSIBLE» SEGÚN LAS LEYES DE LA SENSIBILIDAD

pueden representarse una gran multiplicidad [...], que debe placer a todos por las razones aducidas más arriba [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 181s.]<sup>36</sup>.

Esta actividad subjetiva permite poner en un «libre juego» las facultades de conocer, lo cual posibilita que el conocimiento adquiera «fuerza» y desarrollo [*Logik-Philippi* AA XXIV. 1 344]. Con ello no se da aún una determinación efectiva del objeto, pero sí se anticipa «cómo el sujeto conocería el objeto en la sensibilidad» [*idem*, AA XXIV. 1 348; v. también *Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 145]. Cuando en el tratamiento de las sensaciones por parte del sujeto éste encuentra orden, simetría, unidad, entonces tales relaciones sensibles sirven de base para la conceptualidad en el mismo marco de la sensibilidad. En el espacio, este orden constituye formas o figuras; en el tiempo, juego de las sensaciones.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> «Esto es algo que place porque aumenta nuestro humor, *produce esta actividad en nosotros, lo cual puede ser afirmado en relación a lo que aligera la intuición sensible*, en la medida en que los seres humanos no se pueden representar de otra forma una gran multiplicidad. La satisfacción sensible exige una ampliación de nuestro conocimiento y de la multiplicidad [...]. Puesto que la proporción y la igualdad en las divisiones aligera en gran medida nuestras intuiciones, esto concuerda con las leyes subjetivas de nuestra sensibilidad, lo cual vale en especial para lo que nos facilita la representación del todo y fomenta la ampliación de nuestro conocimiento» [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 378s., cursiva mía]. «Para que la sensibilidad tenga una determinada forma en nuestra representación no sólo se exige una reunión, sino también la ordenación conjunta. Esta ordenación [la coordinación es una síntesis] es una conexión de la coordinación y no una subordinación, que sería controlada por la razón. Por lo tanto, el fundamento de toda coordinación de la forma de la sensibilidad es espacio y tiempo. La representación de un objeto según las relaciones de espacio es la figura y su imitación es la imagen. La forma del [sensaciones] fenómeno sin la representación del objeto consiste meramente en la ordenación de las sensaciones según la relación del tiempo, y el fenómeno se denomina serie (<sup>g</sup> o juego). Todo objeto sólo puede ser conocido de modo sensible o intuitivo bajo una figura» [*R 683*,  $\kappa$ - $\lambda$ , AA XV 304]. La continuación de esta *Reflexion* se centrará en una clasificación de las bellas artes según las categorías de juego y figura.

<sup>37</sup> Kant se servirá del concepto de ingenio [*Witz, ingenium*] y de su oposición con el Juicio para ilustrar esta relación entre las facultades. Mientras que el primero se caracteriza por la inventiva, el segundo sirve de mediación entre la sensibilidad y el entendimiento al poner en conexión o separar las cosas según intelecciones [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 132-37; *Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 310, 341-55; *R 467*,  $\pi$ ?  $\rho$ ?  $\sigma$ ?  $\kappa$ ? ( $\lambda$ ?) ( $\eta$ ?), AA XV 192s.]. Por decirlo así, el Juicio supone una criba de las relaciones y semejanzas que produce el ingenio, cuya actividad es caracterizada por Kant como juego y vivacidad. De ahí que esta facultad fomente la ligereza y, en este sentido, suponga un aligeramiento en el proceso de conocimiento de cara al entendimiento. Kant indica, no obstante, que tales facultades se diferencian de la sensibilidad, en tanto que a ésta última le corresponde la producción de las representaciones [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 310]. La «asociación» que produce el ingenio y el Juicio en su trabajo complementario es «en parte sensible y en parte formativa. La primera es la asociación de las sensaciones, las segunda la asociación de la intuición», [*idem*, AA XXV. 1 318], lo cual se debe a la relación del ingenio con la *inventiva*, un concepto de origen baumgartiano que más tarde servirá de base para la definición de la imaginación productiva. El ingenio también es un concepto de origen baumgartiano. Es de importancia notar que Kant define la actividad de esta última facultad como juego, siguiendo la misma caracterización que encontramos en la *Metaphysica* de Baumgarten: «Cum omnia in hoc mundo sint partim eadem, partim diversa, §. 265, 269, repraesentationes identitatum diversitatumque in iisdem, hinc et ingenii (fetus) lusus, i. e. cogitationes ab ingenio dependentes, et subtilitates, cogitationes ab acumiine dependentes, actuantur per vim animae repraesentativam universi, §. 513. Lusus ingenii falsi eius illusiones, et falsae subtilitates inanes argumentationes vocantur» [BAUMGARTEN <sup>1</sup>1739, <sup>4</sup>1757: AA XV § 576, 23]. Sin embargo, sí encontramos a partir de las lecciones de principios de la década de 1770 una confrontación de Kant frente a la definición del ingenio de



1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

Kant explica en qué sentido el sentimiento estético del sujeto se relaciona con este proceso gnoseológico, a saber, esta relación no sólo tiene un efecto cognoscitivo en relación a la formación y desarrollo del conocimiento sensible, pues esta ordenación en los materiales de la sensibilidad permite la ligereza en el desarrollo de las fuerzas de conocer, pone en actividad el ánimo y fomenta la vida interna. *El sujeto siente placer en tanto que percibe en su ánimo una actividad cuyo origen y sentido es propiamente gnoseológico.*

Se trata de lo que podemos denominar la reflexión sensible para la formación y la ordenación formal de las sensaciones que ha de preceder a la abstracción del entendimiento: «Mediante abstracción no se dan conceptos, sino mediante reflexión: o bien, cuando el concepto se ha dado, entonces se da su forma [o bien mediante reflexión] y se denomina reflejo, o se da el concepto: reflexionante. La comparación y la abstracción no producen ningún concepto, sino sólo su forma lógica» [R 2865,  $\kappa^3-\mu?$  ( $\rho^2?$ ) ( $\eta^2?$ ), AA XVI 552]<sup>38</sup>.

---

Baumgarten y Wolff: «Nuestro autor contrapone el ingenio a la agudeza y explica el primero como una facultad de lo semejante, mientras que el segundo como una facultad del discernimiento. Pero es mejor oponer el Juicio al ingenio [...]. La agudeza es el género de ambas facultades y determina sólo, por así decirlo, el grado de la facultad mediante la cual notamos además el más mínimo detalle» [Anthropologie-Parow, AA XXV.1 341]. El ingenio es caracterizado por Wolff como la facilidad para encontrar semejanzas entre cosas diversas, al cual se le opone la agudeza [*acumen*, *Scharfsinn*], que permite la distinción en el interior de una misma cosa [WOLFF (1732): *Psicologia empirica*, en *Gesammelte Werke*, ed. de J. Ecole, Hildesheim 1968, Sección II, vol. V: §§ 476, 367; § 332, 241; WOLFF (1720): *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen und allen Dingen überhaupt*, en *Gesammelte Werke*, ed. de Ch. A. Corr, Sección I, vol. 2: § 366, 223; § 858, 532; § 860, 532]. Esta misma oposición la encontramos en Baumgarten [<sup>1</sup>1739, <sup>4</sup>1757: AA XV §§ 572–75, 22s.]. Kant, en cambio, considera que el ingenio se opone al Juicio, y que la agudeza es una propiedad común a ambas facultades, la cual define su grado. Esta oposición entre ingenio y Juicio la encontramos ya en Hobbes y en Locke. Aunque en el planteamiento de éste último el Juicio se considera meramente como facultad de discernimiento, es interesante notar que, al igual que en Kant, el Juicio supone una limitación y control de la actividad más libre del ingenio, pues éste puede dar lugar a error [LOCKE (1689): *An Essay Concerning Human Understanding*, en *Works of John Locke*, 10 vols., London 1823 (reimpresión en Aalen 1963): vol. I, libro II, cap. 11, § 2, 144s.]. En su *Analyse du génie* de 1757 [*Mémoires de la Berliner Akademie*, traducido al alemán en 1773 en SULZER (1773): «Entwicklung des Begriffs vom Genie», en *Vermischte philosophische Schriften*, Hildesheim 1974, 307–22] Sulzer sostendrá una oposición entre ingenio y Juicio semejante a la expuesta por Kant. Ambas facultades son componentes del genio; el ingenio, como una parte de la imaginación, se caracteriza por la vivificación, mientras que el Juicio es caracterizado por la profundidad y supone una limitación del ingenio, que permite prevenir sus errores [1773: 313s.]. Sobre las diferencias entre la posición de Kant sobre el ingenio en relación al compendio de Baumgarten, véase HINSKE (2002): «Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten: ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants», en *Aufklärung* 14, 2002, 261–74: 267.

<sup>38</sup> Según Kant, el análisis tiene la función de reflexionar sobre un concepto ya dado, con el objeto de analizarlo según su forma lógica. Sin embargo, la formación del concepto singular cuando éste aún no se ha dado es una función de la síntesis sensible según la coordinación. Es interesante notar que a esta función de formación de conceptos Kant la denomine «reflexionante» [*reflectierender*], en concordancia con la definición que encontramos en la tercera Crítica de la actividad del Juicio por la que formamos conceptos universales a partir del caso singular. La R 2867, de la misma fecha y anotada en la misma página del *Auszug* —al principio del § 259, donde Meier defiende que la formación de los conceptos se produce por la abstracción lógica— también se refiere a la formación de los conceptos: «Pensar algo *in abstracto* o *in concreto* por medio de un concepto (<sup>g</sup> representación general). A través de la abstracción no se produce ningún concepto. Todos los conceptos son o bien dados o bien contruidos, inventados [*gedichtet*] (contruidos)» [ $\kappa^3-\mu?$   $\rho^2?$   $\sigma^2?$ , AA XVI 552s.]. La alusión a la construcción de conceptos y su diferenciación de aquellos que son dados por la experiencia nos indica también el importante

§ 4. LA FUNCIÓN GNOSEOLÓGICA DE LA TEORÍA ESTÉTICA DE KANT: LA «CONCEPTUALIDAD SENSIBLE» SEGÚN LAS LEYES DE LA SENSIBILIDAD

En el párrafo anterior comprobamos que la abstracción a partir del análisis sólo puede aportar distinción a un concepto ya dado. Sólo la síntesis sensible puede conformar un concepto, el cual sería distinto desde un punto de vista sensible. Aunque el uso del término reflexión es propio de las facultades superiores de conocer y de la distinción lógica [véase por ejemplo *Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 130; *R 409*,  $\xi? \pi? \rho? \sigma? \varphi?$ , AA XV 165s.], Kant alude en la *R 2865* citada a una reflexión que tiene por objeto la misma formación del concepto. También hemos comprobado que el gusto se relaciona con la «conceptualidad sensible» según las leyes formales de la sensibilidad. Podemos comprobar que éste pone en conexión el concepto de gusto con las «reglas de la reflexión» y las condiciones que permite la atención en el conocimiento, si bien éste no aclara en qué consisten tales reglas:

El gusto en el fenómeno se basa en las relaciones de espacio y tiempo, que son comprensibles para cada cual, y en las reglas de la reflexión [*R 648*,  $\kappa-\lambda$ , AA XV 284.]

Si el ánimo de una persona es conmovido, o su sentimiento es agitado [*gerührt*] o excitado, entonces ésta deja de ser capaz de reflexionar. Es obvio por tanto que la agitación sea contraria a la perfección lógica. Pues se ha de estar en absoluta tranquilidad cuando se ha de enjuiciar un objeto correctamente. Pero la perfección lógica puede servirse de la forma bella para despertar la atención [...]. Con la agitación no se consigue nada. El entendimiento permanece vacío y no recibe nada que pensar [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 367]<sup>39</sup>.

Se comprueba con ello la utilidad de la distinción entre lo agradable y lo bello para la teoría del Juicio. Al igual que en la *Kritik der Urteilskraft*, la belleza, en tanto que no se basa en las condiciones particulares del individuo cognoscente, permite la autonomía que haya de facilitar en un sentido subjetivo la posibilidad y corrección del Juicio<sup>40</sup>: «El gusto se diferencia de la sensación en que ésta última consiste en un placer sobre la modificación de mi propio estado; el gusto, en cambio, es un placer en la intuición que tenemos del objeto [...]. Pero en el sentimiento se encuentra tanto fenómeno como sensación. Una

---

precedente de tales reflexiones para la concepción kantiana de la matemática, como una ciencia que dispone de sus conceptos mediante la construcción de los mismos a partir de las formas puras de la sensibilidad.

<sup>39</sup> «Primeramente debemos distinguir bien la sensación del fenómeno. A través de la sensación se expresa la modificación que precede en nuestro cuerpo, mientras que el fenómeno se da allí donde nos representamos algo que le corresponda a esta sensación. Tanto la sensación como el fenómeno se alternan en su supremacía sobre el otro [...]. Cuando la sensación es tan fuerte que finaliza toda reflexión sobre los objetos, entonces esto se denomina sentimiento [*Gefühl*, es decir, lo agradable]» [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 272s].

<sup>40</sup> Kant no dispone aún, no obstante, de la teoría del Juicio que encontramos en la tercera Crítica. Éste sí define el gusto como «Juicio sensible» [*Anthropologie-Parow*, XXVI. 1 377s.; así como *R 1748*,  $\beta^1$ , AA XVI 100; *R 1774*,  $\beta^1$ , AA XVI 111] en estrecha concordancia con la teoría que encontramos en BAUMGARTEN <sup>1</sup>1739, <sup>4</sup>1757: AA XV § 607s., 30. No obstante, en Kant encontraremos una nítida demarcación entre las condiciones formales de la intuición que constituyen la posibilidad de este Juicio sensible, de un lado, y el material de la sensación, del otro: «El gusto es un juicio sensible; pero no un Juicio de los sentidos y la sensación, sino de la intuición y la comparación que recibe placer a través de la intuición» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 177].

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

sensación excesivamente grande impide el juicio y la atención al objeto [...]. Un placer que se derive de la intuición hace aumentar en gran medida nuestra felicidad y no es otra cosa que la relación de mi conocimiento con el objeto» [*Anthropologie-Parow*, AA, XXV. 1 373s.].

Como acaba de indicarse, Kant se refiere ya sucintamente en este periodo al juego entre las fuerzas de conocer.<sup>41</sup> Ahora bien, como se defendió en el § 2, la teoría del libre juego de las facultades, tal como se presenta en la *Kritik der Urteilskraft*, presupone una teoría del Juicio que no comenzará a desarrollarse paulatinamente hasta la *Kritik der reinen Vernunft*. En este momento, sin embargo, esta teoría de la formación del conocimiento sensible, tal como la hemos expuesto desde los materiales del *Nachlass* manuscrito y los *Vorlesungsnachschriften* en torno a la *Dissertatio*, atañe a la *complementariedad con el uso lógico del entendimiento*, cuya mediación con respecto al uso real del entendimiento no es pensada aún por Kant.

De ahí que esta relación entre sensibilidad y entendimiento no pueda confundirse con la relación que se establecerá entre ambas facultades a partir de la *Kritik der reinen Vernunft*, dado que en el primer caso se trata meramente del entendimiento en su uso lógico, de forma que esta relación no asegura la validez objetiva de los fenómenos. Este problema habrá de ser resuelto con posterioridad a la *Dissertatio* y los textos que he aducido presentan un interés que apunta en otro sentido, a saber: el problema de la reflexión sobre los fenómenos en orden a pensar la formación y desarrollo del conocimiento sensible y de los conceptos desde la misma sensibilidad: «Pues aquello que guarda una relación con el gusto place a partir de relaciones universales y se corresponde con el entendimiento» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 355]:

Por lo tanto, algo concuerda con las leyes objetivas cuando en el conocimiento se encuentra verdad, convicción y distinción, aún cuando esto no se alcanza sin dificultad; en cambio, algo concuerda con nuestras leyes subjetivas cuando sitúa la actividad de nuestro entendimiento en un juego fácil [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 380].

Toda sensibilidad prepara la cosa para el entendimiento, de forma que el acto del entendimiento recibe a través de ello una cierta ligereza [*idem*, AA XXV. 1 383]<sup>42</sup>.

Esta relación entre la sensibilidad y el entendimiento es desarrollada por Kant principalmente a partir de su teoría de la relación entre las *perfecciones estéticas y las perfec-*

<sup>41</sup> Un estudio sobre el desarrollo del concepto de juego en las *Vorlesungen über Anthropologie* lo encontramos en GUYER (2003): «Beauty, Freedom on Anthropologie and the Development of His Aesthetic Theory», en B. Jacobs/ P. Kain (ed.) (2003): *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge: 135-163.

<sup>42</sup> En este sentido, el entendimiento se entiende ya como discursivo, por la finitud debida a su necesaria relación con el material de la intuición: «Puede decirse que el entendimiento sólo puede alcanzar su perfección cuando se lo hace sensible y que, por lo tanto, el conocimiento sensible es un complemento necesario del entendimiento. Es una carencia de nuestro entendimiento que no pueda inteligir conceptos abstractos de forma distinta y que por lo tanto haya de retroceder a enunciados concretos. De ser perfecto, el entendimiento no necesitaría dar este rodeo y conocería las cosas inmediatamente. A través del entendimiento se conoce de forma mediata, a través de notas generales. Éste no es intuitivo de por sí, sino sólo discursivo» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 363].

*ciones lógicas del conocimiento*. Esta distinción se encuentra en la lógica de Meier y define expresamente el ideal del conocimiento erudito como una mediación entre perfecciones estéticas y lógicas. En este caso, el concepto de perfección no alude a la unidad y ordenación de lo vario según un fin objetivo, sino a las mismas características de las que debe disponer un conocimiento, no sólo para asegurar su verdad y su corrección, sino también su aprendizaje y su aplicación.<sup>43</sup> De ahí que en el conocimiento erudito también deban intervenir perfecciones del conocimiento de tipo estético, que conciernen a su vivacidad, ligereza, etc. Kant seguirá enlazando con esta temática presente en la lógica de Meier hasta el mismo momento de redacción de la *Kritik der Urteilskraft*. Es más, el marco sobre el que se planteará en el periodo la *Dissertatio* la relación entre la sensibilidad y el uso lógico del entendimiento se basará en esta distinción entre las perfecciones estéticas y las perfecciones lógicas del conocimiento. Kant designará la concordancia o acuerdo entre ambos tipos de perfecciones con el concepto de «belleza esencial»:

Si la forma de la sensibilidad concuerda con la forma del entendimiento o con la perfección lógica, entonces nos encontramos ante la perfección estética esencial. Aquí no interviene ningún estímulo, sentimiento en el tratamiento o materia, solamente la forma. Nos encontramos ante lo bello esencial cuando la forma de la intuición concuerda con la forma del entendimiento, cuando aquella facilita una expresión de la perfección del entendimiento, cuando el fenómeno de la cosa facilita el concepto intelectual. Un conocimiento sensible place allí donde encontramos multiplicidad y unidad, cuando las representaciones se ordenan de tal forma que ninguna impide la otra, pero su mayor perfección se da allí donde el conocimiento sensible se conforma al entendimiento» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 363].

En este momento de la evolución intelectual de Kant, éste ya es consciente de uno de los problemas que aparecerá en la *Kritik der Urteilskraft*, pues si el desarrollo del conocimiento sensible ha de ser posible en orden a la formación de un sistema de conocimientos empíricos, entonces el mismo tratamiento de los fenómenos por la sensibilidad ha de poder pensarse en concordancia con las pretensiones del entendimiento, el cual necesita encontrar en la variedad de las sensaciones el orden y la unidad que permita su abstracción progresiva. Hemos comprobado el papel de la reflexión estética sobre lo bello en esta actividad. La *actividad implicada en el gusto* aligera la reflexión sobre los fenómenos a partir de criterios como «contraste», «orden», «unidad», «armonía», etc., de forma que ello permite «la concordancia del fenómeno o la sensación en las relaciones de espacio y tiempo con la ley universal por la que el sujeto produce tales representaciones según la forma» [*R 702*]. Por lo tanto, podemos afirmar que *la abstracción lógica del*

---

<sup>43</sup> Sobre la génesis del concepto de libre juego de las facultades a partir de la relación de Kant con los conceptos “*ästhetische Vollkommenheit*” y “*logische Vollkommenheit*” heredados de la lógica de Meier, véase VÁZQUEZ LOBEIRAS (2005): «Comunicabilidad y gusto: fragmentos de Kant sobre estética», en H. P. Delfosse y R. Youseffi (ed.) (2005): ‘*Wer ist weise? der gute Lehr von jedem annimt*’. *Festschrift für Michael Albrecht zu seinem 65. Geburtstag*, Nordhausen: 277–95. Nos centraremos en este par de conceptos y su influencia en la estética de Kant también en los §§ 19 y 25 de este trabajo.

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

*entendimiento presupone la reflexión que se pone de manifiesto en el juicio de gusto.*<sup>44</sup>

En el § 1 de este trabajo se señaló que el uso lógico del entendimiento no podía relacionar entre sí los mismos fenómenos, pues éste sólo podría tratar propiamente con conceptos. Aunque la *Dissertatio* no aclara en qué sentido es posible constituir conceptos a partir de los fenómenos, los cuales puedan ser así subordinados por el entendimiento, los materiales citados ponen de manifiesto que Kant detecta en la sensibilidad una capacidad de formación de conceptos, a la cual se refiere como «conceptualidad sensible». Ciertamente, a partir de ello no podemos profundizar en cómo es posible esta actividad de formación de conceptos, meramente a partir de criterios como unidad, precisión, orden, etc. La solución de Kant es bastante simple y no constituye una solución definitiva a este respecto. Pero lo importante para nuestro trabajo es detectar que en el periodo de la *Dissertatio*, en el mismo momento de génesis del criticismo, Kant se sirve ya de su concepción estética y de los conceptos de estética adoptados de la tradición para reflexionar sobre un problema de tipo gnoseológico que se da al nivel de la obra. *El sentimiento estético es interpretado como la expresión subjetiva del proceso cognoscitivo radicado en la sensibilidad, el cual sirve entonces de fundamento de dicho sentimiento;*<sup>45</sup> por ello, de

<sup>44</sup> Aunque éste centra también su estudio sobre la *Dissertatio* en el *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften*, VILLACAÑAS BERLANGA, (1980): *La formación de la "Crítica de la razón pura"*, Valencia, no atiende en absoluto a esta relación del uso lógico del entendimiento con las leyes de la sensibilidad tal como son explicitadas en la teoría estética de este periodo: «La solución kantiana, en líneas generales, es que únicamente organizando lo que percibimos en conceptos, alcanzamos precisión en el conocimiento de las cualidades sensibles percibidas. La debilidad de esta posición en la *Dissertatio* está directamente implicada por la simplicidad con que Kant la desarrolla, no interrogando los ingredientes que definirán la posición del problema en la etapa crítica, reconocible sobre todo en la ausencia de participación de la Imaginación»[1980: 129]. Se trata de las «leyes del intelecto en su uso lógico», encargadas de la «formación de conceptos»[*ibidem*]; «Kant no propone ninguna legalidad específica que posibilite su estructuración y organización, sino que defiende que la apariencia (este contenido material de la sensación que sólo depende del sujeto individual) se convierte en conocimiento y experiencia sólo y exclusivamente por la legalidad lógica. El orden reglado en el tiempo de las representaciones empíricas no cuenta en la *Dissertatio*; Kant, es importante destacar este hecho, deja al arbitrio de las leyes lógicas la organización cualitativa de los fenómenos y, por lo tanto, la constitución de la Física y la Psicología empírica»[*idem*, 130]. Ciertamente, la solución propuesta por Kant en la *Dissertatio* no basta para una fundamenación de la física y la psicología empírica, pero esto no significa que la formación de los conceptos dependa meramente del «arbitrio de las leyes lógicas» o que las sensaciones individuales se conformen en fenómenos meramente por la legalidad lógica, pues hemos comprobado que la actividad lógica del entendimiento presupone el desarrollo estético de la ordenación de las sensaciones. La solución de Kant puede ser a todas luces insuficiente, pero es importante notar que en el periodo de la *Dissertatio* éste no presupone en absoluto que la legalidad lógica baste para resolver el problema de la formación de los conceptos.

<sup>45</sup> «Lo que haya de placer en el gusto debe ser universal, el juicio que plazca en el gusto no debe ser privado, sino un juicio universal o un fundamento universal de la satisfacción» [*Anthropologie-Parow*, AA xxv. 1 376]. Es decir, con ello Kant defiende que lo que place en el gusto es el mismo fundamento universal que sirve de base en general al conocimiento y el sentimiento estético es entendido como la percepción del efecto de ese fundamento gnoseológico sobre el ánimo: «En una buena música se exige igualmente, por un lado, el compás o una simetría del tiempo, así como también, por otro lado, una consonancia o una proporción de tonos, cuando muchos tonos son conciliados. Esto es algo que place porque todo lo que aumenta nuestra disposición de ánimo produce ese efecto en nosotros, lo cual se puede afirmar ciertamente de un aligeramiento del intuir sensible cuando los seres humanos se pueden representar de forma distinta una gran multiplicidad. No obstante, para nuestra satisfacción sensible

§ 4. LA FUNCIÓN GNOSEOLÓGICA DE LA TEORÍA ESTÉTICA DE KANT: LA «CONCEPTUALIDAD SENSIBLE» SEGÚN LAS LEYES DE LA SENSIBILIDAD

*forma inversa, la naturaleza y especificidad de este proceso gnoseológico son accesibles y puestas de manifiesto a partir del análisis de las condiciones de este sentimiento.* La *R 672*<sup>46</sup> pone de manifiesto que la belleza consiste justamente en la expresión subjetiva del mismo fundamento que posibilita el conocimiento sensible, en la medida en que este fundamento produce una actividad en las facultades que es percibida por el sujeto.<sup>47</sup> Según Kant, lo que place en el gusto es la misma universalidad de esta actividad de naturaleza cognoscitiva.<sup>48</sup> En este sentido, el análisis del gusto ofrece la *ratio cognoscendi* de las condiciones que le sirven de *ratio essendi*. En la tercera Crítica Kant tendrá una idea bien distinta de cuál es esta *ratio essendi*, es decir, del fundamento que permite la reflexión sobre los fenómenos. Con ello, el marco sobre el que se fundamenta la validez del gusto en este último periodo presupondrá una teoría de la objetividad y del conocimiento diferente a la que encontramos en la *Dissertatio*. Sin embargo, será su convencimiento de que el análisis crítico del juicio estético ofrece la *ratio cognoscendi* de tales condiciones lo que le llevará a desarrollar el significado sistemático de la crítica del Juicio estético en la *Kritik der Urteilskraft*. En el siguiente párrafo profundizaremos en esta cuestión, al hilo de la crítica de Kant a la concepción de la estética baumgartiana en tanto que *cognitio sensitiva*.

---

se exige una ampliación de nuestro conocimiento y de la multiplicidad» [*idem*, AA xxv. 1 378s.]. «el gusto es una representación de la cosa tal como ésta aparece, una satisfacción que se deriva de nuestra propia actividad y cuando confrontamos dos cosas o comparamos» [*idem*, AA xxv. 1 375].

<sup>46</sup> «Ahora bien, hablamos de lo que place en sí mismo, con independencia de si a través de ello nuestro estado es modificado o no, por lo tanto, de lo que place en tanto que es conocido, no en tanto que es sentido. [Aunque todo conocimiento] Puesto que todo objeto de la sensibilidad tiene una *relación con nuestro estado, también en lo que respecta a lo perteneciente al conocimiento* y no a la sensación, a saber, en la comparación de lo vario y de la forma (pues esta misma comparación afecta a nuestro estado, en tanto que nos acarrea un esfuerzo o lo aligera, y *vivifica o detiene la totalidad de la actividad de nuestro conocimiento*), entonces, hay algo en todo conocimiento que pertenece a la satisfacción, pero sólo en la medida en que [...] el aplauso no concierne al objeto, y la belleza no es algo que (é pueda) ser conocido, sino que sólo es percibido. *Aquello que place en el objeto* y que consideramos como una propiedad [aplauso] del mismo *ha de consistir [por lo tanto] en lo que vale para cada cual*. Ahora bien, las *leyes de relación en el espacio y el tiempo* valen para cada cual, independientemente de las sensaciones que se tenga. De ahí que en todo fenómeno la forma sea universalmente válida; esta forma es conocida igualmente según leyes comunes de coordinación; por lo tanto, lo que es conforme con las reglas de coordinación de espacio y tiempo place necesariamente a cada cual y es bello» [*R 672*, κ-λ, AA xv 298, cursiva mía]. Véase también *Logik-Philippi*, AA xxiv. 1 353; *Anthropologie-Collins*, AA xxv. 1 181s.

<sup>47</sup> DUMOUCHEL [1999: 146, 205s.] apela incluso a la existencia de una deducción del juicio de gusto sobre la base de esta relación con las leyes de la sensibilidad. Sin embargo, éste no atiende al interés de esta argumentación para la comprensión de la estructura argumentativa de la deducción en la misma *Kritik der Urteilskraft*, sino para la comprensión de la fenomenología de la «percepción estética» que es caracterizada en los § 13 y 14 de esta obra.

<sup>48</sup> «Aquello que place en el gusto no es realmente el aligeramiento de las propias intuiciones de uno, sino principalmente lo universalmente válido en el fenómeno» [*R 653*, κ-λ, AA xv 289].

## § 5. LA CRÍTICA DEL GUSTO NO ES UNA CIENCIA DE LO BELLO: LA CRÍTICA DE KANT A BAUMGARTEN

En los párrafos precedentes se ha señalado que Kant enlaza con Baumgarten y Meier en su interés por la claridad extensiva y la vivacidad del conocimiento sensible. La teoría sobre la *síntesis sensible* que encontramos al principio de la década de 1770 presenta una patente relación con el concepto de claridad extensiva y el tratamiento del mismo desde la concepción baumgartiana del *analogon rationis*. A la vez, la concepción de la sensibilidad como una facultad autónoma supone en la *Dissertatio* una superación del proyecto estético de Baumgarten, en la medida en que la caracterización por éste último del conocimiento de las facultades inferiores como *sensible* conducirá en Kant a un abandono definitivo del concepto de *confusión* para definir la peculiaridad de la sensibilidad. De ahí que encontremos en el *Nachlass* y en los *Vorlesungsnachschriften* con posterioridad a la disertación inaugural un distanciamiento explícito de Kant con respecto a este anclaje en la metafísica leibniziana que aún marca el planteamiento de la psicología empírica de Baumgarten.<sup>49</sup> Pues la distinción específica de lo sensible no puede entenderse por su relación con la distinción lógica desde el momento en que la sensibilidad dispone de principios formales específicos. Por otro lado, Kant entenderá esta *distinción sensible* [*sinnliche Deutlichkeit*] en clara relación con las leyes de la sensibilidad<sup>50</sup>: «De ahí que podamos tener A: una distinción *sensible* según leyes estéticas; y B: una distinción *lógica* según leyes lógicas [...]. 1°. La distinción sensible según las leyes de la estética no es otra cosa que la *distinción de la intuición*» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 130].

Esta demarcación entre la distinción estética y la distinción lógica como específicamente diferentes es la que lleva a Kant a un enfrentamiento con la posición proveniente de la tradición que era recogida en el manual de Meier,<sup>51</sup> a partir de lo cual deja de

<sup>49</sup> Sobre la relación de la estética baumgartiana con la filosofía de Leibniz, véase FRANKE 1972: 6ss., 44ss., 56; PIMPINELLA 1996; OBERHAUSEN 2002.

<sup>50</sup> TONELLI ha señalado también el inmediato precedente del concepto de distinción sensible en el *Neues Organon* de LAMBERT de 1764 [LAMBERT (1764): *Neues Organon*, en *Philosophische Schriften*, 2 vols., Leipzig 1965]. Sin alcanzar una solución articulada, éste habría planteado la necesidad de pensar la distinción en el mismo marco del singular sensible. Respecto a la determinación de las figuras de la geometría, por ejemplo, Lambert afirma: «So viel man davon zusetzt, so viel wird auch der allgemeine Begriff näher *bestimmt*, und das *Bestimmen* selbst geschieht durch solche Zusetzung mehrerer Merkmale [...]. Und dadurch wird er *vollkommen bestimmt*, oder *individuell*, weil er nun an Zeit und Ort gebunden ist» [§ 18], así como «Die schwerste Frage bei der Auswahl solcher Begriffe und einzelnen Fälle ist, woran man erkennen könne, dass sie unter den Begriff der Gattung gehören, den man deutlich machen will?» [§ 29, cit. en TONELLI 1955: 158s.]. Con ello se pretende un conocimiento que sea a la vez sensible y distinto: «comprendiamo comme dalla lettura di Lambert potesse sorgere un problema, che Lambert stesso non arriva a proporsi: come potesse esistere un tipo di *distintezza*, e non solo di *chiarezza*, proprio della conoscenza *sensibile* e diverso dalla *distintezza intellettuale*» [1955: 160].

<sup>51</sup> La crítica a Meier viene a colación de la exposición de Kant en las lecciones de lógica de los §§ 132–149 del *Auszug*, donde se trata la claridad del conocimiento erudito y se tematiza esta diferencia entre la distinción y la confusión del conocimiento: «Eine Erkenntniss, welche in Absicht auf die Stärke der Klarheit betrachtet wird, ist entweder deutlich, oder verworren §. 14. 135. In jener sind auch die Merkmale klar, in dieser aber dunkel §. 14. 115. 124. Weil also die Deutlichkeit eine vielfache Klarheit ist, so ist die deutliche Erkenntniss vollkommener als die verworrene §. 124» [MEIER 1752b: AA XVI § 137, 338s.]. Para Kant, sin embargo, el conocimiento sensible no es menos perfecto que

considerarse la distinción como un criterio del conocimiento de origen exclusivamente racional.

Los poetas y los oradores son distintos en sentido extenso. La marca de lo sensible no es la indistinción o la confusión, tal como piensa el autor, Baumgarten y muchos otros. Los [poetas] no alcanzan su fin haciéndolo confuso, sino distinto. La distinción la necesitan tanto como el lógico, pero ésta es de otro tipo. La metafísica se extiende al máximo en la subordinación, al igual que la poesía en la coordinación. La distinción por síntesis es la extensión, la distinción por análisis es la intensidad [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 413s.]<sup>52</sup>.

En este texto se condensan los fundamentos expuestos en los párrafos precedentes, según los cuales Kant expone su crítica a la estética racionalista. En la sensibilidad se da una distinción específica, diferente de la distinción lógica proveniente del intelecto. La distinción lógica se basa en la subordinación analítica de las notas del concepto; en cambio, en la sensibilidad se da una síntesis de notas coordinadas según la forma de espacio y tiempo. Y es que «un conocimiento sólo puede ser distinto en tanto que constituye una representación total» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 42], la cual, como hemos comprobado, subyace a la posibilidad de ordenación sintética en el mismo conocimiento sensible [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 409, 432]. Sólo esta relación con una totalidad posible permite distinción y ordenación relativa de las partes que la constituyen, lo cual es posibilitado por la *atención* hacia esta totalidad, sus partes y las relaciones que se establecen entre éstas sobre la bases de los principios de espacio y tiempo [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 42].

Hemos visto cómo Kant puede fundar la crítica del gusto a partir de las leyes de la sensibilidad. En tanto que derivadas de los principios formales de espacio y tiempo, el gusto encuentra en estas leyes el fundamento de su validez universal y objetiva. Ahora bien, la especificidad de lo estético frente al conocimiento intelectual impide que esta universalidad pueda equipararse con la universalidad derivada de una regla o concepto determinados. En tanto que radicada meramente en el marco del conocimiento sensible, el enjuiciamiento bello no puede basarse en reglas. Esta tensión entre la validez universal que se reconoce en el enjuiciamiento estético y su autonomía con respecto al entendimiento es el núcleo de la futura exposición de la antinomia del gusto.

Se da una gran confusión cuando se dice que el gusto es un cierto juicio privado de una persona sobre aquello que le deleita o le place. Tal persona no tiene ni

---

el conocimiento intelectual; se trata simplemente de un tipo diferente de perfección: «2. a. perfección lógica. (s verdad) distinción por conceptos generales, y certeza (s universalidad, precisión.) b. perfección estética: distinción en la intuición (s forma materia)» [*R 1800*,  $\kappa$ - $\lambda$  AA XVI 120]. Ciertamente, la demarcación entre las perfecciones estéticas y las perfecciones lógicas del conocimiento proviene de la misma filosofía de Meier. La crítica a Meier se basa en la posición de Kant según la cual el conocimiento de las facultades inferiores no debe ser definido como confuso, sino como distinto, en un sentido específicamente diferente al conocimiento intelectual.

<sup>52</sup> «El poeta y el orador conocen mucho sobre pocas cosas, mientras que el filósofo trata muchos objetos y conoce poco sobre muchos objetos. Sus conocimientos son por lo tanto universales, no se dirigen meramente al objeto singular, sino a todo el género» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 127].



1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

pizca de gusto. El gusto también tiene leyes universalmente válidas, ¿pero es posible conocerlas *a priori in abstracto*? No, solamente *in concreto*; pues en realidad las leyes del gusto no son leyes del entendimiento, sino leyes universales de la sensibilidad [Logik-Blomberg, AA XXIV. 1 46]<sup>53</sup>.

Las ciencias han de ser susceptibles de aprenderse. El arte [*Kunst*] debe ser realizado a partir de mis propias capacidades. Para ello se necesita genio. Es más, la ciencia se opone a la crítica. Todo conocimiento teórico es una doctrina o una crítica. La crítica es aquel conocimiento teórico que enseña a juzgar la perfección que ya se encuentra dada. La doctrina, en cambio, es un conocimiento teórico que contiene los fundamentos según los cuales un producto puede realizarse. Llamaremos críticas a todos los conocimientos que son fundamentales para la práctica, como la lógica, la estética [Logik-Philippi, AA XXIV. 1 440]<sup>54</sup>.

Las leyes de la sensibilidad constituyen los fundamentos del gusto, pero no cumplen la función de criterios de enjuiciamiento de los objetos bellos. Puede admitirse que, si algo place en la sensibilidad con una pretensión de universalidad, ello se debe a que tal placer se funda en las leyes universales de la sensibilidad. Pero la crítica del gusto no permite decidir *a priori*, a partir de estas leyes, qué placera según esta pretensión de universalidad o cómo realizar un objeto bello.<sup>55</sup> Y es que estas leyes no son reglas de *enjuiciamiento* de lo bello, sino que, todo lo contrario, son puestas de manifiesto *a posteriori* a partir de la misma experiencia estética del sujeto: «El gusto es el Juicio [universalmente válido] en relación con aquello que place universalmente según leyes de

<sup>53</sup> «Cuando hay dos que disputan [*streiten*] sobre si algo es bello, entonces hay uno que no tiene razón, mientras que, en cambio, dos personas pueden disputar con razón sobre el agrado de algo según leyes de la sensibilidad. Pues todos los juicios del gusto son universalmente válidos según las leyes de la sensibilidad» [Anthropologie-Parow, AA XXIV. 1 390]. «No podemos dar *a priori* una doctrina del gusto, sino que tenemos que tener delante sus productos. pero los fundamentos universales de explicación del gusto se fundan, con todo, en la naturaleza humana. Por lo tanto, sólo puede ofrecerse *a priori* una crítica del gusto, no una doctrina. La frase “De gustu non est disputandum” es un principio de la insociabilidad, y hasta de la ignorancia, con la que se le priva al entendimiento de un amplio campo de enjuiciamientos y observaciones» [Anthropologie-Collins, AA XXV. 1 176, véase también 179s.]. Ciertamente, la solución de Kant en relación a la antinomia del gusto se diferencia radicalmente de la postura alcanzada por éste en la tercera Crítica. Mientras que en esta última obra la validez del gusto no alude a una concordancia efectiva con el enjuiciamiento de los otros, sino a una *pretensión* de adhesión universal, con independencia de si ésta se realiza efectivamente o no, en el periodo en el que nos centramos en estos momentos Kant piensa que, si bien no podemos determinar *a priori* esta concordancia mediante el recurso a reglas, mi juicio de gusto, si no es un juicio fallido, significa una concordancia efectiva con la sensibilidad de los otros, en la medida en que las leyes de la sensibilidad son universales y constitutivas de la naturaleza humana.

<sup>54</sup> «Todo arte es o bien una instrucción y prescripción o un arte del genio; el primero tiene sus reglas *a priori* y puede ser aprendido. El arte bello no se funda en ciencia alguna y es un arte del genio» [R 621,  $\kappa^3?$  ( $\eta^2?$   $\iota^2?$ ), AA XV 268s.].

<sup>55</sup> «Si algo gusta, es conforme con las reglas estéticas; pero esto no significa que lo que sea compuesto siguiendo reglas estéticas vaya a placer [...]. La reglas estéticas no puede ser demostradas *a priori* sino a partir de ejemplos de la experiencia; por lo tanto, es muy dañino pensar que aprender la estética consiste en poder concebir según estas reglas —tal como ocurre, por desgracia, en las escuelas» [*idem*, AA XXV. 1 194].

la sensibilidad. Dispone de una regla, pero no a través del conocimiento discursivo, sino a través del *intuitum*» [R 764, π, AA XV 333]. Habíamos comprobado que la teoría estética de Kant se enmarcaba en la nueva teoría de la sensibilidad expuesta en la *Dissertatio*. Esta teoría admite la posibilidad de un *conocimiento* sensible independiente de y anterior a las condiciones *discursivas* del entendimiento. Igualmente, el juicio de gusto no consiste en un determinado enjuiciamiento a partir de reglas o principios determinados; más bien, se trata de una determinación subjetiva de la relación del objeto *in concreto* con respecto a la sensibilidad: «Criticar significa comparar un caso particular con todo el alcance de la sensibilidad» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 359].

De este modo, Kant debe distinguir con claridad entre el ámbito del gusto y el ámbito de la ciencia: «El conocimiento racional de lo bello es sólo crítica, y no ciencia: explica el *phaenomenon*, pero su demostración es *a posteriori*» [R 622, κ? (η? ι?), AA XV 269]. No existen criterios de los que podamos disponer *a priori* para el enjuiciamiento y la producción estéticos, lo cual no significa que lo bello no se deba a fundamentos universales y necesarios de la sensibilidad humana, que son los que justifican su validez. En las cuestiones del gusto, no es el Juicio, en tanto que capacidad discursiva, sino la sensibilidad la que decide *in concreto* la corrección del enjuiciamiento particular.

En la alusión de Kant a la teoría del genio para ilustrar su concepto de crítica aparece de forma manifiesta que su concepción sobre el estatus epistemológico del enjuiciamiento de gusto se ve marcado también por la influencia de la filosofía anglosajona, en particular por la concepción del concepto de crítica y de genio en esta tradición. En Pope, cuyos escritos eran conocidos por Kant y al cual éste aludía frecuentemente en sus lecciones y hasta en sus obras, ya encontramos esta caracterización del arte de la crítica del enjuiciamiento y la producción artísticas desde el punto de vista del genio, como opuesto a la aplicación de los criterios estéticos según el modelo del conocimiento teórico: «In *Poets* as true *Genius* is but rare,/ True *Taste* as seldom is the Critic's Share;/ Both must alike from Heav'n derive their Light,/ These *born* to Judge, as well as those to Write»<sup>56</sup>. En *Logik-Jäsche* Kant introduce una interesante oposición entre Baumgarten y Pope en relación con la cuestión que nos ocupa:

Algunos, especialmente oradores y poetas han intentado raciocinar sobre el gusto, pero nunca han emitido un juicio decisivo al respecto. El filósofo *Baumgarten* planeó en Frankfurt hacer una estética en tanto que ciencia. Sin embargo, fue más acertado Home al denominar la estética como *crítica*, pues ésta no ofrece reglas *a priori* que determinen el juicio suficientemente, tal como en la lógica, sino que extrae sus reglas *a posteriori* y generaliza por comparación las leyes empíricas según las cuales conocemos la imperfección o perfección (belleza) [*Logik-Jäsche*, AA IX 15].

Kant insiste en la idea de que sobre el gusto sólo es posible la crítica, no la doctrina. Con ello, el término no se usa aún en el significado específico con el que será caracterizado en el criticismo. Se trata de la crítica estética, del enjuiciamiento y discernimiento respecto

<sup>56</sup> POPE (1711): «An Essay on Criticism», en A. Pope: *The Twickenham Edition of the Poems of Alexander Pope*, ed. por J. Butt, London/ New Haven 1961, 6 vols.: 1 240.

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

a los productos del arte y los objetos bellos, en relación al propio estado del sujeto a través del caso concreto presentado a la intuición.<sup>57</sup>

Esta exclusión del gusto del ámbito de la ciencia a partir de la influencia de la filosofía anglosajona tendrá importantes consecuencias para el desarrollo de la estética kantiana. Por un lado, ello explica desde el principio la caracterización del gusto a partir de criterios como la sociabilidad y la referencia al juicio de los otros, rasgos que definen la concepción del gusto como un *sensus communis*. De hecho, su teoría de las leyes de la sensibilidad se basa en el reconocimiento de esta universalidad de la naturaleza sensible de los seres humanos, lo cual justamente asegura la validez universal del gusto.<sup>58</sup> Kant empleará profusamente el concepto “entendimiento común” y “sano entendimiento”, tanto en relación con el gusto como en la articulación de su teoría del conocimiento empírico. Nos centraremos en este punto en el siguiente capítulo. Comprobaremos que, paradójicamente, Kant enlaza primeramente con este concepto a través de la tradición estética y lógica en Alemania. No obstante, puede entenderse desde ahora que esta confrontación con el proyecto baumgartiano al que atendemos en este momento tendrá consecuencias en relación a la posibilidad de una fundamentación estricta del gusto, en tanto que, en este caso, dicha fundamentación ha de ser pensada desde criterios diferentes a los del conocimiento, al menos según la caracterización kantiana del conocimiento y de la ciencia a partir de la *Dissertatio*.

Se entiende así que Kant rechaza cualquier teoría sobre lo bello o el gusto que pretenda presentarse como ciencia. Ya hemos visto que en su planteamiento a partir de la *Dissertatio* se había radicalizado la autonomía con la que se definía y desarrollaba lo sensible en la metafísica de Baumgarten o en la lógica de Meier, al introducir la distinción estética como específicamente diferente frente al conocimiento lógico. De la misma forma, encontramos aquí una radicalización con respecto al intento de Baumgarten por ubicar la estética en un lugar exclusivo frente al resto del conocimiento. Pues si los

<sup>57</sup> Cf. *Logik-Philippi*, AA XXIV.1 344; *R* 1587,  $\kappa$ - $\lambda$ ? ( $\nu$ - $\xi$ ?) ( $\gamma$ ?  $\eta$ ?)  $\rho$ ??, AA XVI 26; *Anthropologie-Parow*, AA XXV.1 352, 385; *Anthropologie-Collins*, AA XXV.1 176, 179, 194. La génesis del concepto de crítica a partir del ámbito de las artes ha sido estudiado por TONELLI/ VON BORMANN (1976): «Die Auffächerung des Begriffs Kritik», en RITTER *et alii* (1971ss.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12 vols., Darmstadt: IV 1262–66. Véase también TONELLI (1968): «‘Critique’ and Related Terms Prior to Kant. A Historical Survey», en *Kant-Studien* 69, 1968, 119–48; así como TONELLI 1955: 138–40. Sobre la génesis del concepto de crítica en la filosofía de Kant, véase LEE (1989): ‘*Dogmatisch-Skeptisch*’. *Eine Voruntersuchung zu Kants Dreiergruppe ‘Dogmatisch, Skeptisch, Kritisch’, dargestellt am Leifaden der begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Methode*, tesis doctoral, Trier: Universität Trier. Sobre la relación de la estética de Kant en este período con la filosofía anglosajona, especialmente con respecto al concepto de genio, véase también MENZER 1952: 83–89; a este respecto, véase también ZAMMITO (1992): *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*, Chicago/ London: 28. En la segunda parte de este trabajo [§ 23] nos centraremos con más detenimiento en el concepto de genio.

<sup>58</sup> «No podemos ofrecer *a priori* una doctrina del gusto, sino que hemos de tener sus productos delante. No obstante, los fundamentos universales de explicación del gusto se fundan en la naturaleza humana» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV.1 175s.]. «Las personas insociables no tienen gusto. Sin embargo, aunque sea cierto que hay que mirar en busca de lo que gusta universalmente cuando se quiere objetar algo, esto no significa que el gusto no tenga reglas fijas. El gusto tiene reglas, pues se funda en la humanidad, pero sólo se las puede alcanzar a través de la experiencia» [*Logik-Philippi*, AA XXV.1 179].

principios de la estética han de reclamar en última instancia autonomía con respecto a lo intelectual, entonces el tipo de validez implicada en el juicio no puede ser entendida según los principios del conocimiento intelectual y, por lo tanto, la crítica del gusto no puede constituirse como ciencia, con un cuerpo doctrinal determinado.<sup>59</sup> En este sentido, el surgimiento de la estética crítica ha de ser interpretado como el resultado de una conciliación entre la tradición alemana y las críticas que Kant aprecia en la filosofía anglosajona, de forma analógica al reconocimiento del «problema de Hume» en lo que respecta a la fundamentación del conocimiento.<sup>60</sup> Pues, aunque Kant admite la posibilidad de una ciencia dentro de los mismos límites del conocimiento sensible, ésta sólo puede ser el resultado de un desarrollo discursivo del conocimiento sensible por parte del uso lógico del entendimiento, tal como ocurre en la matemática. Según lo dicho anteriormente, éste piensa que la especificidad del enjuiciamiento radica justamente en

<sup>59</sup> BAUMGARTEN comprenderá entre las utilidades de la estética la posibilidad de extraer preceptos o principios que puedan ser útiles a los artistas: «bona principia studiis omnibus mansuetioribus artibusque liberalibus subministrare» [BAUMGARTEN (1750–1758): *Aesthetica*, Frankfurt a. O. (reedición en Hildesheim/ New York 1961), <sup>2</sup>1970: § 3, 2.]. Sobre el rango epistemológico de la nueva disciplina, éste considera que los fundamentos de la psicología empírica expuestos en la *Metaphysica* aportan una base para considerarla como una ciencia. Baumgarten defenderá que la estética constituye un arte que no se opone a la ciencia en un sentido específicamente diferente: «Obi. 8. Aesthetici ars est, non scientia. Rsp. a. Hi non sunt oppositi habitus. Quot olim artes tantum iam sunt simul scientiae? b. Nos-tram artem demonstrari posse, probabit experientia, patet a priori, quia psychologia e. c. suppeditant certa principia, mereri eandem, ut eleuetur in scientiam, docent usus in aliis §. 3, 4. commemorati» [*idem*, § 10, 4]. Por otro lado, MEIER (1745): *Abbildung eines Kunstrichters*, Halle (reimpresión en Hildesheim, en preparación) alude en el siguiente sentido al arte de enjuiciamiento de los productos del arte [§ 6]. Igualmente, siguiendo a Baumgarten, la introducción a los *Anfangsgründe* plantea la elaboración de una *Aesthetica practica* [*ausübende Aesthetik*] en los siguientes términos, si bien éste no llegará a redactar esta segunda parte de su proyecto: «Die Aesthetick entwickelt zugleich die nächsten Grundsätze, auf welchen man die besondern schönen Künste und Wissenschaften, z. E. die Redekunst und die Dichtkunst, bauen muß» MEIER (1748–1750): *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle; reimpresión en Hildesheim/ New York 1976: I § 7, 13 [cit. en POZZO 2000: 155]. A este respecto, es interesante notar el carácter *emandativo* que Kant le atribuye a la estética. Siguiendo la analogía con la distinción entre una *logica naturalis* y una *logica artificialis* en el pensamiento de Wolff, éste propondrá una división entre la estética natural y la estética artificial [BAUMGARTEN 1750–1758: § 2; MEIER 1748–1750: § 12]; cf. HERNÁNDEZ MARCOS 2003: 88 n. 10. Esta función emandativa se encuentra ya presente en la primera definición baumgartiana de la estética, que sería la ciencia encargada de «dirigir» y «corregir» la facultad cognoscitiva inferior, en tanto que aportaría claridad conceptual a los criterios del conocimiento sensible, de forma que Baumgarten juzgará que el conocimiento distinto de los principios de la sensibilidad por parte de la Estética contribuye de por sí a la mejora o perfeccionamiento de la experiencia sensible [cf. HERNÁNDEZ MARCOS 2003: 103s. n. 43]. Más allá de la dimensión filosófica de la crítica de Kant, lo cierto es que el proyecto estético baumgartiano tendrá una fuerte influencia en el surgimiento y la auto-comprensión de la poesía anacreóntica, tal como ha mostrado el estudio de fuentes de VERWEYEN (1989): «“Halle, die Hochburg des Pietismus, die Wiege der Anacreontik”: Über das Konfliktpotential der anacreontischen Poesie als Kunst der “sinnlichen Erkenntnis”», en N. Hinske (ed.) (1989): *Zentren der Aufklärung I. Halle: Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 209–38.

<sup>60</sup> DUMOUCHEL: «Ce qu’il convient d’appeler le «problème de l’esthétique» (sur le modèle de Hume) pourrait bien consister en une intégration géniale de l’esthétique anglo-écossaise et française au sein du champ de la philosophie allemande post-wolffienne, de façon à faire oeuvrer la synthèse qui en est résultée à la résolution des problèmes qui se posaient à la logique, à la psychologie et, au-delà, à la métaphysique» [19].

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

que no es posible determinar *a priori* el objeto bello a partir de principios o preceptos:

Hay muchos conocimientos que no son racionales según su forma, y por lo tanto no se trata en ellos de ninguna doctrina de la razón. Tal es el caso de la ciencia del gusto [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 24].

Baumgarten afirma que la belleza es una *perfectio phänomenon*, la perfección en el fenómeno. ¿Pero puede detectarse la belleza en los objetos y en los conocimientos a partir de esta explicación? [*idem*, AA XXIV. 1 77].

¿Donde se incluyen las ciencias bellas? ¿Pertenece o no a la erudición?

No existe en absoluto una ciencia de lo bello, porque no puede ofrecerse en absoluto reglas primeras, que está claro que es lo que ha de haber en una ciencia. La teoría del gusto no es ni teoría ni doctrina, sino tan sólo una crítica; criticar significa comparar un caso particular con todo el alcance de la sensibilidad. Las reglas de la crítica son más explicaciones *phaenomenorum* que preceptos para los objetos reales [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 359]<sup>61</sup>.

En las *Vorlesungen über Anthropologie*, no obstante, Kant sí habla en ocasiones de las leyes que rigen el gusto en un sentido que parece describirlas como principios *a priori*. En tanto que el juicio de gusto ha de placer a cada cual, debe suponerse que

<sup>61</sup> «La crítica es el discernimiento del valor en un sujeto ya dado, pues, de ser esta teoría una doctrina, entonces podría aprenderse a ser ingenioso. Sin embargo, la crítica tiene la utilidad de que uno aprende a juzgar a sí mismo, la crítica agudiza nuestro Juicio y ejercita de forma indirecta nuestro genio. Ahora bien, puede redactarse perfectamente una teoría completa de la crítica y alguien puede hacer una poesía según todas las reglas estéticas, sin que tenga sin embargo por qué placer. ¿A quién hay que crear, a las reglas estéticas o a quien no le place? Al último, pues las reglas estéticas se extraen meramente del gusto de muchas personas» [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 385]. Véase también la anotación añadida a la *R 1810*: «(s No hay principio del gusto, (s (doctrina). Por lo tanto, tampoco una doctrina del gusto (crítica) para la imaginación))» [*R 1810*, κ-λ, AA XVI 123]; así como *R 670*, κ<sup>3</sup>-ν<sup>2</sup>, AA XV 297. Volvemos a encontrar en este punto una divergencia entre las tesis de Kant y la exposición contenida en las *Betrachtungen* de Herz de 1771. Según éste último, los fundamentos del conocimiento sensible no sólo sirven para asegurar la validez de los juicios de gusto, sino que funcionan además como criterios de enjuiciamiento o de producción de lo bello: «Das Verfahren desjenigen, der uns von der Schönheit irgendeines Gegenstandes überführen will, ist mit dem Verfahren desjenigen, der uns die Eigenschaft eines Triangels oder irgend sonst eine geometrische Wahrheit demonstriert, insofern völlig einerlei, als beide bloß unsere Erkenntnis von den Dingen und nicht die Dinge selbst zum Gegenstand haben. Beide berufen sich bei jedem Schritt, den sie mit uns tun, auf notwendige Gesetze, welche unserer Seele beiwohnen, denen sie ihre Resultate anzupassen suchen» [HERZ 1771: 46], así como «Es ist daher des Virtuosen Geschäft, sein Werk mit den obersten Regeln der Schönheit auf das genaueste übereinstimmend zu machen, und unbekümmert über den verschiedenen Erfolg, welchen es da haben kann, wo Gemütsverfassung oder physische Umstände, Erziehung oder Nationalvorurteile die wahre Übereinstimmung einzusehen verhindern, wählt er sich den richtigsten Geschmack zum Maßstab und sucht nur demjenigen genug zu tun, der mit der genauesten Kenntnis der Gesetze die vollkommenste Kenntnis der Dinge besitzt» [1771: 23]. Es manifiesto que en este caso Herz entiende los fundamentos de lo bello como preceptos de los que puede servirse el artista para la producción artística. Por este motivo, juzgo desacertado el recurso al texto de HERZ para una comprensión del concepto de distinción sensible y su aplicación al enjuiciamiento estético en la filosofía de Kant de este periodo, tal como lo encontramos en DUMOUCHEL 1999: 183-85.

existe a su base un fundamento universal<sup>62</sup>: «Lo que haya de placer en el gusto debe ser universal, el juicio que plazca en el gusto no debe ser privado, sino un juicio universal o un fundamento universal de la satisfacción» [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 376]. Este fundamento universal del gusto, que es a la vez lo que es sentido en un juicio universalmente válido, viene dado por las leyes universales de la sensibilidad. Kant llega a afirmar incluso que tales reglas pueden ser conocidas *a priori* y con independencia de la experiencia [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 197]. Sin embargo, en la misma lección en la que se encuentra esta afirmación éste defiende, en la línea general mantenida en el resto de los materiales del *Nachlass* y el *corpus* de lógica, que estas reglas sólo pueden ser conocidas a partir del enjuiciamiento *in concreto*. Según aclara la *Anthropologie-Collins*, en cualquier caso «lo que haya de darse según el gusto debe placer de forma universal, es decir, el juicio de gusto no ha de placer según la naturaleza privada de mi sujeto [. . .], sino según las reglas de lo que place de forma universal» [*idem*, AA XXV. 1 179]. Ahora bien, continúa la cita, «respecto al gusto real tengo que juzgar a partir de la experiencia sobre lo que place de forma universal; mientras que respecto al gusto ideal puede juzgarse *a priori*» [*ibidem*]. Con este concepto de *gusto ideal* Kant se refiere al refinamiento y control de esta facultad por parte de la razón o el entendimiento. Sin embargo, éste sostiene que la erudición de las reglas no puede sustituir en ningún caso el criterio último del gusto real de cara al acto de enjuiciamiento [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 385].

Kant parece referirse a dos sentidos de crítica del gusto. Por un lado, se trataría del mismo enjuiciamiento que emite el gusto, cuya normatividad y corrección sólo se ponen de manifiesto *a posteriori* según el mismo acto de enjuiciamiento de los objetos bellos. En segundo lugar, y esto es lo más importante, Kant aprecia ya la posibilidad de un *enjuiciamiento de las condiciones que rigen el gusto en tanto que facultad del ánimo humano*. Ciertamente, la corrección de los juicios de gusto sólo puede comprobarse *a posteriori*, pero la filosofía puede reflexionar sobre la validez de las condiciones que rigen tal corrección y su significado en el sistema del conocimiento. Si algo place de forma universal, según Kant, esto sólo puede deberse a que el gusto se basa en este caso en un *fundamento* universal de la sensibilidad. Este fundamento, aún cuando sólo se pueda disponer del mismo en tanto que éste es puesto de manifiesto en el mismo enjuiciamiento efectivo, no tiene un origen empírico: «En los principios del gusto hay mucho de contenido empírico, pero los fundamentos para el enjuiciamiento no se abstraen meramente de la experiencia, pues estos residen en la humanidad» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 180, véase también 175s., 179]. Según Kant, el gusto, en tanto que se basa en la naturaleza universal de la sensibilidad humana, tiene reglas fijas, aun cuando no se pueda disponer *a priori* de las mismas para el enjuiciamiento de los objetos [*idem*, AA XXV. 1 179]. Una vez que a partir del enjuiciamiento del gusto se ponen de manifiesto los fundamentos universales de la sensibilidad, la filosofía puede reflexionar sobre tales fundamentos y su significado. Puesto que las leyes que rigen la sensibilidad han de valer para todos, esto explica a su vez la universal comunicabilidad que presentan los juicios de gusto [*idem*, AA XXV. 1 197]. Puede decirse que las leyes de la sensibilidad que sirven de fundamento

<sup>62</sup> La idea de que Kant defiende ya en este periodo que el gusto dispone de principios *a priori* es defendida también por GUYER 2003: 141.

1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

al gusto sólo son puestas de manifiesto con posterioridad al mismo acto de enjuiciamiento y, en este sentido, son conocidas por el sujeto *a posteriori*.<sup>63</sup>

Es justamente esta circunstancia, por la cual Kant considera el sentimiento estético expresión subjetiva de un fundamento objetivo del conocimiento sensible, la que explica que éste detecte un interés gnoseológico en el análisis del gusto, pues en el mismo enjuiciamiento *in concreto* sobre lo bello se ponen de manifiesto tales condiciones universales del conocimiento sensible. Si Kant se interesa por la facultad de juzgar según el gusto, esto no se debe meramente a intereses estéticos, y desde luego no a que éste piense que ello permite ofrecer un cuerpo doctrinal a partir del cual pueda mejorarse el enjuiciamiento. Más bien, el análisis del gusto *permite un acceso a su fundamento, es decir, la misma estructura universal que constituye la sensibilidad y el conocimiento sensible en el ser humano*. Tal como hemos comprobado en los párrafos precedentes, la relación de las leyes subjetivas de la sensibilidad con respecto al uso lógico del entendimiento es una de las consecuencias de estas indagaciones de Kant desde el marco de la estética.

Esta nítida distinción entre la ausencia de reglas determinadas para el enjuiciamiento y la posibilidad de suponer no obstante un fundamento para la pretensión de universalidad del gusto servirá de basa al desarrollo de la crítica de los juicios estéticos en la *Kritik der Urteilskraft*. Pues ésta obra, si bien entiende la crítica en un sentido trascendental, sigue considerando que el mismo acto de enjuiciamiento según el gusto no puede estar sometido a reglas, sino que encuentra su criterio último en el sentimiento singular del sujeto: «Habría de entenderse como principio del gusto aquel bajo el cual podría subsumirse el concepto de un objeto, para luego inferir que es bello. Pero esto es absolutamente imposible. Pues he de percibir inmediatamente el placer en la representación del mismo, un placer del que no se me puede convencer mediante un argumento [...]. No puede esperarse el fundamento de determinación del juicio a partir de la fuerza del argumento, sino solamente a partir de la reflexión del sujeto sobre su propio estado (de placer o displacer, sin tomar en consideración ningún precepto o regla) [KU, v 379]. Uno de los puntos principales que marca la misma posibilidad de la crítica del juicio estético en esta obra radica en que es posible una reflexión *a priori* sobre los fundamentos del gusto: «[La crítica del gusto] es *arte* cuando muestra la regla solamente a partir de ejemplos; ésta es una ciencia cuando deduce la posibilidad de tal enjuiciamiento a partir de la naturaleza de esta capacidad. Sólo y exclusivamente con ésta última nos ocupamos aquí, en tanto que crítica trascendental» [*idem*, v 380]. Kant no dispone aún de una concepción de la crítica en tanto que fundamentación de las condiciones trascendentales del conocimiento o de la reflexión. Esta concepción la desarrollará a partir de la *Kritik der reinen Vernunft* y se aplicará por primera vez al caso particular de los juicios estéticos en la *Kritik der Urteilskraft*. Pero es evidente que en el periodo cercano a la *Dissertatio* éste ya distingue entre una crítica del gusto, en tanto que crítica que emite el gusto, de un lado, y el análisis de las condiciones que rigen esta facultad y que ilustran su lugar

<sup>63</sup> Habíamos comprobado cómo Kant no juzga tales leyes como empíricas, sino como leyes universales de la naturaleza sensible del ser humano. En este sentido, DUMOUCHEL [1999: 152, 160–64] ha sostenido que mediante esta teoría Kant ofrece una fundamentación de la subjetividad sensible en tanto que subjetividad universal, más allá de las implicaciones empíricas y psicológicas presentes en momentos anteriores.

§ 5. LA CRÍTICA DEL GUSTO NO ES UNA CIENCIA DE LO BELLO: LA CRÍTICA DE KANT A  
BAUMGARTEN

sistemático en el marco del conocimiento humano. Pues, tal como hemos comprobado, en el periodo de la *Dissertatio* Kant está deduciendo «la posibilidad [del enjuiciamiento de gusto] a partir de la naturaleza de esta facultad», es decir, la naturaleza universal de la sensibilidad humana. En ambos casos, este análisis parte del reconocimiento de que el sentimiento estético constituye la expresión subjetiva de su fundamento. Lo que marcará una separación tajante entre ambos planteamientos será justamente en qué consista este fundamento, cuál es su lugar en el sistema de la razón y qué consecuencias pueda tener este análisis para la fundamentación crítica de la razón. En este sentido, sólo la *Kritik der Urteilskraft* enmarca este planteamiento al servicio de una concepción de la crítica y de la racionalidad que Kant, ciertamente, no ha desarrollado aún en el periodo de la *Dissertatio*.



1. LEYES DE LA SENSIBILIDAD Y FORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE: EL SIGNIFICADO  
GNOSEOLÓGICO DE LO BELLO

## 2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

La actividad por la cual la sensibilidad logra una distinción que sirve de base para la constitución del fenómeno y la ulterior formación del concepto, en concordancia con el uso lógico del entendimiento, es fundada por Kant a partir de las mismas relaciones según la forma del espacio y el tiempo. La constitución del conocimiento sensible es el resultado de una actividad coordinante radicada en la misma naturaleza de la sensibilidad humana. Kant se sirve de su teoría de las leyes de la sensibilidad, en la cual profundiza con ocasión de sus análisis sobre las condiciones del juicio de gusto, para ilustrar en qué consiste esta actividad meramente sensible. En la exposición del capítulo anterior se ha puesto de manifiesto que esta actividad, si bien debe ser presupuesta por el uso lógico del entendimiento como un momento previo en el proceso de formación y desarrollo del conocimiento sensible, no se sirve de condiciones discursivas ni sigue reglas o principios determinados. Esta peculiaridad aparecía de forma especialmente manifiesta en la descripción del acto de enjuiciamiento según el gusto. En este caso, la *crítica* del gusto no se apoya en reglas como criterios de corrección del enjuiciamiento; más bien, el juicio de gusto se debe a la coincidencia de la forma bella con el ámbito de la sensibilidad y sus condiciones subjetivas, no a la correspondencia entre esta forma y reglas o principios de origen teórico a partir de los cuales pueda decidirse *a priori* la corrección de este enjuiciamiento en cuestión. Este modelo del enjuiciamiento *in concreto* en tanto que ajeno a un discernimiento discursivo sobre el alcance de las reglas define además la concepción de la crítica y del genio que encontramos en la filosofía anglosajona.

En el presente trabajo comprobaremos que Kant se servirá también de este modelo para definir un ámbito del conocimiento o, más bien, de las capacidad humana de conocer, que no puede ser fundado por la lógica formal. Se trata del enjuiciamiento *in concreto* de los objetos en el conocimiento empírico, como actividad por la cual el sujeto forma conceptos o reglas de carácter empírico a partir de la experiencia. Desde la lógica de Wolff, la *logica artificialis* se ocupará con la tarea de explicitar las reglas lógicas que son presupuestas en el conocimiento humano. Aunque la filosofía de la escuela desde Wolff a Kant no abandonará en absoluto esta pretensión, en los planteamientos de Baumgarten y de Meier encontraremos el interés por el problema de la misma génesis del conocimiento, en la cual no sólo intervienen elementos lógicos. Pues en el conocimiento característico de la *logica naturalis* no sólo encontramos las mismas reglas lógicas universales que pueden ser recogidas y explicitadas posteriormente por la *logica artificialis*, sino también una habilidad natural y un conocimiento sensible que han de permitir la génesis, el aprendizaje, la comunicabilidad y la aplicación de este conocimiento. En relación con tales

## 2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

exigencias, la lógica en sentido estricto no puede aportar criterios prescriptivos. Será en este espacio indeterminado por la lógica donde estos autores recurrirán a instrumentos y conceptos procedentes de la estética. Sin embargo, no nos detendremos en el tratamiento que Baumgarten y Meier ofrecen de esta cuestión; mostraremos más bien que Kant enlaza con los intereses y conceptos de estos autores para abordar este problema. A través de ello, Kant definirá la actividad del sano entendimiento, como enjuiciamiento *in concreto*, según el modelo del enjuiciamiento de gusto, en tanto que *sensus communis* y *bon sens*. Por otro lado, comprobaremos que el tratamiento de esta cuestión por parte de Kant inaugura un punto de partida en relación al desarrollo ulterior de su proyecto estético y de la problemática con que se relaciona este proyecto, pues con ello éste reconocerá la imposibilidad de ofrecer una fundamentación del enjuiciamiento desde principios objetivos así como la necesidad de excluir lo estético del ámbito de la lógica formal.

### § 6. HISTORIA DEL PROBLEMA

Aunque nos hemos centrado en el distanciamiento de Kant con respecto a la concepción baumgartiana de la estética como una *cognitio sensitiva*, su concepción no deja de nutrirse de los conceptos e intereses que podemos detectar en la filosofía de éste y de su principal sucesor, Meier. A partir de esta relación, pueden señalarse dos rasgos principales del significado histórico de esta tradición. Primeramente, la estética surge dentro de la filosofía escolar de origen wolffiano como un intento por corregir el ideal metodológico que caracteriza la fundamentación del saber a partir de la lógica de Wolff. Desde este punto de vista, el proyecto estético surge como un enfrentamiento al olvido de lo sensible a partir de la demarcación entre facultades superiores e inferiores, y la consiguiente separación entre conocimiento confuso o imperfecto y conocimiento distinto. La aplicación del método matemático a la fundamentación del saber humano supone, según esta tradición, la abstracción con respecto a las condiciones efectivas que permiten pensar el aprendizaje, la comunicabilidad y la aplicabilidad de este mismo saber en la vida humana. Dentro de esta tradición, en segundo lugar, una aportación fundamental la constituye la vinculación o relación de complementariedad entre estética y lógica a través de los fundamentos de la psicología de Baumgarten y del ideal de la *cognitio aesthetico-logica* en la *Vernunftlehre* de Meier.

La fundamentación del saber emprendida por Wolff encuentra en la distinción entre *logica naturalis* y *logica artificialis* una clara expresión. La explicación de esta distinción y la toma de posición frente a la misma constituye uno de los rasgos que definen el proyecto wolffiano de fundamentación del saber. De ahí que también pueda encontrarse una posición particular de la ilustración estética frente al significado que adquiere esta distinción en la concepción wolffiana. En este trabajo se defenderá la tesis de que *la génesis del problema de la fundamentación del enjuiciamiento empírico in concreto, tal como es ejemplificada en el tratamiento del sano entendimiento, así como la relación de esta problemática con la estética, ha de ser entendida en el marco del debate sobre la valoración de esta distinción entre logica naturalis y logica artificialis.*

La atención que Wolff presta a las capacidades o fuerzas del entendimiento humano

## § 6. HISTORIA DEL PROBLEMA

se destina a la elucidación de la legalidad propia de las verdades racionales, puesto que la comprensión de su *fundamento* basta para la justificación de los conocimientos *a priori*.<sup>1</sup> Como ya se ha indicado, la lógica de Wolff pretende una perfección de nuestras fuerzas de conocer a través del método, el cual es concebido según el modelo matemático. La lógica «hilft uns dazu, daß wir die Kräfte des menschlichen Verstandes in ihren rechten Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit erkennen lernen»<sup>2</sup>.

Desde este punto de vista es entendida la distinción entre *logica naturalis* y *logica artificialis*. La *logica naturalis* es definida por éste como la «Geschicklichkeit von Natur zu den Verrichtungen des Verstandes, und dem Verstand sind Regeln vorgeschrieben, darnach er sich achtet [...]. Diese dem Verstande von Gott vorgeschriebene Regeln und die natürliche Geschicklichkeit darnach zu handeln, machen die natürliche Logick, und insonderheit den so genannten MutterWitz aus»<sup>3</sup>. Mientras que en ésta existe un conocimiento confuso de las reglas, la *logica artificialis* tiene la función de explicitar tales reglas desde el conocimiento estrictamente filosófico.<sup>4</sup> Según Wolff, esta explicitación de las reglas permite un perfeccionamiento de nuestras capacidades de conocer, en la medida en que, si bien las reglas de la lógica son presupuestas en cualquier conocimiento, la conciencia de las reglas y su explicitación permite evitar errores e ilusiones en el conocimiento de la verdad. De la misma forma que el ojo no necesita un conocimiento explícito de sus reglas para producir la visión de los objetos, pero la óptica puede aclarar el origen de las ilusiones ópticas, la *logica artificialis* es ineludible para el conocimiento de la *logica naturalis* si quien conoce quiere evitar el error.<sup>5</sup>

De esta forma, la lógica de Wolff sólo contempla como propia de la filosofía la exigencia de una corrección de estas reglas mediante su explicitación.<sup>6</sup> Éste no incorpora

<sup>1</sup> RISSE (1964/ 1970): *Die Logik der Neuzeit*, 2 vols. (vol. I (1964): «1500–1640», vol. II (1970): «1640–1780»), Stuttgart: II 583

<sup>2</sup> WOLFF (1713): *Von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit (Deutsche Logik)*, ed. por H. W. Arndt, *Gesammelte Werke*, Hildesheim 1965: sección 1<sup>a</sup>, vol. I: §10, 118. Véase EISLER (1929): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe historisch-quellenmässig bearbeitet*, 3 vols., Berlin: II 43.

<sup>3</sup> WOLFF (1754): *Vernünfftige Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit*, Magdeburg: § 3, 218s. WOLFF (1728): *Philosophia rationalis sive Logica*, ed. de J. École, en *Gesammelte Werke*, Hildesheim/ Zürich/ New York 1983: sección 2<sup>a</sup>, vol. I. 2, §6, 109: «Dispositio illa naturalis exercitio communi ad habitum deducta dirigendi operationes mentis seu facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate dicitur *Logica naturalis*»; § 7, 110: «*Qui Logica naturalis utitur, confusam quandam ideam habes regularum, per quas mentis operationes dirigit in cognoscenda veritate*».

<sup>4</sup> *Idem*, § 10, 112: «Quodsi regulas illas distincte cognoscis, earumque rationes perspicias, tum *Logicam* habes *artificialem docentem*. Et haec *Logica artificialis docens* est scientia dirigendi facultatem cognoscitivam in cognoscenda veritate, diciturque per eminentiam *Logica*, propterea quod ea sola philosophiae pars est»; así como § 11, 112: «*Logica artificialis docens est distincta explicatio Logicae naturalis*. Qui *Logica naturali* pollet, is confusam habet notitiam regularum, quibus facultas cognoscitiva dirigitur in cognoscenda veritate (§. 8.), & juxta eas eandem dirigere valet (§. 9.)».

<sup>5</sup> WOLFF (1754): § 4, 221.

<sup>6</sup> Así lo expresa HERNÁNDEZ MARCOS: «No puede pasar por alto la concepción ‘emendativa’ de la filosofía o del conocimiento racional característica de Wolff y de su escuela, según la cual la tarea del pensar consiste propiamente en llevar a cabo una ‘reforma’ o ‘mejora’ de lo real mediante la elaboración de una imagen (cognoscitiva) coherente (clara y distinta) de la diversidad de lo existente. En este

## 2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

a esta tarea de la filosofía, por lo tanto, ni el problema de la misma génesis del conocimiento, ni la intervención de elementos estrictamente sensibles en este proceso, sin los cuales tampoco sería posible el aprendizaje o la aplicación de las leyes de la lógica a los casos particulares. Es interesante notar también que Wolff define la capacidad de conocimiento de la *logica naturalis* como el ingenio natural [*Mutterwitz*], al cual opondrá el conocimiento filosófico del *Schulwitz*.

Esta función correctiva de la lógica respecto al razonamiento natural, que es justamente el que encontramos en el conocimiento empírico —conocimiento histórico—, aparece de forma manifiesta en uno de los autores de la tradición wolffiana. Para Gottsched, si bien el conocimiento natural del entendimiento y la razón suele bastar para la «vida común», este conocimiento imperfecto puede ser mejorado a través de los preceptos en que se fundamenta la *logica artificialis*: «so muß man sich ihre Regeln deutlicher bekannt machen, damit man sie desto besser beobachtet, und seine Abweichung von derselben wahrnehmen können»<sup>7</sup>. Pero la lógica de Gottsched también nos interesa en tanto que en ella aparece explícitamente la relación de la *logica naturalis* y del concepto empleado por Wolff, “*Mutterwitz*”, con el concepto de “*gesunde Vernunft*” [sana razón], mediante el cual éste se refiere a esta disposición natural por la cual se puede juzgar a partir de un conocimiento confuso o imperfecto de las reglas.<sup>8</sup> Por otro lado, esta relación entre el concepto “*logica naturalis*” y “*Mutterwitz*” se halla también en los manuales de lógica posteriores a la *Philosophia rationalis sive Logica* de Wolff.<sup>9</sup>

---

sentido todo conocimiento racional es ya un ejercicio (práctico) de la perfección, puesto que saca a relucir la unidad de lo plural poniendo de manifiesto las reglas o criterios que rigen la pluralidad misma (de un territorio del mundo) y que, como tales, definen el grado máximo de perfección en el ámbito de que se trate. El supuesto último es que todo conocimiento filosófico, toda claridad cognoscitiva, en tanto que aprehensión conceptual de las reglas [de unidad] de una multiplicidad efectiva, es siempre conocimiento de la perfección de esa multiplicidad y, en cuanto tal, conlleva un efecto ético de ‘reforma’ o corrección de la misma o de certeza normativa sobre su mejora y perfeccionamiento» [2003: 103s. n. 42].

<sup>7</sup> GOTTSCHED (1762): «Theoretischer Teil» de *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit*, en *Ausgewählte Werke*, 11 vols., ed. de P. M. Mitchell, Berlin/ New York 1983: vol. I, § 20, 131.

<sup>8</sup> Cf. *idem*, § 18, 130: «Nun haben zwar alle Menschen Verstand und Vernunft [. . .]. Im gemeinen Leben kommen sie noch so ziemlich damit aus; werden auch oft für sehr selbständige Leute, ja für Leute von gesunder Vernunft gehalten. Allein bey dem allen, ist diese natürliche Geschicklichkeit im Urtheilen und Schließen, noch sehr unvollkommen». Esta destreza natural es denominada a continuación «*Mutterwitz*» [§ 19, 131].

<sup>9</sup> En FROBESIUS (1746): *Christian Wolffii Philosophia rationalis sive Logica*, Helmstedt; reimpr. en WOLFF: *Gesammelte Werke*, sección 3<sup>a</sup>, vol. IV, Hildesheim 1980, encontramos la traducción de “*logica naturalis connata*” como “*Mutterwitz*” [«Index», 237ss.]. En el comentario de BAUMGARTEN (1761): *Acroasis Logica. In Christianum L. B. Wolff*, Halle; reimpr. en WOLFF: *Gesammelte Werke*, sección 3<sup>a</sup>, vol. V, Hildesheim 1973 encontramos la aclaración «des Mannes Mutterwitz» junto a «logica naturalis» y se traduce «logica naturalis connata» como «der angebohrne Mutterwitz» [§ 10, 5]. Tanto en la *Vernunftlehre* como en el *Auszug* de Meier encontramos el término en relación con la *logica naturalis* [MEIER (1752a): *Vernunftlehre*, Halle 1762; reimpr. en Halle 1997, 3 vols.: § 588, 766s.; 1752b: AA XVI, § 529ss., 866ss.]. Cf. ASO *et alii* (1989): *Onomasticon Philosophicum: latinoteutonicum et teutoncumlatinum*, Tokio: 615. En la *Vernunftlehre* de Meier también encontramos los conceptos relacionados “*gesunden Menschenverstand*” [1952a: § 319, 476], “*allgemeine Menschenverstand*” [*idem*, § 125, 143] y “*gesunde Vernunft*” [§ 242, 357s.; § 588, 767.]. En el alemán de la época, los conceptos “*gesunde Vernunft*” y “*gesunder Verstand*” eran empleados generalmente de forma indistinta [cf. TONELLI 1955:

Podemos observar que en la filosofía escolar wolffiana la *logica naturalis* es puesta en relación con los conceptos de “*gesunde Vernunft*”, “*gesunder Verstand*” y “*Mutterwitz*”. La adopción de estos conceptos en el alemán a partir del siglo XVIII muestra la estrecha relación de la comprensión de la *logica naturalis* con la tradición estética de origen británico y francés. Y es que el ingreso de estos términos en la lengua alemana se produce a partir de la traducción del inglés “*common sense*” o “*Commonsense*” o del francés “*Bonsens*”, cuyo origen radica a su vez en el “*sensus communis*” latino.<sup>10</sup> En la ilustración alemana la cuestión del carácter y la disposición del ánimo, así como la relación entre naturaleza y arte adquiere especial importancia en diferentes ámbitos, como la antropología, la psicología, la ética, la retórica o la pedagogía.<sup>11</sup>

De hecho, en la filosofía de la época encontramos el uso de tales términos *en relación a la crítica y enjuiciamiento de los productos del arte*. Winckelmann ilustra la capacidad de sentir lo bello según los conceptos “*gesunder Verstand*” y “*Witz*”, en tanto que capacidades naturales de enjuiciamiento.<sup>12</sup> Por ello, el *gesunde Verstand* se opone a la artificiosidad de la erudición.<sup>13</sup> En la misma línea, la *gesunde Vernunft* es para Gottsched el criterio último para la crítica de los productos bellos y las obras de arte, de forma que ninguna regla podrá convencer de la belleza de una obra que no plazca inmediatamente según esta facultad.<sup>14</sup>

Ahora bien, hemos visto que la lógica de Gottsched no reclama una incorporación de estos criterios estéticos que caracterizan a la *gesunde Vernunft* para la elucidación del conocimiento de la «vida común». Más bien, la teoría del conocimiento no se sirve de estos criterios, sino que opta meramente por una corrección del ámbito de la *logica naturalis* desde los fundamentos ofrecidos por la *logica artificialis*. La especificidad y normatividad *sui generis* de la sana razón sólo adquiere autonomía en el ámbito específicamente estético. En el conocimiento, sin embargo, esta facultad natural ha de ser perfeccionada y controlada desde los principios de la *logica artificialis*, sólo a partir de la cual puede fundarse el conocimiento.

Esta separación entre lógica y estética, tal como ya se ha mencionado, presenta variaciones interesantes en la filosofía de Baumgarten y la lógica de Meier.

Baumgarten mantendrá también el planteamiento wolffiano según el cual el conocimiento común encuentra en la *logica artificialis* un instrumento para su explicitación y fundamentación, en tanto que ésta aporta distinción y perfección al empleo de las reglas. En su comentario a la *Deutsche Logik* de Wolff Baumgarten reconoce la necesidad de que la *logica naturalis* sea ampliada y perfeccionada a partir de su fundamentación en la *logica artificialis*. Sin embargo, éste constata que cualquier aplicación del conocimiento distinto

137].

<sup>10</sup> Cf. PARASCHKEWOW (2004): *Wörter und Namen gleicher Herkunft und Struktur: Lexicon etymologischer Dubletten im Deutschen*, Berlin: 322.

<sup>11</sup> Cf. POZZO (2000): 299s.

<sup>12</sup> WINCKELMANN (1763): «Abhandlung von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst, und dem Unterrichte in derselben», en *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, comp. por W. Rehm, Berlin/ New York 2002, 211–33: 213.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 214s.

<sup>14</sup> GOTTSCHED (1734): «Zufällige Gedanken von dem Bathos in den Opern», en *Ausgewählte Werke*, x. 1, 39–72: 51s.

## 2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

contenido en esta última que no suponga el *Mutterwitz* del sujeto estará condenado al fracaso.<sup>15</sup> Tal como ha mostrado Th. Verweyen, la filosofía de Baumgarten se caracteriza por el reconocimiento de la «insuficiencia de la lógica», lo cual se pone especialmente de manifiesto en las *Philosophische Briefe von Aletheophilus*, donde Baumgarten sostendrá que la lógica de los eruditos promete más de lo que ofrece en lo que respecta a la perfección del conocimiento. Es esta insuficiencia de la lógica, según Baumgarten, la que ha de llevar a ocuparse con las leyes del conocimiento sensible y vivaz y la formación de una ciencia específica, la estética.<sup>16</sup> Éste también tematizará la especificidad del conocimiento sensible desde un marco específico al mismo, de forma que este ámbito puede servirse de una «aesthetica critica» como base para abordar la formación del arte de enjuiciamiento sensible en su especificidad.<sup>17</sup> Por lo tanto, Baumgarten parte de la concepción según la cual el conocimiento común característico del ingenio natural debe ser fundado a partir de la explicitación de sus reglas por parte de la lógica, pero también admite que este conocimiento común presupone elementos de origen sensible que pueden y deben recibir un tratamiento en su especificidad por parte de la psicología empírica y la estética, y que esta especificidad del conocimiento sensible debe ser presupuesta a su vez para la aplicación en la experiencia del conocimiento distinto de la lógica. No sólo la lógica, sino también la estética permiten la perfección y corrección del conocimiento común. Baumgarten responde así a la exigencia de una «lógica de la sensibilidad» planteada por Bilfinger en 1725<sup>18</sup>. La estética se convierte así en la respuesta para la fundamentación de un ámbito del conocimiento que había sido soslayado hasta entonces por la escuela wolffiana, a saber, la sensibilidad o la *facultas cognoscitiva inferior*, a la que había apuntado ya el pensamiento de Leibniz al reconocer un tipo de conocimiento claro diferente al intelectual, al que Baumgarten se referirá como el conocimiento

<sup>15</sup> Véase BAUMGARTEN 1761: §§ 6–13; cf. FRANKE 1972: 27.

<sup>16</sup> Cf. VERWEYEN 1989. El reconocimiento de esta insuficiencia de la lógica se encuentra ya presente en las *Meditationes* [BAUMGARTEN 1735: § CXVI, cf. HERNÁNDEZ MARCOS 2003: 98s., 99 n. 32].

<sup>17</sup> La definición del gusto en el marco de la lógica constituye una aportación fundamental de la estética de Baumgarten y Meier. BAUMGARTEN <sup>1</sup>1739, <sup>4</sup>1757: «Lex facultatis diiudicandi est: *perceptis rei variis aut consentientibus, aut dissentientibus, eius aut perfectio, aut imperfectio percipitur*. §. 94, 121. Quod cum fiat vel distincte, vel indistincte, facultas diiudicandi, hinc et iudicium, §. 606, erunt vel sensitiva, vel intellectualia. §. 402, 521. Iudicium sensitivum est gustus significatu latiori (sapor, palatum nasus)» [AA xv § 607, 30]. Baumgarten denominará también al arte de la crítica y formación del Juicio sensible según el gusto como «Aesthetica critica», como opuesta a la crítica en tanto que «sciencia regularum de perfectione vel imperfectione distincte iudicandi» [*ibidem*]. El Juicio es pensado así como sensible, con independencia de las facultades superiores del conocimiento. Este tratamiento del Juicio sensible es una consecuencia de la psicología empírica expuesta por Baumgarten en la *Metaphysica*, la cual servirá de fundamento para la teoría estética que encontramos en la *Aesthetica* [BAUMGARTEN (<sup>1</sup>1750–1758): *Aesthetica*, Frankfurt a. O.; reedición en Hildesheim/ New York 1961, <sup>2</sup>1970]. En la línea abierta por su predecesor, Meier distingue igualmente entre la facultad superior y la facultad sensible de enjuiciamiento e identifica la última con el gusto [MEIER (1748–1750): *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 3 vols. Halle, <sup>2</sup>1754–1759; reedición en Hildesheim/ New York 1976, *Quellen zur Geschichte der deutschen Sprache des 15. bis 20. Jahrhunderts*, serie v: «Deutsche Grammatiken des 16. bis 18. Jahrhunderts»: I, § 17; II § 467].

<sup>18</sup> BILFINGER (1725): *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, Tübingen <sup>3</sup>1748: § 268. Sobre la relación entre la exigencia de Bilfinger y el proyecto estético baumgartiano, véase HERNÁNDEZ MARCOS 2003: 89–98.

sensible.<sup>19</sup> Por un lado, Baumgarten acreditó los sentidos y el ámbito de la experiencia sensible en general como un espacio de conocimiento válido en el mismo marco de la escuela wolffiana. La posibilidad de esta integración en el marco del sistema wolffiano viene dada por el reconocimiento del mismo Wolff de una *psicología empírica*, planteada sobre el reconocimiento de una facultad inferior y superior de conocer en consonancia con la demarcación señalada por Leibniz entre el conocimiento confuso y oscuro, de un lado, y el conocimiento distinto, del otro.<sup>20</sup> Esta nueva disciplina no sólo ofrece un marco para la comprensión de los principios generales presupuestos en el arte y la producción artística, sino que supone a la vez una explicación de la misma naturaleza y posibilidad del conocimiento sensible en general y de todos los saberes que lo presuponen.<sup>21</sup>

No obstante, si bien en Baumgarten las reflexiones sobre los criterios sensibles del conocimiento ocupan un lugar específico dentro de la metafísica, éste mantendrá expresamente la separación entre la lógica y la perfectibilidad del conocimiento a través de la estética.<sup>22</sup> Será esta relación de complementariedad entre lógica y estética la que definirá el ideal de la *cognitio aesthetico-logica* en la filosofía de Meier.<sup>23</sup> Según éste, la perfección

<sup>19</sup> Véase sobre este punto HERNÁNDEZ MARCOS 2003: 98–108.

<sup>20</sup> *Idem*, 99–103.

<sup>21</sup> Será tal la relación entre estética y psicología empírica que ello provocará una indistinción epistemológica entre ambas; cf. HERNÁNDEZ MARCOS 2003: 106s. n. 49. El autor señala que será el reconocimiento de esta equívocidad en la concepción de la estética, en tanto que teoría del arte y de la belleza en particular o en tanto que teoría de la sensibilidad en general, la que llevará a Baumgarten a una progresiva ampliación de la concepción de la estética, que permita articular esta segunda concepción [2003: 112–21.]. A mi juicio, Kant enlazará con esta ampliación del proyecto estético baumgartiano; en principio, la demarcación estricta entre los juicios de conocimiento y los juicios de gusto a partir de la *Kritik der reinen Vernunft* parece apuntar en dirección a la interpretación contraria. De hecho, Kant planteará esta demarcación con respecto a los juicios de conocimiento en clara contraposición frente a la *cognitio sensitiva* de Baumgarten. Sin embargo, como podremos comprobar a lo largo de este trabajo, esta demarcación supone una separación de los juicios de gusto con respecto a la dimensión *objetiva* del conocimiento y servirá de base justamente para el reconocimiento ulterior de que las condiciones presupuestas en los juicios de gusto constituyen las mismas condiciones subjetivas que deben ser presupuestas en el *conocimiento en general*. De este modo, la *Kritik der Urteilskraft* de Kant no se limitará a ofrecer una fundamentación de la experiencia estética y del arte si no que, a través de ello, ofrecerá un fundamentación de un aspecto presupuesto en general en el conocimiento humano que puede ser abordado por la crítica, en tanto que expresión de la racionalidad humana.

<sup>22</sup> BAUMGARTEN (1741): «Philosophischer Briefe zweites Schreiben», en BAUMGARTEN: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, ed. de H. R. Schweizer, Hamburg 1983: 69s.

<sup>23</sup> La lógica de Meier significa un desarrollo interesante dentro de la ilustración estética, expresado en el ideal de la *cognitio aesthetico-logica*. Si bien en Baumgarten las reflexiones sobre los criterios sensibles del conocimiento ocupan un lugar específico dentro de la metafísica, éste mantendrá expresamente la separación entre la lógica y la perfectibilidad del conocimiento a través de la estética [cf. BAUMGARTEN (1741): «Philosophischer Briefe zweites Schreiben», en BAUMGARTEN: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, ed. de H. R. Schweizer, Hamburg 1983: 69s.]. En cambio, el planteamiento de Meier se caracteriza por una incorporación de criterios estéticos en la misma doctrina de la razón (*Vernunftlehre*): «La abstracción del conocimiento intelectual debe completarse con la concreción de la intuición sensible. La exposición rigurosa del conocimiento debe ayudarse del discurso sensible y la belleza y todo ello en aras de un importante objetivo: la amenidad y la comunicabilidad» [Cf. VÁZQUEZ LOBEIRAS (2003): «Las raíces de la estética en el marco de la lógica y la filosofía de la conciencia del racionalismo», en *Ágora* 22. 2, 2003, 37–63]. Sobre la influencia de la tradición retórica en esta concepción de Meier, véase TONELLI 1955: 31s., así como POZZO 2000: 146. Sobre la relación entre Meier y la filosofía esco-



## 2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

del conocimiento también exige una complementariedad entre el *Mutterwitz* y el *Schulwitz*. Éste sigue refiriéndose a la distinción entre la *logica naturalis* y la *logica artificialis* e identifica la primera con el ingenio natural y la segunda con el ingenio de la escuela.<sup>24</sup> También en este caso, la *logica naturalis* encuentra en la *logica artificialis* el fundamento para su distinción y fundamentación, pero el ideal del conocimiento erudito se basa en la exigencia de una mutua complementariedad entre ambas o, más en particular, en la necesidad de que la segunda presuponga a la primera y no la contradiga. Según Meier, la naturaleza ha proporcionado al ingenio natural un conjunto de reglas que el ser humano sencillamente observa en el conocimiento común.<sup>25</sup> El *Schulwitz* hace posible la erudición, la ciencia y la sistematización del conocimiento, pero en tanto que equivale a una explicitación de las reglas del *Mutterwitz*, ha de partir del ingenio natural y presuponerlo.<sup>26</sup> Y esto significa realmente que la construcción de una doctrina de la razón, si bien tiene una función erudita, debe partir de y estar destinada a la sana razón.<sup>27</sup> La disposición natural de la razón puede y debe ser aclarada y fundamentada a partir del conocimiento erudito, pero si éste último tiene por objeto la perfección del conocimiento humano, entonces la erudición ha de basarse primeramente en estas capacidades naturales. El ideal de perfección del conocimiento erudito no es entendido por tanto meramente como una corrección y superación del conocimiento común, en tanto que la erudición ha de atender también a la perfección específica de las facultades inferiores. De ahí que el perfeccionamiento de la *logica naturalis* haya de tener en cuenta a la vez la perfección *sui generis* del ingenio natural del sujeto.

Sondern ich fodere nur, daß ein gelehrter Kopf, den die Natur völlig ausgebildet hat, auch merklich zum schönen Denken müsse aufgelegt sey. Ich habe vorhin gesehen, daß eine schöne Vernunft und ein schöner Verstand, zum Mutterwitze unentbehrlich sind, und die können in keinem solchen rauhen Kopfe angetroffen werden, welcher gar kein schöner Geist ist. Wie wollte ein Mensch ohne diesem Stücke eine gelehrte Erkenntniß erlangen können, die zugleich schön ist? Vernunft und Verstand können unmöglich recht vollkommen seyn, wenn nicht die sinnlichen Kräfte der Seele verbessert sind, und in dieser Vollkommenheit der sinnlichen Kräfte besteht eben die Schönheit des Geistes. Wenn die untern Kräfte der Seele nicht recht vollkommen sind, so legen sie den obern viele Hindernisse in den Weg. Ich könnte noch viele

---

lar wolffiana, véase POZZO 2000: 89ss; tal como señala el autor, en su posicionamiento frente a Wolff será determinante la influencia de Thomasius, Budde y Otto, a partir de los cuales éste propondrá la necesidad de una lógica para la escuela y una lógica para el mundo: «Auf den einen Seite mag Meiers Empfehlung zugunsten von Wolff, Reusch, Locke und Malebranche als eine Abstandnahme verstanden werden: Denn Meier macht sofort deutlich, seine *Vernunftlehre* richte sich sowohl an Personen, die «Gelehrte von Profesion seyn wollen», als auch an Personen, «die es nicht seyn wollen» [2000: 90].

<sup>24</sup> MEIER 1752a: § 591, 771.

<sup>25</sup> *Ibidem*. Los textos de la *Vernunftlehre* se citarán según la transcripción del índice contenido en el *Kant-Index Bd. 21: Stellenindex und Auswahlkonkordanz zu Georg Friedrich Meiers "Vernunftlehre" mit einer vollständigen Konkordanz auf CD-ROM*, ed. por P. Delfosse, R. Pozzo y C. Schweiger, con la colaboración de M. Oberhausen, M. Truth y H.-W. Bartz, 2 subvol., Stuttgart-Bad Cannstatt.

<sup>26</sup> Cf. POZZO 2000: 302s.

<sup>27</sup> MEIER 1952a: § 6, 6; § 19, 10.

## § 6. HISTORIA DEL PROBLEMA

besondere Ursachen von dieser letzten Foderung, anführen [...] Doch ich habe, in meiner Ästhetic, von diesen Sachen hinlänglich gehandelt.<sup>28</sup>

Manche künstliche Vernunftlehre ist mit vielen unnützen und schädlichen Schulfückereyen angefüllt, und wir wollen also nur von einer solchen künstlichen Vernunftlehre reden, welche vollkommen ist. Und da kan diese ganze Streit entschieden werden, wenn wir folgendes bemerken: 1. Der Mutterwitz und der Schulwitz widersprechen einander nicht. Wenn sie einander widersprechen, so rechnet man entweder zum Mutterwitze, welches nicht darin gehört, sondern ein Vorurtheil und Eigensinn ist; oder die künstliche Vernunftlehre ist ein so ferne falsch, in so ferne sie der natürlichen widerspricht [...]. 2. Ohne Mutterwitz gäbe es gar keine künstliche Vernunftlehre. Denn diese muß die Regeln, welche die Natur dem gelehrten Naturelle vorgeschrieben hat, systematisch und in einer Wissenschaft abhandeln. 3. Ohne Mutterwitz kann niemand, die Regeln der kunstlichen, ausüben, und gelehrt zu werden. §. 590. Also ist der Mutterwitz, in der Theorie und in der Ausübung der künstliche Vernunftlehre, unentbehrlich.<sup>29</sup>

La *logica artificialis* está obligada a presuponer el *Mutterwitz* en la medida en que dicha lógica tiene a esta capacidad natural por objeto. Por otro lado, sólo es posible desarrollar y llevar a la práctica este conocimiento erudito si se presupone cierta perfección en las capacidades naturales del erudito y en sus productos. Esto obliga a atender no sólo a la perfección lógica del conocimiento, sino también a la perfección específicamente sensible de las facultades inferiores. Ciertamente, Meier seguirá considerando, en consonancia con el wolffianismo, que entre las facultades inferiores y las facultades superiores existe una diferencia de grado, pero éste admite también que la perfección de las facultades inferiores puede ser tematizada por separado, en particular a partir de la estética. Con todo, la peculiaridad de la doctrina de la razón de Meier radica justamente en esta intervención de elementos estéticos en la exposición de los principios de la lógica. Es interesante notar que, según éste, la perfección del conocimiento es el resultado de esta mediación o complementariedad entre la perfección de las facultades inferiores y las facultades superiores. Además de referir el concepto de *Mutterwitz* a la estética, Meier lo enlaza con el concepto de genio: «welche dasjenige ist was die Franzosen das Genie eines Gelehrten nennen. Wir verstehen darunter diejenige Proportion der Erkenntnißkräfte, wodurch man geschickt gemacht wird, gelehrt zu werden»<sup>30</sup>. Una lógica que entienda la perfección del conocimiento sobre la base de una abstracción de estas condiciones sensibles y su especificidad, tal como pretende el planteamiento de Wolff, llegará a una exposición distinta y fundamentada de los principios de la razón a costa de su alejamiento de la sana razón y de una renuncia a la utilidad y la posible comunicabilidad de estos conocimientos en la vida.

En lo que sigue comprobaremos la estrecha vinculación con esta tradición en el tratamiento que recibe el concepto de *gesunder Verstand* en la filosofía de Kant.

<sup>28</sup> *Idem*, § 588, 768s.

<sup>29</sup> *Idem*, § 591, 772.

<sup>30</sup> *Idem*, § 588, 766

## § 7. EL INGENIO NATURAL ES LA CAPACIDAD NATURAL DEL SANO ENTENDIMIENTO

El concepto de sano entendimiento recibirá en las lecciones de este período un extenso tratamiento. Y ello no se debe meramente al interés expositivo y pedagógico presente en tales materiales, en los cuales Kant se servía de los manuales de Baumgarten y de Meier para sus clases de antropología y lógica respectivamente. El concepto de sano entendimiento constituye el tema principal del apartado con el que se abre la *Logik-Blomberg*, «Einleitung in die Vernunft-Lehre nach denen Gedanken des Herrn Profess: Kant» [AA XXIV. 1 16–26], lo cual nos indica ya que el interés de Kant por esta cuestión va más allá del interés por la exposición de los contenidos del *Auszug* de Meier. Kant identifica expresamente el fundamento natural del sano entendimiento con el concepto de ingenio natural que encontramos en este manual de lógica: «El ingenio natural es la capacidad natural del sano entendimiento, y de la sana razón.<sup>31</sup> Éste no puede ser aprendido, lo que puede ser aprendido a partir de éste se llama ingenio escolar [*Schulwitz*] [. . .]. Así, el ingenio escolar presupone el ingenio natural [. . .]. El primero es un desarrollo del segundo» [*idem*, AA XXIV. 1 299]<sup>32</sup>.

Si en Meier el ingenio natural se caracteriza por una proporción entre las diferentes facultades, a partir de la analogía con el concepto de genio, Kant continúa esta línea de pensamiento en su explicación de por qué el sano entendimiento es la facultad más importante en el ánimo humano, no sólo porque éste sirve de base para el desarrollo del conocimiento, sino principalmente porque dirige la aplicación de cada una de estas facultades, en tanto que fundamento de su ordenación y orientación.<sup>33</sup> De ahí que, al igual que en los planteamientos de Baumgarten y Meier, la erudición no pueda paliar la falta del ingenio natural, pues éste ha de ser presupuesto para el mismo desarrollo del ingenio escolar [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 359].

La oposición en la lógica de Meier entre ingenio natural e ingenio escolar se corresponde en Kant con la oposición entre sano entendimiento y entendimiento especulativo,

<sup>31</sup> En lo que sigue expondremos de forma indistinta el significado del concepto de sano entendimiento y de sana razón. Al menos hasta 1771 Kant también se referirá a la sana razón como una facultad que, con independencia de que el origen de sus conceptos sea *a priori*, se caracteriza por la aplicación *in concreto* de tales conocimientos.

<sup>32</sup> «La lógica de la razón sana y común se denomina también lógica del ingenio natural [*natürlichen Witz*] y se diferencia de la lógica de la razón erudita» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 314]. «Toda enseñanza presupone ya ciertos conocimientos o al menos la capacidad de adquirirlos. Así, el ingenio de la escuela presupone el ingenio natural [. . .]. El ingenio de la escuela es un desarrollo del ingenio natural» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 494].

<sup>33</sup> «Nada deseamos más que un sano entendimiento y un buen corazón [. . .]. Podemos ser más transigentes con las otras facultades del ánimo, pero no con el entendimiento. Esto se debe a que el entendimiento puede aportar utilidad al resto de las facultades, pues sin entendimiento nuestras facultades del alma no nos ayudan en absoluto, y la *contrair* y desproporción de nuestras fuerzas de conocer con el entendimiento constituye la mayor deformidad del alma» [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 351]. «El [sano] entendimiento dirige el conjunto de las otras fuerzas del ánimo, y conforma cualquier otro talento [. . .]. No es beneficioso que las fuerzas de conocer estén mal proporcionadas» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 147]. «Genio, gusto y sana razón se muestran en las obras del *Geist*. [. . .]. Todo depende de la proporción» [*R 738*,  $\nu^1?$  ( $\kappa$ - $\lambda?$ ), AA XV 325].

o entre entendimiento natural y entendimiento artificial [*gekünstelter Verstand*]:

En algunos sujetos la práctica precede a las reglas, en cambio en otros las reglas preceden a la práctica, es decir: algunos sujetos actúan según ciertas reglas, sin ser conscientes de ellas; otros llevan a cabo acciones regulares, pero son conscientes de las reglas según las cuáles realizan algo.

Justamente esto es lo que caracteriza al entendimiento. Hay quien se sirve del entendimiento sin ser conscientes de las reglas según las cuales hace esto. Otros se sirven del entendimiento conociendo ya las leyes y reglas según las cuales hacen esto. A partir de lo cual se ve que el uso del entendimiento es doble:

1. El uso natural, cuando no se es consciente de las reglas del entendimiento [...].

Por lo tanto, el entendimiento también se encuentra sometido a ciertas reglas que le sirven para su actividad, aunque no sea consciente de las mismas, aun cuando yerre y tales leyes sean de menor perfección.

[...] 2. El uso artificial es aquel según el cual se es consciente de las reglas del entendimiento [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 311s.].<sup>34</sup>

El sano entendimiento y el entendimiento especulativo no disponen de reglas diferentes. Más bien, el sano entendimiento conoce y actúa según ciertas reglas sin ser consciente de las mismas de forma explícita. Éstas son las reglas que tematiza la lógica, a partir de la cual puede disponerse de forma consciente de los fundamentos universales que rigen en general el conocimiento humano. Sin embargo, no nos interesa tanto el proceso por el cual la lógica tematiza la forma universal de las reglas del conocimiento, por la cual es posible una sistematización y fundamentación de las mismas, sino la misma *actividad específica* por medio de la cual el sano entendimiento, en tanto que disposición natural, conoce las reglas en lo que éstas tienen de particular.

<sup>34</sup> «El entendimiento natural posee sus propias leyes, según las cuales puede actuar. Se llaman las leyes naturales. A parte de las leyes naturales, también existen preceptos, que pertenecen al entendimiento artificial. En el primer caso se actúa sin atender en absoluto a reglas, sin servirse ni de las leyes naturales ni de los preceptos. En este caso, cuando se quiere desarrollar la propia razón, entonces uno se sirve de sus leyes naturales. Esto ocurre cuando se piensa a menudo, o cuando a través de ejercitación e intentos frecuentes se trata un objeto tanto según reglas universales como particulares. El segundo uso del entendimiento ocurre según reglas artificiales o preceptos, y a partir de esto surge el entendimiento artificial. [...] Por lo tanto, empezamos con el enjuiciamiento y utilizando nuestro entendimiento a través de intentos frecuentes y repetidos de enjuiciamiento. Las leyes meramente naturales son desarrolladas por la experiencia. Para el uso artificial, en cambio, necesito tener además otras reglas» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 16s., véase también 21]. En las *Vorlesungen über Anthropologie* volvemos a encontrar esta oposición: «[...] El sano entendimiento no puede ser artificial» [*Anthropologie-Parow*, AA xxv. 1 358]. «El sano entendimiento no es una cuestión del arte [*Kunst*], sirve de fundamento al natural, y lo único que se le pide es que sea correcto» [*Anthropologie-Collins*, AA xxv. 1 155]. Véase además: «<sup>s</sup> Las reglas o bien preceden necesariamente al ejercicio y se denominan preceptos, *Praeceptum* [se corta] (<sup>s</sup> común) Uso natural de las fuerzas. (<sup>s</sup> mediante intentos) Uso artificial (según una norma\*) [...]. Todas nuestras fuerzas proceden según reglas, por lo tanto también el entendimiento y la razón. (<sup>s</sup> Porque hay un fundamento común que es conforme con todas las acciones de la fuerza, es decir, la naturaleza de esta fuerza.) (<sup>s</sup> Uno es [debe] ser consciente de esas reglas o bien con anterioridad al ejercicio, o es el ejercicio el que precede a la regla.) (<sup>s</sup> Reglas naturales o adquiridas, es decir, preceptos, *praecepta*.) [...]. si los conocimientos particulares se extraen de los universales, entonces se trata de la *ciencia*» [*R 1579*,  $\gamma? \eta \kappa - \lambda \rho??$ , AA XVI 17s.]

## 2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

Kant describe la actividad del sano entendimiento como un enjuiciamiento *in concreto*. La actividad efectiva del sano entendimiento no supone partir de una regla general para posteriormente llevar a cabo su aplicación. En el conocimiento del caso particular se da cierta normatividad, pero esta normatividad solamente subyace a la actividad natural del sano entendimiento, no la rige a partir de un cuerpo de reglas ya determinado, del que esta capacidad pueda disponer *a priori*. Esta facultad funciona de abajo a arriba, por así decirlo, y sólo se llega a disponer de la regla general a partir del caso particular: «En su actividad, el sano entendimiento toma un camino completamente distinto al entendimiento erudito. El entendimiento común conoce lo universal sólo *in concreto*, extrae lo universal a partir de enunciados singulares que se basan en la experiencia. El entendimiento superior [*höhere Verstand*] conoce lo universal *in abstracto* o extrae enunciados singulares a partir de enunciados universales»[*ibidem*]<sup>35</sup>. De ahí que el sano entendimiento se centre en los casos concretos de la experiencia y conozca la verdad a partir de ésta [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 155]. Su función radica, por lo tanto, en «extraer lo universal a partir de enunciados singulares que se basan en la experiencia»<sup>36</sup>. Por lo tanto, el sano entendimiento no necesita servirse de los preceptos de la lógica para poder pretender corrección. Este presupone las reglas de la lógica, pero éstas sólo pueden convertirse en preceptos una vez que, a partir de las reglas que el sano entendimiento produce, la lógica encuentra y explicita la forma lógica de las mismas. Sin embargo, aunque estos preceptos pueden fundar la corrección y distinción del conocimiento natural *en general*, esto no significa que el sano entendimiento pueda servirse de tales preceptos para dirigir su misma *actividad*. En este caso, no se trata de la corrección lógica de sus productos, que sí puede ser fundada según reglas universales, sino del mismo procedimiento por el cual el sano entendimiento, a partir de un caso singular y, por lo tanto,

<sup>35</sup> El entendimiento sí conoce la regla, pero no en abstracto, sino *in concreto*, en su relación efectiva con el caso particular. De ahí que Kant se exprese de forma equívoca sobre la falta de conciencia en el conocimiento empírico: «El sano entendimiento se dirige a la experiencia; ha de proceder según reglas de las cuales es consciente. Por lo tanto, no es indisciplinado, sólo que no conoce tales reglas *in abstracto* sino *in concreto*»[*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 21]; véase también a este respecto *Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 312. Respecto a la caracterización del sano entendimiento como enjuiciamiento *in concreto*, véase: «(El entendimiento con el que uno puede recurrir a la experiencia, o no.) (El pequeño pero sano. Experimentado.) (El casos *in concreto*) [...]. En la sana razón el ejercicio precede a las reglas, mientras que en la razón erudita las reglas preceden al ejercicio, porque en la primera es la experiencia la que dirige el ejercicio y en ésta no» [R 1573,  $\gamma^? \eta (\kappa^?) \rho$ , AA XVI 13]. «Por lo tanto, en la moral la sana razón no es empírica, sino que en ella lo universal *in abstracto* sólo se establece mediante el tratamiento de lo universal *in concreto*» [R 1578,  $\gamma^?, \eta^? \kappa^? \lambda^? (\xi^? \rho^?)$ , AA XVI 16s.]. «Hay un uso del entendimiento y de la razón *que precede* al conocimiento de las reglas: se trata del uso del sano entendimiento. [...] El sano entendimiento juzga *in concreto*» [R 1581,  $\kappa-\lambda^? (\nu-\xi^?) (\gamma \eta^?) \rho^??$ , AA XVI 24]. «Pero para el ejercicio corresponde el sano entendimiento y, por lo tanto, el Juicio, (*in concreto*) [...]» [R 2039,  $\iota^2-\mu^? (\eta^?)$ , AA XVI 209]. «El entendimiento aísla [*sondert*] los conceptos a partir de la experiencia o de los casos *in concreto* y a partir de ello adopta las leyes según las cuales se supone que algo ocurre» [R 709,  $\nu^1^? (\lambda^?) \rho^1^??$ , AA XV 314].

<sup>36</sup> Véase también: «El sano entendimiento es la capacidad de juzgar según leyes de la experiencia o de ascender desde el conocimiento *in concreto* al conocimiento *in abstracto*, o desde lo particular al universal» [R 1575,  $\gamma^? \eta^? (\kappa^?) \rho^??$ , AA XVI 1575]; «La razón sana y común asciende *a posteriori* desde la experiencia a lo general. La razón erudita va desde lo universal a las experiencias» [R 1578,  $\gamma^? \eta^? \kappa^? \lambda^? (\xi^? \rho^?)$ , AA XVI 16].

sin servirse aún de una regla, puede encontrar esta regla en la situación *in concreto*. Si un agente particular se encuentra ante diferentes animales y desea distinguirlos, entonces puede emitir juicios como «esto no es plata, sino oro blanco». Éste agente no necesita servirse en absoluto del principio de identidad, como si de un precepto se tratara, para emitir este juicio, si bien debe presuponerlo en general para poder emitir tal juicio. Es la lógica la que permite extraer la forma de este juicio, para disponer de un principio general a partir del cual puede corregirse un conocimiento al detectar por ejemplo una contradicción en nuestro conocimiento natural. Sin embargo, este proceso meramente lógico presupone que el agente tiene la capacidad de formarse conceptos empíricos y leyes particulares a partir de los casos de la experiencia, de forma que ante un objeto este agente acierte a afirmar «esto que veo oro blanco». Es ésta última capacidad la que caracteriza en su especificidad la actividad del sano entendimiento como un enjuiciamiento del caso *in concreto*. Y es esta disposición natural la que no puede ser fundada por la lógica, sino que está sujeta a la habilidad natural del agente y a la situación empírica particular.<sup>37</sup> Es obvio que esta capacidad *se corresponde con la actividad del Juicio reflexionante que será problematizada en la tercera Crítica*, con la importante diferencia de que en esta obra Kant sostendrá que esta actividad de enjuiciamiento, si bien falible y sometida a condiciones empíricas, descansa en principios *a priori* de tipo subjetivo. A pesar de la distinción entre ambas posiciones, sí es preciso resaltar que la exposición de Kant a principios de la década de 1770 anticipa esta problemática del Juicio reflexionante al menos en *dos aspectos fundamentales*.

En ambos momentos de su desarrollo intelectual, se trata de la exigencia de un enjuiciamiento de los casos particulares de la sensibilidad con el objeto de ascender desde su singularidad a una regla general bajo la cual subsumirlos. En tanto que este mismo procedimiento no dispone aún de un criterio particular y determinado de enjuiciamiento, el cual sólo puede residir en la misma regla que se está buscando, Kant se enfrenta con el problema de ofrecer una explicación sobre cómo puede fundarse la corrección de este enjuiciamiento. En este punto, obviamente, la *Kritik der Urteilskraft* marcará una superación fundamental con respecto a la posición a la que atendemos ahora. No obstante, podremos comprobar que la concepción del sano entendimiento también adelanta aspectos relativos a la misma problemática de la fundamentación del Juicio reflexionante. Ciertamente, Kant no dispone aún de los principios subjetivos a los que éste recurrirá en la tercera Crítica, pero en esta obra la problemática del Juicio se enmarca en dos aspectos fundamentales: por un lado, el reconocimiento de la imposibilidad de una fundamentación del Juicio desde principios objetivos determinados; en segundo lugar, la estrecha relación entre el problema de la normatividad del enjuiciamiento y la especificidad del juicio estético. Como veremos, ambos aspectos se encuentran ya presentes en la concepción a

<sup>37</sup> Por otro lado, al sano entendimiento tiene una dimensión práctica, en tanto que sólo por mediación de éste es posible una aplicación de los conocimientos a los casos concretos. «En lo que respecta a las reglas, a esto pertenece ciencia; en lo que respecta a la aplicación, sano entendimiento» [R 1595, AA XVI 28]. «El sano entendimiento es práctico, porque éste entiende la aplicación de la regla sobre el *casus*» [R 737,  $\nu^1?$  ( $\lambda?$   $\rho^1?$ ), AA XV 324]. «El sano entendimiento se exige por lo tanto para la [aplic] aplicación de lo universal a lo concreto, es decir, también para todo lo práctico en las ciencias y en la vida común» [R 1582,  $\kappa-\lambda?$  ( $\nu-\xi?$ ) ( $\gamma?$   $\eta?$ )  $\rho??$ , AA XVI 25].

## 2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

la que atendemos en este momento. Pues podremos comprobar igualmente que, según Kant, la lógica en sentido estricto, puede, ciertamente, como ciencia de las reglas que rigen *en general* al entendimiento y sus juicios, fundar el enjuiciamiento, pero no puede ni recoger ni fundar la especificidad del sano entendimiento *en tanto que enjuiciamiento* in concreto de los casos singulares.

### § 8. EL SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

Como se ha indicado, el lugar que ocupa en este momento el sano entendimiento en la concepción kantiana del enjuiciamiento empírico presenta paralelismos con la problemática del Juicio reflexionante que encontramos en la *Kritik der Urteilkraft*<sup>38</sup> Si bien en ambos casos se trata de una facultad superior y, por lo tanto, regida por cierta normatividad, la actividad de enjuiciamiento parte del singular sensible y pretende poner a éste en relación con el universal. En la *Kritik der Urteilkraft* Kant indica expresamente la relación entre ambos conceptos: «cuyo [del Juicio] recto uso es tan necesario y exigido con tanta universalidad que bajo el nombre de “sano entendimiento” no se entiende otra cosa que justamente esta facultad» [*KU*, v 239].

El interés que mueve este capítulo es profundizar en el origen histórico de esta relación entre el sano entendimiento y la problemática del Juicio reflexionante que será fundada en la tercera Crítica. La fundamentación en esta obra de este aspecto específico del Juicio partirá de la constatación del problema con el que, según Kant, se enfrenta todo intento por hallar principios *a priori* para esta facultad. El problema, según Kant, reside en que si admitimos un principio para decidir la corrección de un juicio en particular, entonces tendremos que recurrir a otro principio ulterior que decida la corrección del criterio impuesto por el principio anterior, y así *ad infinitum*.<sup>39</sup> El giro subjetivo que

<sup>38</sup> En su tratamiento sobre el origen del Juicio reflexionante, BAEUMLER [1923: 139ss.] se centra especialmente en el concepto de sentimiento espiritual o *sentiment*, el cual es puesto en relación con el gusto en la *R 782* [ $\pi$ - $\sigma$ , AA xv 342]. Éste es un sentimiento moral y sirve de fundamento a la corrección del Juicio en tanto que el sujeto individual se siente parte de una comunidad moral. La *R 696*, [ $\lambda$ , AA xv 310] establece incluso una relación entre el concepto de belleza y la perfección práctica según el concepto de la felicidad. Según esta última *Reflexion*, el juicio de gusto y el *sentiment* tienen en común que ambos superan la misma sensación o la utilidad, de forma que el juego en la sensibilidad aparece como conforme con el concepto de la felicidad. No obstante, en la *R 782* aparece una relación con la moral que no se corresponde con una mera analogía externa, sino que se basa en la relación del gusto con el concepto de una comunidad moral ideal que sirve de base para el enjuiciamiento, en tanto que totalidad ideal. Ni en el *Nachlass* ni en los *Vorlesungsnachschriften* hasta 1773 encontramos un desarrollo de esta referencia a la relación de la normatividad del gusto con el concepto de una comunidad moral, tal como aparece en la *R 782*, lo cual debe servirnos de indicación para suponer que, dentro del amplio intervalo cronológico indicado por Adickes para la misma —1772–1777—, la reflexión probablemente no puede ser considerada anterior a 1773. Una crítica semejante contra la utilización por parte de Baeumler de esta *Reflexion* para una comprensión de la estética cercana a la *Dissertatio* la encontramos en DUMOUCHEL [1999: 163, n. 1], quien señala el escaso rigor cronológico con el que el primero emplea las *Reflexionen*.

<sup>39</sup> «El mismo Juicio ha de ofrecer un principio a través del cual en realidad no se conozca nada, sino que sólo le sirve como regla para sí mismo, pero no se trata de una regla objetiva que pueda adecuarse con

§ 8. EL SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

marca la génesis de la *Kritik der Urteilskraft* abre la posibilidad de una vía alternativa que permita desarrollar una fundamentación de la validez del Juicio reflexionante como facultad que se caracteriza por la «heautonomía», en tanto que se da a sí misma una regla trascendental que funda en un sentido subjetivo el enjuiciamiento particular. En este momento, sin embargo, lo importante es señalar que la fundamentación del Juicio reflexionante en esta obra se debe a una solución que permite plantear el problema del Juicio desde un punto de vista subjetivo. Esta solución se presenta como una alternativa frente al intento por fundar el Juicio a partir de preceptos o reglas determinadas cuya validez sea objetiva. En la tercera Crítica Kant aprecia que una fundamentación planteada en este sentido sólo puede conducir este proceso de fundamentación a una regresión al infinito. Con ello, Kant volvía a insistir en la misma problemática que había sido expuesta en la primera Crítica en la sección dedicada al Juicio trascendental. En este lugar, éste admite que la lógica formal, en tanto que sólo tiene por objeto relacionar en sentido analítico los diferentes conceptos o juicios, no puede aportar ningún precepto para el Juicio. Pues en el caso último de tener que extraer una regla a partir de un caso particular o aplicarla a la situación particular, el Juicio no puede servirse a su vez de reglas; este intento, constataba ya Kant, exigiría recurrir *ad infinitum* a reglas que determinarían la corrección del enjuiciamiento [*KrV*, A 133s./ B 172s., II 184s.]. Es interesante notar que, al reconocer este problema, Kant afirmaba que el Juicio no puede más que confiarse a la destreza empírica del *ingenio natural* para el enjuiciamiento de los casos particulares. Pues bien, éste reconoce ya desde principios o mediados de la década de 1760 la imposibilidad de fundar la misma actividad del enjuiciamiento a partir de reglas determinadas.

Éste [el *catarticon* del sano entendimiento] no puede aprenderse, pues para la aplicación de la regla no se exige de nuevo una regla, sino sano entendimiento. Pero sí pueden examinarse sus condiciones subjetivas *in concreto* y conocer así tanto el instrumento de su aplicación como de sus impedimentos [*R* 1579,  $\gamma? \eta? \kappa-\lambda? \rho??$ , *AA* XVI 22].

Al investigar el *origen de la lógica*, aparece como una paradoja que las reglas del entendimiento que se exponen en la lógica provienen del mismo entendimiento. Ahora bien, esa paradoja desaparece si pensamos que no se es consciente de tales reglas [*Logik-Philippi*, *AA* XXIV. 1 316, cursiva mía]<sup>40</sup>.

Si ante un objeto particular *X* no dispongo aún de un concepto determinado, el sano entendimiento no sólo debe presuponer las reglas de la lógica. Si ante *X* acierto a afirmar «es un *P*», entonces cualquier criterio determinado que decida la corrección de *este* juicio

---

su juicio, pues para ello necesitaríamos de nuevo otro Juicio para poder discernir si el caso se ajusta a la regla o no» [*KU*, v 239].

<sup>40</sup> «Las reglas lógicas del enjuiciamiento se toman de la misma cosa, pero las reglas de la aplicación no bastan y exigen sana razón» [*R* 1580,  $\kappa-\lambda? \nu-\xi? \rho? (\gamma \eta?)$ , *AA* XVI 24]. «Con un entendimiento que necesita reglas busco el conocimiento de esas mismas reglas, esto es paradójico» [*R* 1582,  $\kappa? \lambda? \phi-\rho? (\eta?) \gamma??$ , *AA* XVI 28].



## 2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

particular sólo puede basarse en el mismo conocimiento que pretendo alcanzar *a posteriori*. La “inconsciencia” a la que alude Kant no sólo refiere a la leyes generales de la lógica, sino también a las leyes particulares que rigen la corrección del mismo enjuiciamiento. Para Kant, la tensión entre lo singular y lo universal no se salva mediante el criterio ofrecido *a priori* por un concepto determinado. Pues el acto de enjuiciamiento, por el cual se pone en relación el singular en cada caso con el universal, es en sí mismo también un acto *singular*. Plantear la posibilidad de fundar la corrección de este acto singular desde un concepto determinado —por tanto, universal— que sirva de criterio previo implica extender el problema de la fundamentación *ad infinitum*. Kant era consciente de este problema inherente a la fundamentación de la corrección en la reflexión empírica sobre el objeto singular. De ahí que ya en este período planteara la demarcación entre un entendimiento especulativo, basado en reglas determinadas, y un sano entendimiento, que justamente por no basarse en reglas de forma consciente puede juzgar *in concreto*. Aunque la fórmula ofrecida puede resultar claramente insuficiente e incluso contraria al racionalismo con el que tan fervorosamente se presenta al criticismo, ello no indica más que el reconocimiento por parte de Kant de los *límites de la fundamentación desde principios generales*. En este caso, el pretender fundamentar el enjuiciamiento desde un conjunto de reglas generales o preceptos que conformarían un cuerpo doctrinal supondría justamente renunciar a dar cuenta de una comprensión de la normatividad —indeterminada— implicada de hecho en el enjuiciamiento humano. Kant admitirá que la especificidad de esta actividad del sano entendimiento no puede ser fundada por la lógica en sentido estricto.<sup>41</sup> El intento criticista por llevar a cabo una fundamentación de la racionalidad humana no pasa ni por un rechazo de la *naturaleza* de la razón ni por un intento de determinar desde principios aquello que escapa al alcance de la fundamentación del conocimiento. La lógica puede ofrecer los principios formales que rigen el conocimiento y sus leyes, las cuales se encuentran presupuestas en la actividad del sano entendimiento, pero Kant se abstendrá de plantear una fundamentación última de aquello que escapa al alcance prescriptivo de las leyes universales, a saber, la misma capacidad natural por que enjuiciamos las situaciones particulares. Conviene recordar que éste, ciertamente, seguirá planteando un proyecto de fundamentación estricta del conocimiento, pero este proyecto parte de una renuncia a desarrollar una fundamentación última del conocimiento según el modelo wolffiano:

Sin embargo, [Wolff] le causó un gran perjuicio a la razón al decidirlo todo de forma dogmática, definirlo todo y tomarlo como indubitable. Pensó que la filosofía era susceptible de un método matemático y lo introdujo de hecho [*idem*, AA XXIV. 1 335].

Muchos escépticos han creído que nada puede suponerse sin una demostración. Hace algunos años dominaba una fuerte inclinación a la demostración; ahora parece predominar un afán por la banalidad [*Seichtigkeit*]. Ésta reside allí donde alguien

<sup>41</sup> «El sano entendimiento es más necesario que la ciencia y no puede ser adquirido a través de la ciencia» [R 738,  $\nu^1?$  ( $\lambda?$   $\rho^1?$ ), AA xv 325s.]. «No se puede sustituir [al sano entendimiento] a través de la ciencia. Su disciplina es crítica. Límites del sano entendimiento. La lógica sirve a la crítica del sano entendimiento, pero es dogmática» [R 1581,  $\kappa$ - $\lambda?$  ( $\nu$ - $\xi?$ ) ( $\gamma?$   $\eta$ )  $\rho$ , AA XVI 24].

## § 9. SANO ENTENDIMIENTO Y BON SENS

orienta su modo de pensar según el gusto del público. El gusto verdadero gusta del rigor [*Gründlichkeit*]. Pero, ¿qué es mejor, la banalidad o el afán por demostrar? La banalidad, pues ésta constituye un *malum negativum*, una carencia; lo otro en cambio es un *privativum*, un *vitium* [*idem*, AA XXIV. 1 446].

La facultad natural del sano entendimiento es el mismo fundamento para la corrección del enjuiciamiento. En tanto que basado en el ingenio natural, el sano entendimiento no necesita prescripciones que lo dirijan. Su normatividad es intrínseca al mismo. La lógica puede ofrecer una prescripción al sano entendimiento una vez que explicita y describe sus reglas, pero tal prescripción no concierne al mismo acto particular de enjuiciamiento. La lógica puede sistematizar y fundamentar según principios formales las reglas empíricas que resultan de la actividad específica del entendimiento, pero el mismo funcionamiento judicial, por el cual a partir de un caso particular el sano entendimiento produce esta regla, queda indeterminado por esta fundamentación del conocimiento.<sup>42</sup>

Es interesante notar que, en el texto citado anteriormente, Kant indica que allí donde es preciso renunciar al afán por la fundamentación aparece como criterio de orientación el «modo de pensar según el gusto del público». Esta referencia al *sensus communis* no es puntual, más bien constituye el marco sobre el cual Kant se tematizará este problema en este periodo.<sup>43</sup>

## § 9. SANO ENTENDIMIENTO Y BON SENS

A partir de la caracterización del sano entendimiento como un enjuiciamiento que parte del caso de la experiencia *in concreto*, esta facultad parece situarse en un lugar intermedio entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Por un lado, Kant aclara que el entendimiento constituye una «facultad superior» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 147] y su actividad, ya sea en el entendimiento común como en el erudito, se diferencia de un conocimiento meramente sensible, en tanto que éste último

<sup>42</sup> «La disciplina, que contiene las reglas del buen uso del entendimiento y de la razón en general se denomina Lógica. ésta no determina ningún caso singular» [*Logik-Blomberg* XXIV. 1 24]. «Un conocimiento puede ser verdadero *partialiter*, en tanto que, si bien es completamente verdadero, no en relación a todo el objeto, sino sólo se refiere a una parte del mismo. Con todo, estos conocimientos son en todo momento ciertos» [*idem*, AA XXIV. 1 95]. «La lógica es una ciencia (<sup>g</sup> *a priori*) sobre las leyes puras [universales] del entendimiento y (<sup>g</sup>de) la razón en general, no del uso particular» [*R 1603, ρ*, AA XVI 33].

<sup>43</sup> El reconocimiento de que el sano entendimiento y el Juicio puede reclamar corrección sin basarse, no obstante, en reglas, define la «perplejidad» de la filosofía frente al problema de la fundamentación de esta facultad a la que Kant hace referencia en la *Kritik der Urteilskraft* [v 239]. El reconocimiento de esta limitación de la filosofía no viene dado como un resultado de los intentos de la fundamentación de las dos primeras críticas, como si de un atolladoro de los intereses racionalistas de Kant se tratara. Más bien, ésta constituye un reconocimiento intrínseco al criticismo desde sus mismos orígenes. La imposibilidad de ofrecer una comprensión de esta peculiaridad del Juicio no supone una superación de esta perplejidad, sino la profundización en la misma a través del caso ejemplar en el que ésta se manifiesta: el ámbito del enjuiciamiento estético. Sobre el concepto de perplejidad, véase MUGUERZA (1990): *Desde la perplejidad*, Madrid; CONILL SANCHO (2006): *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid: 72.

## 2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

es meramente «singular» y el entendimiento, en cambio, supone una universalización a partir de lo singular [*Logik-Philippi*, AA XXIV.1 312]. Pero, justamente por ello, el sano entendimiento *parte de lo singular* del caso concreto y empírico y ha de suponer la sensibilidad como punto de partida para este proceso: «La facultad de representarse algo de forma sensible es muy útil, puesto que el ser humano sólo tiene intuiciones sensibles, y el conocimiento distinto de las verdades sólo viene posibilitado por la facultad de tratar lo universal *in concreto*» [*Anthropologie-Parow*, AA XXV.1 259]<sup>44</sup>. En este sentido, el entendimiento común y el sano entendimiento no constituyen un conocimiento meramente sensible, pero éste conocimiento parte del caso singular de la experiencia y, en este sentido, presupone una distinción específicamente sensible.<sup>45</sup>

Si la lógica debe dejar indeterminada la actividad del sano entendimiento, ello se debe a esta relación con la distinción sensible. Pues en el capítulo anterior hemos comprobado que Kant funda las condiciones de esta distinción de la sensibilidad con independencia de las condiciones discursivas de la lógica. Éste se servía del análisis del gusto para profundizar en este concepto de distinción, así como en la posibilidad de conformar los fenómenos y los conceptos singulares en el marco de la sensibilidad. Por otro lado, el enjuiciamiento según el gusto no puede ser comprendido según los mismos criterios que rigen en el conocimiento. Kant insistía en que el gusto no puede servirse de criterios determinados, al modo de reglas o preceptos que permitieran decidir de forma discursiva el enjuiciamiento. Las reglas del juicio de gusto no son empíricas, pero éstas sólo pueden ser explicitadas *in concreto*, a partir del mismo enjuiciamiento del caso singular. Es entonces, en el caso de que un juicio de gusto presente universalidad y validez, cuando tenemos que admitir que esto se debe a que tal juicio descansa en las leyes universales de la sensibilidad.

Respecto al problema de cómo plantea Kant en este periodo una comprensión de la actividad particular del entendimiento común y del sano entendimiento, es preciso tener en cuenta el desarrollo histórico que ha sido expuesto en el § 6. Aunque la *logica naturalis* encuentra su fundamentación y explicitación en la distinción y perfección de la *logica artificialis*, tanto Baumgarten como Meier tematizarán igualmente la especificidad del Juicio

<sup>44</sup> «Para el sano entendimiento, que es pequeño pero correcto, pertenece 1. *Candidez* [...]. 2. sus conocimientos son *intuitivos* a través de ejemplos, nos presenta los objetos en la naturaleza, allí donde el entendimiento refinado sólo ve las sombras de las cosas. El sano entendimiento es el *controlleur* de la erudición» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV.1 22s.]. «Sano entendimiento: candidez, pequeño pero [correcto] seguro, (<sup>s</sup> intuitivo, ejemplo,) útil, fundamento de la ciencia, y todo genio. (<sup>s</sup> confirmación del conocimiento erudito.)» [*R 1582*,  $\kappa$ - $\lambda$ ? ( $\nu$ - $\xi$ ?) ( $\gamma$ ?  $\eta$ ?)  $\rho$ ??, AA XVI 24.]. «Los meros conocimientos abstractos en general no pueden ser inteligidos completamente, en tanto que uno no presente un caso *in concreto* y lo inteliija» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV.1 109]. «El mayor enjuiciamiento del fenómeno es el sano entendimiento» [*R 687*,  $\kappa$ - $\lambda$ , AA XV 306].

<sup>45</sup> «Pero en su ejercicio el entendimiento común toma un camino totalmente diferente al entendimiento erudito. El entendimiento común extrae lo universal de enunciados singulares que se fundan en la experiencia. El entendimiento superior conoce lo universal *in abstracto* o extrae enunciados singulares de otros generales. [...] Los *principia* los extrae el entendimiento común de la experiencia, pero la distinción la extrae de los casos particulares singulares. Cuando es tratado desde este punto de vista, el entendimiento común sobrepasa a la ciencia en distinción y evidencia [evidencia como *Augenscheinlichkeit und Evidenz*]. Pues todo lo que éste trata lo extrae de la experiencia y afecta a los sentidos» [*Logik-Philippi*, AA XXIV.1 312s.].

sensible o del ingenio natural desde el marco de la estética. La adopción de conceptos como "gesunder Verstand", "gemeiner Verstand", "gesunde Vernunft" o "gemeine Vernunft" para referirse a la capacidad humana de conocer en este ámbito pone de manifiesto que la tematización de esta especificidad de la *logica naturalis* se servirá también de recursos conceptuales procedentes de la estética. Será en Kant donde encontremos con claridad el reconocimiento de que la lógica formal no permite ofrecer leyes que prescriban sobre la corrección particular del sano entendimiento. Sin embargo, también es cierto que, a diferencia de en el planteamiento de Meier, Kant separará progresivamente de forma nítida entre este problema y el marco de la lógica formal. Esto no significa, no obstante, que este problema deje de presentar interés en sus indagaciones.

De hecho, la renuncia a emprender una fundamentación de este aspecto del conocimiento, el problema de su génesis, tal como ha sido expuesta en el párrafo anterior, marcará una constante del criticismo hasta 1790. La posibilidad de la lógica trascendental como un conocimiento que permite fundar la validez objetiva de los juicios de conocimiento se construirá sobre el reconocimiento de que tal fundamentación deja indeterminada la problemática de la formación de los conceptos empíricos, así como de la verdad empírica y la actividad específica del Juicio en la determinación del caso singular. Esta indeterminación se expresa en la imposibilidad de ofrecer una teoría del Juicio en tanto que ingenio natural, tal como se constata en la sección sobre el Juicio trascendental en la primera Crítica. Sin embargo, esta exclusión de la importancia del ingenio natural en tanto que facultad empírica no es definitiva en el criticismo. Este concepto expresa una problemática con la que Kant se ocupará intensamente en el desarrollo del criticismo hasta la *Kritik der Urteilskraft*, obra en la que éste encontrará una vía alternativa para fundar esta misma problemática en un sentido crítico. Si Kant se ocupa intensamente en el corpus de lógica con el concepto de ingenio natural o de sano entendimiento, esto no se debe meramente a una exigencia de «completud» en la exposición de los conceptos contenidos en el manual del que se servía para sus lecciones.<sup>46</sup> Ciertamente, estos conceptos no formarán parte del ámbito que puede ser recogido y fundado en la futura lógica trascendental, la cual exigirá una demarcación estricta con respecto a esta problemática.<sup>47</sup> Pero dicha problemática constituye justamente el objeto que será tematizado y fundado a partir de la teoría del Juicio reflexionante en la *Kritik der Urteilskraft*. En primer lugar, Kant definirá ya en este periodo el problema de una fundamentación del sano entendimiento en los mismos términos que en la futura *Kritik der reinen Vernunft* en relación al ingenio natural y que la *Kritik der Urteilskraft* en relación al Juicio reflexionante. En segundo lugar, la ubicación de esta problemática en el marco de la estética

<sup>46</sup> CONRAD (1994): *Kants Logik-Vorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition*, Stuttgart/ Bad Cannstatt: «Das dritte große Gliederungspaar der *KrV*, die Untergliederung der transzendentalen Elementarlehre in transzendentale Logik, wird hier nicht behandelt, da diese Einteilung auf einer anderen Ebene liegt. Ebenfalls unberücksichtigt bleibt die im 18. Jahrhundert weit verbreitete und zum Teil heftig diskutierte Unterscheidung von *logica artificialis* und *logica naturalis*, in Wolffscher Terminologie Mutterwitz und Schulwitz, die Kant in seinen Vorlesungen vermutlich vor allem aus Gründen der Vollständigkeit nennt» [18s.].

<sup>47</sup> Sobre el tratamiento de esta problemática en relación al surgimiento de la lógica trascendental, véase en este trabajo § 14.

## 2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

no es un resultado tardío de su desarrollo, el cual daría lugar a la misma posibilidad de esta última obra, sino que constituye también en este periodo el punto de partida para una descripción de esta especificidad del sano entendimiento que no puede ser fundada por la *logica artificialis*. Evidentemente, Kant no dispone aún de un punto de partida elaborado que le permita fundar esta relación entre el problema del enjuiciamiento *in concreto* y lo estético desde el marco de la filosofía trascendental. Pero sí es claramente manifiesto que éste encuentra ya entre ambos elementos paralelismos en relación a su normatividad específica, lo cual le lleva a indagar sobre el problema del enjuiciamiento sobre la base de los conceptos provenientes de la estética. Es posible comprobar que en torno a 1760-65 Kant considerará la posibilidad y pertinencia de una *logica sensus communis*. Aunque a principios de la década de 1770, con posterioridad a la *Dissertatio*, éste recurre a la estética dejará de suponer su incorporación a la misma lógica, Kant seguirá pensando en estrecha relación la actividad del sano entendimiento según conceptos como *bon sens*. Será a finales de 1770 cuando podamos detectar una explícita exclusión de estas aportaciones de sus indagaciones fuera de los límites del criticismo.

En el *Nachricht* de 1765 Kant considera que la lógica se dirige tanto al uso del sano entendimiento como a la erudición. Sin embargo, justamente a partir de esta incorporación del problema del uso del sano entendimiento en el marco de la lógica, ésta última se servirá de la crítica del gusto allí donde los preceptos de la lógica se muestren como insuficientes.<sup>48</sup> La crítica del sano entendimiento sirve de complemento a la lógica en tanto que permite el conocimiento de las reglas *in concreto*. «Allí donde el parentesco de las materias lo permita, la *crítica de la razón* tendrá en consideración la *crítica del gusto*, es decir, la *estética*, cuyas reglas sirven en todo momento para explicar aquella, y el contrastarla servirá para comprender mejor ambas» [AA II 311].

Podemos comprobar que desde principios de la década de 1760 hasta al menos principios de la década de 1770 la actividad del sano entendimiento en el enjuiciamiento del caso singular de carácter empírico sigue siendo concebida por Kant a partir del modelo que le ofrece la crítica del gusto y el concepto de *sensus communis*. Las reglas del entendimiento especulativo pueden constituir una doctrina, las del sano entendimiento no pueden servir más que para la *crítica*: «Las reglas pueden conocerse, ya sea *a priori* —y por lo tanto pueden demostrarse y entonces son dogmáticas. —lógica— o solamente *a posteriori*, y entonces son *críticas*. En el primer caso se trata de una doctrina, en el segundo de la crítica. Gramática. El sano entendimiento tan sólo admite crítica» [R 1587,  $\kappa$ - $\lambda$ ? ( $\nu$ - $\xi$ ?) ( $\gamma$ ?  $\eta$ ?), AA XVI 26]<sup>49</sup>.

Cuando Kant se refiere a la crítica del sano entendimiento, éste no está empleando aún este concepto en el mismo sentido que será tematizado en la *Kritik der reinen Vernunft*. Pues éste opone justamente la crítica a la doctrina y la erudición, en relación a la cual será caracterizada posteriormente el criticismo. En una *Reflexion* temprana,

<sup>48</sup> Cf. TONELLI 1955: 136s.; así como BAEUMLER 1923: 293.

<sup>49</sup> «El sano entendimiento es la facultad de juzgar según leyes de la experiencia.\* [...] \*(<sup>§</sup> La ciencia del sano entendimiento es crítica, mientras que la ciencia de la erudición debe ser doctrina)» [R 1575, AA  $\gamma$ ?  $\eta$ ? ( $\kappa$ ?)  $\rho$ ??, AA XVI 14s.]. «La lógica de la sana razón: crítica, de la razón erudita: doctrina» [R 1579,  $\gamma$ ?  $\eta$ ?  $\kappa$ - $\lambda$ ?  $\rho$ ??, AA XVI 18]. «No se puede sustituir [el sano entendimiento] mediante la ciencia. Su disciplina es crítica» [R 1581,  $\kappa$ - $\lambda$ ? ( $\nu$ - $\xi$ ?) ( $\gamma$ ?  $\eta$ ?)  $\rho$ ??, AA XVI 24].

posiblemente cercana al *Nachricht*, puede leerse:

[Ciencia de las reglas del entendimiento es lógica; del entendimiento común — es crítica; o del (s uso) del entendimiento en las ciencias — es doctrina.]

La ciencia de las reglas (s objetivas) [reglas] del uso correcto de la razón (s en general) es la lógica.

La ciencia de las reglas (s objetivas) del uso correcto de la razón pura es la metafísica.

La ciencia de las reglas subjetivas de nuestro conocimiento y otras fuerzas del alma es la psicología.

La lógica de la sana razón: crítica, de la razón erudita: doctrina [R 1579,  $\gamma?$   $\eta?$   $\kappa-\lambda$   $\rho??$ , AA XVI 18].

Mientras que en la primera Crítica se incluirán tanto la lógica, en tanto que lógica formal, como la metafísica, en tanto que la lógica trascendental, en esta obra serán excluidas tanto la psicología como la crítica de la sana razón. La *Kritik der reinen Vernunft* sólo contemplará la posibilidad de una crítica de la razón erudita, en tanto que *doctrina diiudicationis*. Sólo ésta es una «*Logica proprie dicta, doctrina*» [*idem*, AA XVI 18s.] Sin embargo, este aspecto del conocimiento que no es recogido por la lógica formal es tematizado por Kant a partir de la estética. La continuación de la cita es la siguiente: «La ciencia de las reglas [del] en (s el uso de) la razón común es la *Crítica sensus communis*» [*idem*, AA XVI 18].

Habíamos comprobado que en la filosofía de Gottsched y Winckelmann se abordaba la corrección de la sana razón y del sano entendimiento desde el marco de la crítica, *en tanto que crítica y enjuiciamiento de los objetos bellos*. Igualmente, Baumgarten consideraba que el Juicio sensible no estaba sometido meramente a una crítica intelectual, sino igualmente a una «crítica estética». Dentro de este contexto, Kant considera que la especificidad de la corrección del sano entendimiento debe ser entendida según el modelo que éste encuentra en el *sensus communis*. Tal como pone de manifiesto la *Nachricht*, a mediados de la década de 1760 éste considera que esta ilustración ofrecida por los conceptos de estéticas forma parte de la lógica: «(s La lógica del sano entendimiento (*de bon sens*), del entendimiento erudito. La primera es, con diferencia, más útil, especialmente cuando se conocen los límites de la misma. La erudición [...].)» [R 1573,  $\gamma?$   $\eta?$  ( $\kappa?$ )  $\rho??$ , AA XVI 14]<sup>50</sup>.

Kant seguirá sosteniendo a principios de la década de 1770 que la actividad del sano entendimiento sólo puede ser ilustrada desde los conceptos de estética, si bien Kant dejará de referirse a este recurso a los conceptos de estéticas como una parte específica de

<sup>50</sup> «Cuando los conocimientos generales se extraen a partir de los conocimientos particulares, se trata del entendimiento común (s *sensus communis*). (s *universale in [abstracto] concreto*, por consiguiente en la experiencia o en casos singulares.) (s *sensus communis*.) En el *primer caso* se trata con reglas de las que uno no es consciente y éstas son abstraídas a partir del ejercicio [*Ausübung*] (s uso natural de las reglas)» [R 1579,  $\gamma?$   $\eta?$   $\kappa-\lambda?$   $\rho??$ , AA XVI 18]. Kant aclara que esta lógica del *sensus communis* sirve como *catarticon*, el cual permite evitar errores y despejar el influjo de los prejuicios en el conocimiento común.<sup>51</sup> Sólo a través de la experiencia y de la ejercitación puede formarse y educarse esta capacidad de enjuiciamiento.

## 2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

la lógica. La *Logik-Philippi* sigue haciendo referencia al *sensus communis* y el *bon sens* para la comprensión de la actividad del enjuiciamiento.

El entendimiento es la facultad de los conceptos generales; ahora bien, a veces éste actúa extrayendo reglas universales a partir de casos singulares, como por ejemplo en la moral, la jurisprudencia, la física o las ciencias bellas. Este arte del entendimiento se denomina *sensus communis* [*sens commun*] (*sens commun*) o el entendimiento común. El entendimiento común se convierte en un sano entendimiento (*le bon sens*) cuando es correcto; en este caso, la experiencia y el efecto precede a la regla [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 312].

El arte o la actividad del entendimiento común en el enjuiciamiento y aplicación de las reglas en la jurisprudencia, en el arte e incluso en la física y en la moral<sup>52</sup> es definido por Kant como un *sensus communis*, el cual debe ser considerado como un *bon sens* cuando el entendimiento común es correcto o un sano entendimiento. Que Kant tematice la actividad del sano entendimiento según el modelo que éste aplica al gusto se entiende fácilmente si recordamos la caracterización que éste ofrecía del enjuiciamiento según el gusto, en tanto que un enjuiciamiento de la representación *in concreto*. Según Kant, este enjuiciamiento no se sirve de reglas *in abstracto* que decidan la corrección del mismo enjuiciamiento, en tanto que criterios de corrección para este enjuiciamiento. El juicio de gusto, como ocurre en la actividad del entendimiento común, no puede disponer de la regla con anterioridad al enjuiciamiento; más bien, esta regla se deriva del mismo acto de enjuiciamiento. En los materiales que estamos tratando Kant insiste en esta función del sano entendimiento y la sana razón en tanto que enjuiciamiento *in concreto*, en el cual no se puede disponer de las reglas, que se derivan del mismo acto de enjuiciamiento.

Por otro lado, como se ha indicado, Kant entiende que el sano entendimiento parte del caso singular y, en este sentido, presupone una distinción sensible, que es la que permite su evidencia y corrección en el enjuiciamiento del caso singular. Éste no profundiza en esta relación con la distinción específica de la sensibilidad, la cual recibirá propiamente una fundamentación a principios de la década de 1770. Habíamos comprobado que Kant fundaba la distinción sensible sobre la base de su teoría de las leyes subjetivas de la sensibilidad. Estas leyes permitían la coordinación y la síntesis formal de las sensaciones según la forma de espacio y tiempo, lo cual permitía una formación del fenómeno que sirviera de base al ulterior desarrollo lógico de este dato sensible por parte del entendimiento. Ciertamente, Kant no desarrolla esta relación entre la teoría de las leyes de la sensibilidad y la actividad del sano entendimiento o la sana razón, si bien es posible encontrar alguna indicación en la *Logik-Blomberg*: «La *logica* de la sana razón tendrá como *principium* la propia experiencia y por lo tanto será empírica; ésta no contendrá las reglas sobre cómo se deba pensar, sino que mostrará las reglas según las cuales se acostumbra a pensar. Hay dos tipos de reglas A: las reglas según las cuales se procede, éstas son leyes del fenómeno y *subjetivas* [...]» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 18]. En tanto que la sana razón se caracteriza por criterios que definen la perfección estética del conocimiento, como facilidad,

<sup>52</sup> Sobre la dependencia de la moral con respecto a la experiencia, véase en este trabajo el § 11.

claridad y vivacidad, su actividad presupone las condiciones de la distinción sensible que fundan las leyes de la sensibilidad. De ahí que éste afirme que «la sana razón es suficiente para las ciencias bellas» [*idem*, XXIV. 1 19]<sup>53</sup>.

Finalmente, siguiendo a Meier en su caracterización del ingenio natural, Kant entenderá la especificidad del sano entendimiento según el modelo del genio, en tanto que opuesto a la imitación y al seguimiento de reglas. El sano entendimiento actúa de forma intuitiva y si el ingenio escolar se caracteriza por la imitación, el ingenio natural y la filosofía se desarrollan gracias al genio [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 19s.; *Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 493; *R 1582*,  $\iota$ - $\lambda$ ? ( $\nu$ - $\xi$ ?) ( $\gamma$ ?  $\eta$ ?), AA XVI 24s.].

Esta conclusión tiene interés no sólo por poner de manifiesto la estrecha relación de Kant con la tradición en lo que respecta al marco desde el cual se trata el problema del enjuiciamiento empírico en el conocimiento común. Además, podremos comprobar que esta problemática seguirá siendo objeto de las indagaciones de éste a lo largo de su desarrollo intelectual hasta la tercera Crítica. Ciertamente, la *logica sensus communis* no será considerada parte de la futura lógica trascendental y, de hecho, a principios de la década de 1770 Kant dejará de referirse a la comprensión del arte de enjuiciamiento desde los conceptos de estética como una parte específica de la lógica. No obstante, este problema seguirá siendo tratado en el marco de la teoría de las facultades implicadas en el Juicio.

Esta interés por el *sensus communis* y el *bon sens* se inscribe en el interés de Kant por complementar la perfección lógica con el conocimiento de la naturaleza humana, como exigencia metodológica que permita su aplicación. Como es sabido, este interés por la aplicación no será incluido en la lógica formal de la primera Crítica. Sin embargo, en las exposiciones docentes de Kant de principios de la década de 1770 seguimos encontrando un fuerte interés por esta exigencia metodológica. En las *Vorlesungen über Logik* Kant aclara que la lógica no puede pensarse en relación con un ser racional en general, pues ello provocaría que la perfección de este conocimiento se consiguiera a costa de su inutilidad: «Sería insensato fundar una lógica para seres racionales o incluso para ángeles, y pretender además que nos pueda ser útil» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 28]. Si la lógica, en tanto que normativa, ofrece preceptos para el desarrollo del conocimiento, entonces es evidente que éstos han de contemplar igualmente su *aplicabilidad* en la experiencia humana.

Esta exigencia de mediación con la finitud es la que da cuenta de la distinción entre la perfección lógica y la perfección estética del conocimiento —debidas respectivamente a la distinción lógica y la distinción sensible en el conocimiento de la representación: «Por consiguiente la perfección estética es a su vez el vehículo de la perfección lógica. Por así decirlo, realizo los conceptos universales en relación conmigo» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 361; v. también *Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 44]. De ahí que la concepción kantiana del método expuesta en estos materiales obligue a contar no sólo con la objetividad y nuestra capacidad de conocer en general, sino también con la peculiaridad del sujeto sensible, por la cual éste puede disponer del conocimiento de forma efectiva: «Todo método atañe 1. al objeto que ha de ser conocido, 2. a la naturaleza y las capacidades cognitivas a través

<sup>53</sup> Véase también *Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 314.



## 2. EL CONCEPTO DE SANO ENTENDIMIENTO Y LA GÉNESIS HISTÓRICA DE LA PROBLEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

de las cuales se ha de conocer el objeto, 3. a la naturaleza particular del sujeto que ha de entender, aprehender y comprender el objeto» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 480].

Aunque Kant no incorporará este interés por la popularidad y la aplicabilidad del conocimiento a la obra crítica, en tales exposiciones se muestra un interés que será incorporado en sentido sistemático a la *Kritik der Urteilskraft*. Pues esta obra significará una aportación al sistema crítico en la medida en que fundará en un sentido filosófico la relación y compatibilidad entre los principios determinantes de la razón y la naturaleza sensible de la subjetividad humana. Esta solución, sin embargo, se desarrollará en un sentido sistemático, es decir, a través de la fundamentación de los principios puros del Juicio reflexionante, y sobre la base de una demarcación estricta entre las cuestiones que atañen a la fundamentación objetiva del conocimiento de la razón teórica y la razón práctica y las cuestiones que atañen a su relación con la subjetividad humana.

### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

En los capítulos anteriores hemos insistido en la idea de que la concepción sobre la estética que es desarrollada por Kant en torno a la *Dissertatio* presenta una estrecha relación con la nueva teoría de la sensibilidad fundada en esta obra. Hemos podido detectar que lo estético juega un papel en el marco de esta teoría de la sensibilidad en lo que respecta a su relación con el uso lógico del entendimiento. Kant insistirá en que los fundamentos del gusto deben ser entendidos en el marco de la sensibilidad y con independencia del conocimiento intelectual. Esta demarcación no sólo permite asegurar un ámbito autónomo para lo estético, sino que responde a un interés principal de la fundamentación del conocimiento en la *Dissertatio*, a saber, la demarcación entre la sensibilidad y el entendimiento o la razón. Sin embargo, los conceptos de estética no sólo ilustran el significado de los principios de la sensibilidad, sino que son empleados por Kant para pensar la relación entre la sensibilidad y el entendimiento, un problema que no puede ser abordado por el conocimiento especulativo.

Al preguntarnos por el significado sistemático de la crítica del gusto en el desarrollo del criticismo hemos de partir de la constatación de que hasta la aparición de la *Kritik der Urteilskraft* no es posible encontrar en la obra publicada una inclusión de la estética en el sistema de la razón. En la *Dissertatio* se exponen los puntos principales a partir de los cuales se planteará ulteriormente la fundamentación crítica de la racionalidad, sin que en esta obra se encuentre alusión alguna a la teoría del gusto. Sin embargo, Kant sí incluirá la crítica del gusto en el plan de la obra que éste pretendía escribir con posterioridad a la disertación inaugural, *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*, la cual no llegará a ser publicada. La elucidación de cuál hubiera sido el contenido y la articulación final de esta obra sólo puede dar lugar a conjeturas que no puedan ser fundadas con certeza. En este trabajo nos interesa más bien ofrecer una respuesta plausible a por qué Kant pensaba incluir una crítica del gusto en este proyecto, planteado a principios de la década de 1770. Con ello, no se puede pretender una reconstrucción de cómo se articularía esta crítica del gusto en una obra que, ciertamente, no llegaría a existir. Pero si Kant pensó incorporar las reflexiones sobre estética a su plan de una teoría sistemática del conocimiento, podemos interesarnos por el sentido de estas reflexiones, contenidas en el *Nachlass* y en los *Vorlesungsnachschriften*, en relación al marco general de su teoría del conocimiento. Ello no debe permitirnos plantear una reconstrucción exacta de cómo Kant hubiera articulado esta obra, pero sí nos abrirá la posibilidad profundizar en la línea que ha guiado este trabajo en sus dos primeros capítulos. Con ello, se pretende mostrar que ya a principios de la década de 1770, en estrecha relación con el punto de partida de la *Dissertatio* y con la tradición estética de Baumgarten y Meier, Kant se servía de los conceptos de estética para plantear y pensar problemas de tipo gnoseológico

y sistemático.

## § 10. EL PLAN DE LA OBRA “DIE GRENZEN DER SINNLICHKEIT UND DER VERNUNFT”

La última sección de la *Dissertatio* reclama la necesidad de partir de un método propedéutico para la metafísica que permita distinguir entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, de forma que los principios sensibles no se apliquen en ningún momento el ámbito propio del conocimiento intelectual [*Dissertatio*, AA II 410–19]. Sólo esta demarcación entre estos dos ámbitos permite evitar los errores y las falacias en la fundamentación y el desarrollo de la metafísica. Esta demarcación marcará el punto de partida que Kant pretende seguir en la obra que éste tenía previsto escribir con posterioridad a la *Dissertatio*.

En una carta a Lambert inmediatamente posterior a esta obra [*An Lambert*, 2. Sept. 1770, AA X 96–99] Kant insiste en la necesidad de evitar el uso de las leyes de la sensibilidad en la metafísica, para lo cual se precisa una ciencia negativa —«*phaenomenologia generalis*»— que, en tanto que propedéutica, preceda a la metafísica y establezca de forma estricta la validez y límites de los principios de la sensibilidad. Los principios sensibles sólo tienen validez en relación con el conocimiento empírico de los fenómenos de la experiencia, sin que sea posible aplicar tales conocimientos a las cosas en general con independencia de su modo de darse a la sensibilidad. Éste será el germen del plan de la obra *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*, tal como es expuesto por Kant en la correspondencia a Herz.

Usted sabe la gran influencia que tiene la comprensión cierta y distinta de la diferenciación entre los principios *subjetivos* de las fuerzas humanas del alma —no sólo de la sensibilidad, sino también del entendimiento— y lo que atañe a los objetos de todo el conocimiento mundano o a los más importantes fines del ser humano en general [...]. De ahí que ahora mismo me ocupe en elaborar y desarrollar una obra que, bajo el título *Los límites de la sensibilidad y la razón*, ha de contener la relación de los conceptos fundamentales y leyes que determinan el mundo sensible con el plan de lo que haya de constituir la doctrina del gusto, la metafísica y la moral [*An Herz*, 7. Jun. 1771, AA X 122s.].

He conseguido un desarrollo considerable en lo que respecta a la demarcación entre lo sensible y lo intelectual en la moral, y los principios que se derivan de la misma. Los principios del sentimiento, del gusto y de la fuerza de enjuiciamiento [*Beurteilungskraft*], con sus efectos —lo agradable, lo bello y lo bueno— también los he esbozado desde hace tiempo de forma bastante satisfactoria, y ahora tengo planeada una obra que podría titularse *Los límites de la sensibilidad y la razón*. En ella tengo pensado que haya dos partes, una teórica y otra práctica. La primera consta de dos capítulos: 1. la fenomenología en general, 2. la metafísica, a saber, según su naturaleza y método. La segunda consta a su vez de dos capítulos: 1.

§ 10. EL PLAN DE LA OBRA “DIE GRENZEN DER SINNLICHKEIT UND DER VERNUNFT”

principios generales del sentimiento, del gusto y de los impulsos sensibles, 2. los primeros principios de la moralidad [*An Herz*, 21. Feb. 1772, AA X 129].

Lo primero que se ha de tener claro es que esta obra planeada por Kant no puede considerarse como un antecedente de la *Kritik der reinen Vernunft*. Es evidente que el proyecto planteado aquí es más amplio. Primeramente, la obra no sólo se centra en la parte teórica de la filosofía, sino también en la parte práctica, e incluye una teoría del gusto y del sentimiento en general. Como es sabido, en la última de las cartas citadas Kant plantea por primera vez el problema de una deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento que demuestre su relación con los objetos, es decir, su validez objetiva. Tras introducir la división de la parte teórica de la filosofía en fenomenología general y metafísica, Kant admite haberse dado cuenta de que aún le falta «algo esencial» [*idem*, AA X 129s.] para resolver el problema de la metafísica; se refiere al problema de la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento: «Al buscar de tal forma las fuentes del conocimiento intelectual, sin las cuales no se puede determinar la naturaleza y los límites de la *metafísica*, dividí esta ciencia en secciones esencialmente diferentes y busqué la *filosofía trascendental* [...]. Pues bien, sin pararme a explicar aquí extensamente toda la serie de investigaciones destinadas a resolver este fin último, puedo decir que he cumplido con lo esencial de lo que me propuse y me encuentro en situación de presentar una crítica de la razón pura, la cual contiene la naturaleza del conocimiento teórico como del práctico, en tanto que intelectuales [...].» [*idem*, AA X 132]. Observamos que la futura crítica de la razón teórica se relaciona con una tarea específica dentro de la parte teórica del sistema de la filosofía. Se trata de la investigación sobre el origen y la validez del conocimiento intelectual. Este problema constituirá progresivamente la futura «lógica trascendental». Ahora bien, la carta indica que éste es uno de los problemas «específicamente diferentes» en que se ha dividido la parte dedicada al conocimiento intelectual. Según la declaración de Kant, la crítica de la razón no viene a sustituir el plan de la metafísica en general esbozado en *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*. Si Kant hubiera considerado que su nuevo proyecto de una crítica de la razón venía a sustituir este plan inicial<sup>1</sup>, no podemos entender por qué en la carta a Herz no se habla de un cambio de proyecto, sino más bien de un nuevo problema dentro del mismo proyecto, que hasta el momento había pasado desapercibido en sus investigaciones sobre la metafísica.

Si bien la formación de la problemática de la crítica de la razón pura coincide con el surgimiento de una nueva concepción de la metafísica, en tanto que ontología, esto no significa que Kant dejara de interesarse por la concepción clásica de la metafísica y por su estatus epistemológico. En primer lugar, Kant desarrollará a partir de la *Dissertatio* una progresiva diferenciación entre estos dos conceptos de metafísica. Por un lado, se trata del concepto wolffiano de metafísica analítica, que se pondrá en relación con el uso lógico del entendimiento que encontramos en la *Dissertatio* y designará la metafísica especial

<sup>1</sup> CARL (1989): *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen: 38ss. defiende que la crítica venía a sustituir justamente este plan, en tanto que la noción de «crítica de la razón pura» supone un nuevo concepto de metafísica, que sería justamente el designado en la carta a Herz. Una tesis semejante a la de Carl podemos encontrarla en NEIMAN (1994): *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford/ New York: 42 n. 1.

### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

o la futura metafísica de las costumbres y la metafísica de la naturaleza. En tanto que «metafísica aplicada», ésta se dirige al influjo de la razón en los objetos sensibles, es decir, a los fundamentos racionales de la experiencia. Por otro lado, la metafísica abstraerá por completo de los objetos de los sentidos y se centrará en el problema de la validez de los conceptos puros del entendimiento en tanto que condiciones *a priori* del conocimiento de los objetos. Kant se referirá a esta parte específicamente diferente de la metafísica como «Transzendentalphilosophie», que podemos identificar con aquella «crítica de la razón pura» mencionada en la carta a Herz, la cual constituirá una tarea específica dentro de la parte teórica de la filosofía: «La filosofía pura es teórica o práctica. La filosofía teórica o bien no tiene por objeto ningún objeto de los sentidos: *transscendentalis*, o bien tiene por objeto lo universal de todo objeto de los sentidos: *metaphysica propria*. La última consta de la fisiología, mecánica, neumatología, teología natural» [R 4150, λ? (κ), AA XVII 434s.; v. también R 4168, λ AA XVII 441s.].<sup>2</sup>

En este último sentido de la relación entre lo sensible y lo intelectual cabe entender también el significado de la fenomenología general. En Lambert ésta era considerada como una «teoría de la apariencia»<sup>3</sup>. Posiblemente a ello se debe que Kant la caracterice también, en un sentido negativo, como la propedéutica encargada de evitar la confusión que se deriva del uso de principios sensibles en la metafísica. Ahora bien, también encontramos un sentido positivo de la misma, en tanto que Kant la relaciona con la «metafísica aplicada», la cual se centra en los «objetos de los sentidos» para conocer su naturaleza y fundamentos, no a partir de la experiencia, sino a partir de la misma razón [R 4163, λ, AA XVII 440; R 4168, λ, AA XVII 441s.].<sup>4</sup>

En lo que respecta al emplazamiento de la crítica del gusto en el proyecto descrito en la carta, debemos tener en cuenta que sólo es incluida en una de las secciones que componen la parte práctica de la filosofía, como antecedente a la sección dedicada a los principios intelectuales de la moralidad. Sin embargo, en lo que respecta a la parte teórica, hemos comprobado que con posterioridad a la *Dissertatio* Kant se servirá de la crítica del gusto para ilustrar el significado de su teoría del conocimiento sensible, en estrecha relación con los conceptos procedentes de la psicología empírica de Baumgarten. De ahí que se haya señalado esta relación de la filosofía de Kant con la *cognitio sensitiva* como principal antecedente de la futura estética trascendental.<sup>5</sup> Ciertamente, la estética trascendental supondrá una reducción o restricción de este proyecto de un conocimiento sensible de raíces estéticas y la *Kritik der reinen Vernunft* no introducirá explícitamente estos desarrollos de la teoría de la sensibilidad desde la crítica del gusto. Pero parece evidente que en torno a 1771–1772 Kant juzgaba todavía que esta parte de sus indagaciones debía formar parte de la parte teórica de la filosofía, en particular, *como una parte especial dentro de la futura estética trascendental*.

Por un lado, éste juzga que la relación gnosológica del gusto con los principios

<sup>2</sup> Cf. VÁZQUEZ LOBEIRAS 1998: 187, 194.

<sup>3</sup> Véase al respecto LAMBERT (1764): *Neues Organon*, en *Philosophische Schriften*, 2 vols., Leipzig 1965: II 217–435.

<sup>4</sup> Cit. en VÁZQUEZ LOBEIRAS 1998: 194. En este sentido, la «fenomenología general» sería un antecedente de la futura metafísica de la naturaleza; véase también a este respecto MENZER 1952: 69.

<sup>5</sup> BAEUMLER 1923: 121s., 263ss.; HINSKE 1996: 533–40.

del conocimiento sensible, en la cual nos hemos centrado en el capítulo 1, permite que el gusto, en tanto que basado en leyes formales, pueda ser enjuiciado por la razón: «La forma de la sensibilidad puede ser enjuiciada y analizada por la razón (espacio y tiempo), no la materia de la sensación. Por ello, el gusto tiene una relación formal con la razón» [R 759,  $\xi$ , AA XV 759]. De ahí que en las *Vorlesungen über Anthropologie* de este periodo Kant afirme que el entendimiento es el que «ha de mostrar las condiciones según las cuales algo puede placer según las leyes de la sensibilidad» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 176]<sup>6</sup>.

Los materiales cercanos en un sentido cronológico al plan de la obra *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft* indican en qué sentido debemos entender esta elucidación filosófica del gusto por parte de la razón o el entendimiento: «Estética trascendental (universal). De la lógica trascendental o metafísica. De la estética especial (placer o displacer). Doctrina del gusto. De la parte práctica de la filosofía. De la determinación de la razón humana. Explicaciones» [R 716,  $\nu?$  ( $\lambda$ - $\mu?$ ), AA XV 317]. Es posible que este bosquejo constituya un desarrollo del plan descrito en las cartas anteriores. De hecho, también aquí se diferencia entre una parte teórica y una parte práctica. Dentro de la parte teórica, Kant distingue entre la estética trascendental y la lógica trascendental. Sin embargo, en este caso, la teoría del sentimiento, en tanto que estética especial, y la crítica del gusto ocupan un lugar intermedio entre lo teórico y lo práctico.

La *Anthropologie-Collins* nos indica igualmente que Kant atribuirá a esta estética trascendental la misma función que a la fenomenología general, a saber, la demarcación entre lo sensible y lo intelectual, por lo cual es incluida como antecedente de la metafísica. Lo interesante de la exposición del siguiente texto es que en esta descripción se describe aún la estética trascendental desde el punto de vista del sentimiento:

Conectamos el tratamiento de las representaciones con la explicación de la estética. – Ésta es en general la ciencia de los sentidos. La diferenciación entre placer y displacer es estética. La estética podemos dividirla:

1. En estética trascendental, se trata de la diferenciación de las representaciones sensibles de las intelectuales. Ésta precede a la metafísica en la medida en que trata las diferentes fuentes del conocimiento y, en particular, examina la forma de la sensibilidad, es decir, espacio y tiempo.
2. En la estética física, ésta trata de los órganos del cuerpo, y una parte de la misma, la parte fisiológica, reflexiona sobre la sensación.
3. En la estética práctica, investiga el placer y el displacer en la sensación [AA, XXV. 1 42s.; véase también *Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 268].

<sup>6</sup> «Si se investiga el gusto según la indicación del entendimiento, entonces este juicio no es privado y los seres humanos tienen reglas universales para el enjuiciamiento del gusto» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 180]. «Si bien en el gusto se reúnen muchas cosas que son empíricas y que surgen con ocasión de la experiencia, no todas las reglas se abstraen a partir de la experiencia, si se da el caso de que al juicio de gusto le acompañe el entendimiento, pues entonces subyacen las reglas a la naturaleza de nuestra sensibilidad» [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 378]. Esta posibilidad de un análisis de las leyes universales de la sensibilidad a partir de un análisis por parte del intelecto es lo que servía de posibilidad a un gusto ideal, que aludía a la tematización de estas reglas por parte del filósofo y no meramente al enjuiciamiento de la situación particular según el gusto, el cual era definido por Kant como el gusto real.

### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

Es plausible suponer que al menos hasta 1772 Kant considerará su teoría estética como una parte especial en el marco de su teoría de la sensibilidad. Por otro lado, la carta a Herz del 7 de junio de 1771 alude a la relación entre el proyecto de *Die Grenzen* y el «conocimiento mundano». En el párrafo siguiente atenderemos a esta concepción del conocimiento, la cual es expuesta por Kant en las *Vorlesungen über Anthropologie*, y comprobaremos que Kant considera la investigación sobre los principios del gusto como una parte del mismo. En el § 12 atenderemos también a los desarrollos de Kant donde éste establece una relación entre la belleza y los conceptos de perfección y de fin. Si éste pensaba incluir tales desarrollos al plan de la obra referida es una cuestión que posiblemente no pueda ser aclarada. Con todo, en la mayoría de los textos donde Kant profundiza en esta dirección éste se acercará a las tesis de Baumgarten en un sentido, posiblemente, no compatible con su teoría de la sensibilidad.

Por otro lado, también debemos preguntarnos por la incorporación explícita de la crítica del gusto y del sentimiento en general en la parte práctica de la filosofía. En las cartas donde se expone el plan de *Die Grenzen*, se incluyen elementos sensibles e incluso empíricos en la parte práctica de la filosofía. Esto puede resultar chocante, dado que más tarde Kant exigirá separar el proyecto de fundamentación de la moral de cualquier elemento de esta índole. No obstante, en este momento la fundamentación de la moral también exige una demarcación estricta entre los elementos sensibles e intelectuales, aun cuando los primeros no dejan por ello de tener sentido en el plan general de la obra. En la *Logik-Blomberg* la moral o filosofía práctica es considerada como la «ciencia que tiene que ver con nuestras acciones e impulsos» [AA XXIV. 1 31]. En la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* Kant profundiza en esta relación de la moral con la sensibilidad y el sentimiento: «Aún cuando los principios supremos de la moralidad y sus principios fundamentales constituyen conocimientos *a priori*, no por ello pertenecen a la filosofía trascendental, pues en ellos deben presuponerse los conceptos de placer y displacer, de impulso e inclinación, de libre albedrío, etc., los cuales en su totalidad tienen un origen empírico» [KrV, A 14s., II 65]. En la segunda edición de la obra se introducirán variaciones importantes derivadas de la incorporación de la filosofía práctica al sistema de la teoría de la razón. Pero lo interesante es notar aquí que al menos hasta 1781 Kant considera que la elucidación última de los principios intelectuales de la moralidad presupone cierta relación con la sensibilidad y el sentimiento o debe ser complementada con un estudio de este último ámbito. En el § 13 nos centraremos en esta relación entre el gusto y la moral, la cual tiene para Kant un sentido eminentemente pedagógico y empírico, en tanto que permite pensar la relación entre la sensibilidad y la moral en virtud de la posibilidad del aprendizaje y de la práctica de la virtud.

## § 11. EL SIGNIFICADO PRAGMÁTICO DEL GUSTO EN EL CONOCIMIENTO MUNDANO: ESTÉTICA Y ANTROPOLOGÍA EN LAS VORLESUNGEN ÜBER ANTHROPOLOGIE

Los materiales del *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften*, con especial interés de las *Vorlesungen über Anthropologie*, permiten una aproximación a la cuestión del lugar sistemático de la estética de este periodo. La inclusión de la crítica del gusto como una parte del *conocimiento mundano*, con el cual Kant parece enlazar el proyecto de *Die Grenzen*, ofrece una vía para acceder a las ideas de Kant sobre el emplazamiento de la estética en el sistema del conocimiento de Kant. Menzer, en cambio, rechaza el interés sistemático de estos materiales: «Die Frage nach dem systematischen Ort der Ästhetik spielte demgegenüber keine größere Rolle, einmal, weil ja das Interesse ein anthropologisches war und weil zuerst einmal die Probleme einer Kritik der reinen Vernunft gelöst werden mußten»<sup>7</sup>. Ciertamente, una parte de las ideas expuestas por Kant en las *Vorlesungen über Anthropologie* pertenecen a lo que él mismo denominará «estética física», a la que se ha hecho referencia en el párrafo anterior, y que éste considera de carácter eminentemente empírico y fisiológico. Pero, como también hemos podido comprobar, también puede encontrarse en estos materiales una gran cantidad de explicaciones relativas a la relación del gusto y la teoría de lo bello con la teoría de la sensibilidad. En tanto que esta relación se basa en los principios formales de espacio y tiempo, Kant juzgaba también que ello permitía un tratamiento del gusto desde la misma razón, y no meramente en un sentido empírico.

Ciertamente, la antropología supone una corrección de la psicología empírica de Baumgarten, en tanto que deja de formar parte de la metafísica y es considerada por Kant al mismo nivel que la física empírica [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 7s.; *Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 243s.]. Esta separación de la antropología con respecto al sistema de la metafísica posibilita la autonomía de esta disciplina y marca la inauguración de la misma como una ciencia autónoma de carácter empírico. Pero también hay que tener igualmente en cuenta el significado claramente pedagógico de la antropología en relación con el saber en general. Se ha señalado el interés pedagógico con el que Wolff alude primeramente a la psicología empírica y su influencia en el surgimiento de la antropología en Kant a partir de esta disciplina.<sup>8</sup> También cabe tener en cuenta aquí la influencia de «las observaciones de los autores ingleses» para el estudio de las «fuentes de las acciones humanas o de las múltiples manifestaciones del alma», como el mismo Kant admite al principio de las

<sup>7</sup> MENZER 1952: 71

<sup>8</sup> BRANDT/ STARK señalan la influencia del interés pedagógico con el que Wolff aclara el significado de la psicología empírica en relación con el aprendizaje del resto de las ciencias, de forma que esta nueva disciplina puede y debe tratarse con independencia del resto [1997: VIII-IX]. Sobre la relación de la antropología de Kant con la escuela wolffiana, véase KIM (1994): *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*, Frankfurt a. M./ Bern/ New York/ Paris. Para una comprensión de la génesis del concepto de antropología en la ilustración, véase LINDEN (1976): *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern/ Frankfurt a. M.



### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

lecciones [*Anthrologie-Collins*, AA XXV. 1 7; *Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 243]. De ahí que el objeto de las lecciones de antropología se corresponda con el *ideal típicamente ilustrado de formación a través del conocimiento de la naturaleza humana* y no pueda considerarse meramente como un tipo más de conocimiento empírico, tal como supone la apreciación de Menzer. De hecho, el interés de este estudio de la naturaleza humana que Kant plantea en sus lecciones enlazará también con la doctrina aristotélica de las virtudes intelectuales, por la cual éste le dará a la nueva disciplina un significado eminentemente pragmático.<sup>9</sup>

Las declaraciones de Kant sobre las mismas lecciones dejan constancia este significado pragmático. En una carta a Herz de finales de 1773 escribe:

En este invierno estoy impartiendo por segunda vez un *collegium privatum* sobre *antropología*, que me propongo convertir en una disciplina académica ordinaria [...]. Mi intención es permitir la formación de las fuentes de todas las ciencias que tengan que ver con el método de formación y gobierno de los seres humanos en las costumbres, la destreza y el trato. Por ello, me centro más en las manifestaciones y sus leyes que en los primeros principios de posibilidad en lo que respecta a la naturaleza humana en general [...]. Entretanto trabajo gustosamente en la doctrina basada en observaciones sobre el desarrollo de la destreza, la prudencia e incluso la sabiduría, destinada a la juventud académica, de forma que la antropología, junto con la geografía física, se diferencia de cualquier otra enseñanza y se denomina conocimiento del mundo [*An Herz, Ende 1773, AA X 145s.*]<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Sobre la mediación entre el carácter empírico y la función pragmática de la antropología en Kant, véase HINSKE (1966): «Kants Idee der Anthropologie», en H. Rombach (ed.) (1966): *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, München, 410–27. En relación al estatuto epistemológico de la antropología, éste señala que esta disciplina no puede ser considerada como una ciencia. Esta cuestión ha sido dilucidada también por POZZO (2001): «The Nature of Anthropology Lectures at Königsberg», en G. Gerhardt *et alii* (ed.) (2001): *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Kant-Kongresses*, 5 vols., IV 416–23, a partir de la información contenida en las *Methodologische Anweisungen für Studierende in allen 4 Facultäten*, cuatro partes (Königsberg: Hartung, 1770), ejemplar en el *Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz [GStAPK]*, Berlin–Dahlem: XX [reeditado en OBERHAUSEN/ POZZO (ed.) (1999): *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg: Reprint mit einer Einleitung und Register* (Forschungen und Materialien zur Universitätsgeschichte, Sek. I, vol. I), Stuttgart-Bad Cannstatt, XXIX–XXXIV]. Según esta indicación sobre las clases de Kant, la antropología era impartida a partir de 1772/ 1773 como una disciplina extracurricular, no dirigida exclusivamente a estudiantes, sino a cualquier oficial, aristócrata o burgués interesado en lo que hoy podríamos denominar «formación continua». A partir de este texto, el autor corrige la interpretación de BRANDT/ STARK [1997: xix–xvi] en relación al significado del carácter *pragmático* de la antropología, el cual ha de ser entendido en clara influencia con la teoría de las cinco virtudes intelectuales de Aristóteles y la distinción entre arte y prudencia.

<sup>10</sup> «No es posible hacerse prudente a partir de preceptos universalmente válidos, pues la prudencia consiste realmente en poder subsumir caso singular bajo las reglas universales de la vida común» [*Anthropologie-Collins*, AA XXIV. 1 24]. «Como fundamento [a la antropología] ha de subyacer un conocimiento natural a partir del cual podamos juzgar lo que está a la base de todo ser humano; entonces disponemos de *principia* seguros según los cuales podemos preceder. Por eso debemos estudiarnos a nosotros mismos y, puesto que queremos aplicar esto a los otros, debemos estudiar a la humanidad, pero no de forma psicológica o especulativa, sino en un sentido pragmático, pues todas las doctrinas pragmáticas son doctrinas de la prudencia, donde tenemos también los medios para hacer un uso apropiado de todas

En *Anthropologie-Collins* se profundiza en este significado del conocimiento mundano<sup>11</sup>, el cual se amplía a la posibilidad de aplicación de las ciencias en general, y no meramente a la moral: «El conocimiento que permite aplicar las ciencias de forma pertinente se denomina conocimiento mundano. Consiste en el conocimiento del ser humano y de cómo éste puede ser gobernado de una forma que le complazca. Por lo tanto, el conocimiento mundano impide que la erudición se convierta en pedantería. El conocimiento de las peculiaridades de la naturaleza también se enmarca en esta disciplina [...]. El conocimiento mundano del sujeto constituye el fundamento de todos los conocimientos» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 9]. El conocimiento mundano constituye la base o el fundamento para todo conocimiento, en tanto que al tratar de la naturaleza del ser humano permite entender la posibilidad de su desarrollo, aprendizaje y aplicación.

Y la teoría del gusto constituye una parte fundamental de este tipo de conocimiento: «Trataremos el ánimo humano en cada uno de sus estados, en el sano y en el enfermo, en el confuso e inculto, y determinaremos los primeros principios del gusto y del enjuiciamiento de lo bello, los principios de la patología, emotividad e inclinación» [*idem*, AA XXV 1 8s.]. Esta inclusión del gusto es interesante en relación a la cuestión de su significado sistemático: en primer lugar, el gusto forma parte del conocimiento mundano y, con ello, sus principios sirven de «fundamento» para el desarrollo y la aplicabilidad del conocimiento y las ciencias en general, en tanto que se centran en la naturaleza humana; en segundo lugar, ello nos permitirá entender mejor la inclusión de una parte sensible en el ámbito de la filosofía práctica. Pues Kant afirma en su descripción del plan de *Die Grenzen* que a la parte meramente intelectual han de precederle los «principios generales del sentimiento, del gusto y de los impulsos sensibles» [*An Herz*, 21. Feb. 1772, AA X 129], mientras que la antropología, como una parte del conocimiento mundano, contiene justamente los primeros principios del gusto y del enjuiciamiento de lo bello, así como de la patología, la emotividad y la inclinación [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 8s.], que han de ser tratados con independencia de los primeros principios —de carácter intelectual. Según este paralelismo, es plausible suponer que Kant pensaba incluir en *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft* estos elementos de origen sensible que, en tanto que pertenecientes al conocimiento mundano, habrían de servir de base a la aplicabilidad del conocimiento de carácter estrictamente intelectual. Si bien la fundamentación del conocimiento intelectual tanto teórico como práctico parte de la demarcación respecto a aquellos elementos de la sensibilidad, no por ello es posible pensar la normatividad de la razón con independencia de su posibilidad última en la experiencia individual humana.

Como ya se ha mencionado, el surgimiento del proyecto estético en la misma ilustración alemana guarda una relación esencial con la apreciación de la finitud humana y el interés por seguir manteniendo, no obstante, una fundamentación para la razón. En Kant

---

nuestras destrezas, pues estudiamos al ser humano para hacernos prudentes, de forma que la prudencia se convierte en una ciencia» [*Anthropologie-Friedländer*, AA XXV. 1 471]. Kant definirá su antropología en clara oposición a la planteada por Platner [PLATNER (1772): *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Bd. 1, Leipzig], en particular, a sus especulaciones sobre la relación entre alma y cuerpo [*An Herz*, Ende 1773, AA X 145]. Sobre la oposición entre la filosofía de Kant y la antropología de Platner, véase LINDEN (1976): 51–57.

<sup>11</sup> Sobre el sentido pragmático y popular de la antropología, véase también *Nachricht*, AA II 305ss.

### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

encontraremos el cumplimiento de esta exigencia en el interés por pensar la aplicabilidad de las ciencias y la moral en relación con la naturaleza humana.

Este interés por la sensibilidad humana marca una de las diferencias fundamentales del pensamiento kantiano frente a la escolástica. En la línea del ideal de la *cognitio aesthetico-logica* de la *Vernunftlehre* de Meier, Kant defiende que el conocimiento erudito ha de compaginarse con la belleza para poder tener utilidad y aplicación, a diferencia del conocimiento típicamente escolástico. Kant observa en tono crítico que la «sequedad» en el tratamiento metodológico de las propiedades morales del ser humano supone su misma negación y provoca el escepticismo [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 65s.]. Este mismo interés es el que define el ideal del conocimiento mundano: «Ante la falta de éste [conocimiento del sujeto en el conocimiento mundano] muchas ciencias prácticas quedan sin efecto, tal como la filosofía moral» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 9]. Kant enlazará en su antropología y, en particular, a través de la inclusión de la crítica del gusto y de la teoría de lo bello en la misma, con el proyecto baumgartiano de una fundamentación de la sensibilidad humana. Esta continuidad con la filosofía de Baumgarten al nivel de la actividad académica de Kant no sólo se debe a su enlace con el intento baumgartiano de acceder a la sensibilidad humana a partir de fundamentos de tipo psicológico y empírico. Como hemos visto, Kant también enlazará con las aportaciones provenientes de la filosofía anglosajana sobre la naturaleza humana. Sin embargo, la inclusión de la crítica del gusto en las indagaciones antropológicas de Kant en el marco del conocimiento mundano, así como el significado pragmático que Kant le atribuía al gusto en este contexto, deben ser entendidos por su relación con las consencuencias del proyecto estético emprendido por Baumgarten y desarrollado posteriormente por Meier. Tal como ha defendido M. Hernández Marcos, la relación de la nueva teoría de la sensibilidad con la teoría general de las artes liberales en la estética baumgartiana debe ser entendida también en el marco de los intereses éticos, pedagógicos y pragmáticos de este proyecto.<sup>12</sup> La concepción de las artes liberales por Baumgarten parte del reconocimiento de un nuevo «orden ético constituido por la idea universal de *humanidad*»<sup>13</sup>, el cual presupondrá todo un nuevo marco de relaciones sociopolíticas. Según el autor, el interés de Baumgarten y de Meier por las artes liberales y los saberes humanísticos se explica por la contribución de éstos a la humanización o perfeccionamiento de la humanidad a través del «refinamiento y mejora de la sensibilidad humana» que acompaña al gusto estético.<sup>14</sup>

El tratamiento del gusto y de la belleza en las *Vorlesungen über Anthropologie* no sólo

<sup>12</sup> Cf. HERNÁNDEZ MARCOS 2003: 108–21.

<sup>13</sup> *Idem*, 114.

<sup>14</sup> *Idem*: «Pero lo más relevante en este aspecto —acaso también lo más novedoso— es el modo peculiar como se entiende la contribución humanística de las “ciencias bellas”. Ésta consiste en el *refinamiento y mejora de la sensibilidad* humana que trae consigo tanto la práctica artística como el cultivo del gusto estético, y su valor ético reside no tanto (o no sólo) en la función educativa de introducción y acceso preliminar al conocimiento racional, cuanto más bien en la formación de un “carácter” genuinamente “humano”, sustraído a la “barbarie” de la mera animalidad lo mismo que a la de la fría erudición del sano entendimiento, de un «espíritu bello», abierto a (y preparado para) la sociabilidad de la vida y a la cultura del mundo, dotado, pues, de ese sentido pragmático y correcto de las cosas humanas que nunca proporciona el mero saber metódico y libresco de la razón» [117].

enlazará con los fundamentos psicológicos del proyecto estético baumgartiano,<sup>15</sup> sino que le adscribirá al gusto una función eminentemente pedagógica y pragmática que debe ser entendida por su relación con este marco histórico.<sup>16</sup> Pues Kant considerará igualmente que la crítica del gusto colabora a la «perfección del ser humano» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 177], en la medida en que el refinamiento del gusto sirve de posibilidad en sentido pragmático y pedagógico para la conciliación entre la sensibilidad humana y los preceptos abstractos de la moral. En este sentido, tal como comprobaremos en el § 13, la cultura y el refinamiento del gusto, en tanto que es caracterizado como un análogo de la perfección moral, facilitan el aprendizaje y la aplicación de la virtud en el mundo de la vida humana. En este sentido, la crítica del gusto adquiere sentido en las exposiciones docentes de Kant en tanto que parte del «conocimiento del ser humano como ciudadano del mundo» [*Anthropologie*, AA VI 400]<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> En sus lecciones Kant seguirá enlazando estrechamente con la exposición del manual del que se servía para estas lecciones, la misma *Metaphysica* de Baumgarten; cf. HINSKE 1966: 412s., 416. No obstante, como ha señalado el autor, es posible detectar una ambigüedad de Kant con respecto a la relación de su antropología con la psicología empírica; por un lado, Kant parecería oponer la antropología a la psicología empírica debido al carácter teórico de la última; por otro lado, éste parece identificar ambas disciplinas [1966: 424, n. 27]. Sobre el estatus epistemológico de la antropología y su relación con la psicología empírica, véase también LINDEN 1976: 68–75. Como es sabido, Kant sólo admitirá un tratamiento empírico de la psicología y de la antropología, en tanto que cualquier pregunta a nivel cognoscitivo sobre la naturaleza del alma humana incurrirá en paralogismos, de forma que la psicología racional no puede ocupar el lugar de una doctrina. A partir de esta crítica, sólo se conservará la posibilidad de un tratamiento empírico de la psicología, como una ciencia basada en la observación de los fenómenos del sentido interno [1976: 71]. Sobre esta base empírica, Kant identificará psicología empírica y antropología. En lo que respecta al carácter de la antropología en tanto que ciencia, la autora defiende que en esta ciencia faltaría la sistematicidad y el método inductivo, que la alejarían de ciencias como la ciencia natural. Más bien, ésta se construiría como una ciencia de tipo histórico, descriptivo, la cual no puede ofrecer una respuesta conclusiva a la cuestión sobre qué es el ser humano, en tanto que no alcanza a delimitar de forma sistemática su ámbito de estudio [1976: 73]. Esta cuestión, planteada en la *Kritik der reinen Vernunft* adquiere un rango filosófico que no puede ser cubierto por la nueva ciencia debido justamente a su carácter empírico y pragmático: «Eine Anthropologie in dieser die «ganze Bestimmung des Menschen» umfassende Bedeutung — will man nicht sein Gesamtwerk als eine solche Anthropologie verstehen — hat Kant selbst nie vorgelegt, dagegen eine solche in «pragmatischer Hinsicht», die weiter unten zu besprechen sein wird» [1976: 74s.].

<sup>16</sup> El mismo año que Kant comienza sus lecciones de antropología, encontramos la inclusión de la estética en dos planteamientos sobre antropología. Primeramente, cabe citar la obra anónima de MEINERS (1772): *Revision der Philosophie*, vol. 1, Göttingen/ Gotha, quien propondrá una unión entre lógica y psicología, a la vez que tratará la estética como una ciencia derivada de la psicología [228]. Esta postura será recogida por PLATNER 1772, en confrontación con el cual planteará Kant el significado de sus propias lecciones de antropología. De hecho, Platner, abordará las cuestiones de estética desde análisis de tipo fisiológico, tal como muestra su tratamiento del concepto de genio [283]. Una revisión y ampliación de estas ideas las encontramos en PLATNER (1790): *Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik*, vol. 1, Leipzig. Una inclusión de la estética en el marco de la antropología lo encontramos también en KRÜGER (1782): *Encyclopädie, oder zusammenhängender Vortrag der gemeinnützigsten Kenntnisse*, Bd. 1: *Gewächskunde, Thierkunde, Anthropologie und Mathematik*, Berlin/ Stettin, quien en particular incluirá la estética en la psicología general, junto al tratamiento del entendimiento, la lógica y la voluntad. Sobre la relación entre estética y antropología en este contexto histórico, véase LINDEN 1976: 44s., 50, 54, 198, 204s.

<sup>17</sup> «Cuando esta ocupación es tratada en un sentido pragmático, entonces se trata de un conocimiento

### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

Ahora bien, Kant no incorporará este interés pragmático de sus lecciones al marco ulterior del sistema crítico. Ciertamente, cabe suponer que éste pensaba incluir tales desarrollos a su proyecto de *Die Grenzen*. Pero lo cierto es que el tratamiento de estas cuestiones por parte de Kant puede ser considerado en principio como un bloqueo al proyecto baumgartiano, en la medida en que este interés pragmático permanecerá recluido en el mero plano de la exposición académica de Kant. Sin embargo, sólo podría alcanzarse esta conclusión si Kant no hubiera introducido de hecho buena parte de los intereses, conceptos y desarrollos de las indagaciones sobre estética presentes en las lecciones a la obra crítica, en particular, a la *Kritik der Urteilkraft*. Como es sabido, Kant no incorporará ni la cultura del gusto ni su interés pragmático o pedagógico a esta obra, en la que, además, Kant se esforzará por eliminar los elementos empíricos y psicologistas presentes en sus exposiciones de las lecciones. Sin embargo, la tercera Crítica debe ser considerada como el intento por lograr una fundamentación última de la normatividad sobre la base de una crítica trascendental de la sensibilidad humana. A lo largo de este trabajo podremos comprobar que Kant conservará el significado pedagógico y pragmático de la crítica del gusto a partir de 1770. Éste seguirá presente en los materiales cercanos a la *Kritik der reinen Vernunft* y será incorporado al nivel de la obra crítica en la *Kritik der praktischen Vernunft*. Aún así, en esta última obra Kant demarcará con nitidez entre las cuestiones relativas a la fundamentación de la razón y de la normatividad, de un lado, y las cuestiones relativas al aprendizaje y la aplicabilidad de la virtud, con las que se relacionarán sus ideas sobre el juicio de gusto. Sólo la tercera Crítica supondrá una incorporación sistemática del proyecto estético kantiano al nivel de la obra crítica. Sin embargo, esta incorporación no será definida en términos pragmáticos, sino en un sentido propedéutico y sistemático, en el marco de una fundamentación última del estadio crítico de la fundamentación de la razón, la cual exige demostrar la posibilidad de una conciliación de la sensibilidad humana con la idea suprasensible y normativa de la humanidad que es fundada por la filosofía.

Por ello, es preciso tener en cuenta que en la exposición de Kant sobre los conceptos de estética en las *Vorlesungen über Anthropologie*, a las que atenderemos especialmente en este trabajo, se encuentra presente tanto la herencia de la psicología empírica de Baumgarten como el interés pragmático de su proyecto estético. Por lo tanto, tales exposiciones no se encontrarán exentas de elementos empíricos y psicológicos que Kant propiamente rechazará al nivel de la obra. Por otro lado, el carácter específico de estos materiales, formados por apuntes de clase en los que Kant seguía justamente el hilo conductor de la *Metaphysica* de Baumgarten, debe llevarnos a evitar considerar sin más cada una de las exposiciones de Kant como elementos originales de este último. Más bien, en su concepción sobre el conocimiento empírico en general y sobre los conceptos de estética en particular, los cuales no eran incorporados a la obra crítica, éste enlazará con los desarrollos de otros filósofos, como Baumgarten, Meier, Tetens, Sulzer o Gerard. Sin embargo, también es preciso tener presente que los desarrollos sobre estética, así como la relación de este proyecto con problemas de tipo gnoseológico o incluso sistemático, no pueden ser entendidos meramente en el contexto de esta exposición académica de los planteamientos

---

mundano y forma a un hombre de mundo» [*Anthropologie-Pillau*, AA xxv. 1 733].

## § 12. BELLEZA Y FINALIDAD

de otros filósofos. Pues en las lecciones podremos encontrar variaciones y correcciones de las tesis de estos filósofos, claras tomas de posición del propio Kant y, lo que es más importante, la reelaboración progresiva de tales exposiciones en las diferentes lecciones sobre la base de la variación en los desarrollos, problemas y fundamentos presentes al nivel de la obra. El planteamiento estético de Kant en el periodo al que tratamos no puede ser entendido si no se tiene en cuenta la estrecha relación con los conceptos e intereses de la psicología empírica y la estética de Baumgarten y de Meier. Pero tampoco puede ser entendido si se soslaya la relación de este planteamiento estético con el marco teórico y sistemático que supone la *Dissertatio*, lo cual también podremos comprobar en relación a la *Kritik der reinen Vernunft*. Por otro lado, aunque los tratamientos de los conceptos de estética en las *Vorlesungen über Anthropologie* enlazarán con las propuestas e ideas de otros filósofos, no es menos cierto que parte de estos conceptos pasarán a formar parte del armazón estructural de la *Kritik der Urteilskraft*. Kant expondrá el significado de conceptos como juicio de gusto, belleza, *sensus communis*, genio, *Geist* o imaginación productiva en estrecha relación con la herencia filosófica de la ilustración estética alemana y anglosajona. Pero no es menos cierto que éste incorporará tales conceptos a la *Kritik der Urteilskraft*, donde su significado y articulación será fundados por la crítica trascendental, pero conservando a la vez importantes aspectos procedentes de la tradición.

Por lo tanto, en este trabajo nos centraremos en aquellos conceptos de estética que guarden interés para una comprensión histórica de la *Kritik der Urteilskraft*, ya sea porque tales conceptos son incorporados a esta obra o porque expresan problemas e intereses que apuntan a la problemática general planteada en la misma. En el análisis de las exposiciones de Kant no sólo es preciso tener en cuenta su relación con los conceptos e intereses de la tradición, sino igualmente con los problemas y temas procedentes de la misma obra crítica. A continuación, nos centraremos en las exposiciones de Kant sobre la relación entre belleza y perfección o finalidad [§ 12]. Posteriormente atenderemos al significado pragmático que Kant le atribuye al gusto en tanto que análogo de la moral [§ 13].

## § 12. BELLEZA Y FINALIDAD

En la sección v de la *Dissertatio* se introduce un tipo de principios que muestran que el interés por la teleología en el tratamiento de la experiencia no es ajeno a este periodo del pensamiento kantiano. Estos principios no son de origen sensible pero descansan en fundamentos subjetivos y facilitan el uso del entendimiento. Se trata de los principios de conveniencia [*principia convenientia*] y su justificación se debe a que sin la suposición subjetiva de los mismos el entendimiento no puede emprender el conocimiento de los objetos particulares. Estos principios subjetivos permiten pensar que, frente a cualquier recurso a lo sobrenatural, el universo se basa en un orden original de la naturaleza, que no se han de multiplicar los principios sin necesidad o que nada en la naturaleza nace o perece [*Dissertatio*, AA II 418s.].

Esta concepción se deriva de la conclusión establecida en la sección IV, según la

### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

cual las relaciones contingentes entre las sustancias han de suponer a su vez una relación necesaria con un fundamento primero, el cual, sin embargo, no puede ser conocido en la misma experiencia. El primer principio exige de hecho no abandonar en ningún momento la idea del orden interno de la naturaleza en el uso del entendimiento, pues ello significaría un recurso a lo sobrenatural [*idem*, AA II 418]. La unidad en el sistema del conocimiento que prescribe el segundo principio no puede basarse en un conocimiento de esta causa primera, sino en el mismo «impulso» del entendimiento [*ibidem*]. Este principio de unidad ha de ser supuesto por motivos subjetivos, pero en ningún momento es conocido *a priori* por la razón en un sentido objetivo. Por lo tanto, los principios de conveniencia se destinan al uso específico del entendimiento, no se extraen de la experiencia ni de la sensibilidad, y presuponen un principio de unidad que trasciende el conocimiento sensible. Vemos así que, según la *Dissertatio*, la fundamentación de principios de carácter teleológico *ya no tiene validez objetiva* y su significado radica en salvaguardar el sentido de la relación del entendimiento con la naturaleza en tanto que totalidad ordenada.

Algunos de los textos del *Nachlass* muestran una relación de lo bello con la perfección interna de la cosa y con los fines de la naturaleza, si bien un sentido que no parece compatible ni con las ideas expuestas en la *Dissertatio* ni con la teoría estética a la que hemos atendido hasta aquí:

La perfección interna de una cosa guarda una relación natural con la belleza. Pues la subordinación de lo vario según un fin exige una coordinación de esta variedad según leyes comunes [...]. Conocemos la belleza de muchas cosas de la naturaleza, pero no sus fines; cabe pensar que la satisfacción ante sus fenómenos no es la intención, sino la consecuencia que se deriva de su intención [*R 628*,  $\kappa^1$ , AA XV 273s.].

La concordancia de lo múltiple que nos afecta con las ideas constituye lo más noble [...]. Primeramente he de disponer del concepto de la cosa, la belleza es vista como un accidente en la cosa, y lo que contradice la intención de la cosa es opuesto a la belleza y no puede placer durante mucho tiempo [...] [*Anthropologie-Collins*, AA XXV.1 193; véase también *Anthropologie-Parow*, AA XXV.1 384].

Es evidente que esta relación de la belleza con los fines o con la intención de las cosas parece ir más allá de los fundamentos de la teoría de la belleza en los que nos hemos centrado en el capítulo primero de este trabajo. Según la *R 696*, la belleza es la «cara externa» de la perfección [*R 696*,  $\lambda$ , AA XV 309]. Los textos citados también parecen apuntar en esta dirección. La *R 628* afirma que la belleza debe ser considerada como la consecuencia que se deriva de la intención de la cosa. El segundo texto, perteneciente a la *Anthropologie-Collins*, es más problemático, pues la explicación de Kant ilustra el significado del concepto de belleza esencial, que, como hemos visto en el § 4 de este trabajo, concierne al acuerdo entre las perfecciones estéticas y lógicas del conocimiento y no al concepto de perfección en un sentido metafísico. Sin embargo, en este caso el texto no alude a la coincidencia entre la sensibilidad y el entendimiento en tanto que facultades de conocer, sino a la coincidencia o, mejor, a la no contradicción entre la belleza y la intención de la cosa.

Es posible resaltar que en este al menos hasta la fase  $\kappa$  o  $\lambda$  Kant sigue enlazando con una concepción de la belleza muy cercana a la definición baumgartiana:

Se ve que en la naturaleza es bello a los ojos del ser humano casi todo aquello que por sí mismo, con independencia de la materia, tiene la posibilidad de formarse. Con ello se comprueba que la belleza es una consecuencia de la perfección y que la intuición sensible de la misma debe pertenecer justamente a los fundamentos de la misma perfección según conceptos. Por lo tanto, posiblemente el conocimiento de la perfección sea lo primero en el ser humano. En tanto que conocida sensiblemente, se trata de la belleza [*R 656,  $\kappa$ - $\lambda$ , AA XV 290*].<sup>18</sup>

Kant pone explícitamente en relación la belleza con la perfección, en tanto que la considera como un conocimiento sensible de la perfección. Sin embargo, en la *Anthropologie-Parow* encontramos un texto más tardío, en el que puede observarse una clara desvinculación entre la belleza y el concepto de perfección: «El gusto no parece nada esencial, puesto que se ve claramente que es bien distinto de la perfección, en tanto que nos presenta cosas como perfectas que no lo son» [*Anthropologie-Parow, AA XXV. 1 386*]. Para tratar de entender esta variación es preciso no partir de la idea de que Kant ha alcanzado una posición definitiva con respecto a la relación entre estética y metafísica o, en particular, entre estética y teleología.<sup>19</sup> De hecho, una posición definitiva con respecto a este problema sólo será alcanzada hasta la *Kritik der Urteilskraft*, donde Kant funda el concepto de la finalidad como un principio *subjetivo* que rige el funcionamiento de nuestras facultades. Una base fundamental para el desarrollo de esta posición viene dado por el interés de Kant por el problema de la relación entre las perfecciones estéticas y las perfecciones lógicas del conocimiento. El enlace con este par de conceptos ofrecerá una guía para el desarrollo ulterior de esta vía subjetiva. Como ya se ha indicado, Kant considera la belleza esencial como la coincidencia entre la perfección estética y la perfección lógica en el conocimiento de un fenómeno. Esta coincidencia alude a diferentes perfecciones o condiciones del mismo conocimiento y el uso o funcionamiento de nuestras facultades. Pero es fácil notar a partir del texto de la *Anthropologie-Collins* anteriormente citado que Kant pone en relación también la belleza esencial con una confirmación de la intención

<sup>18</sup> Esta relación de la belleza con la finalidad en un sentido cognoscitivo, como cara externa de la perfección, es una característica del pensamiento escolástico y barroco español. BARTOLOMÉ DE MEDINA (1582): «Percibida la bondad ó la hermosura [de la naturaleza], engéndrese inmediateamente el amor, como si una voz de la naturaleza nos advirtiese de la armonía que tienen con nuestras facultades» (cit. en MENÉNDEZ Y PELAYO [1884]: *Historia de las ideas estéticas en España*, 2 vols., I 189). GRACIÁN: «Realza el gusto a reconocer aquella bealtat infinita del Creador, que en esta terrestre se representa, infiriendo que, si la sombra es tal, ¡cuál será su causa y la realidad a quien sigue!» [GRACIÁN: *Obras*, ed. de Correa Calderón, Madrid 1944: 438 B, cit. en TONELLI 1955: 38].

<sup>19</sup> Tal como señala DUMOUCHEL, la estética de Kant se encuentra en este momento en un momento transitorio en lo que respecta al tratamiento del concepto de perfección: «La pensée esthétique de Kant s'inscrit dans le processus de *subjectivisation de l'esthétique de la perfection* entamé par Baumgarten dans la philosophie post-wolffienne, de façon parfois sibylline et ambiguë; cela vaut pour son esthétique autour de 1770, et cela vaudra encore de sa théorie du goût définitive, qui repose sur la notion de «forme de la finalité» et sur la critique d'une conception plutôt wolffienne de l'esthétique de la perfection» [1999: 173].



### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

de la cosa en el conocimiento sensible. La belleza esencial implica un placer duradero, en la medida en que el conocimiento *sensible* de la cosa no contradice el conocimiento de la misma por parte del entendimiento. Por lo tanto, la belleza esencial supone una concordancia de lo múltiple que nos afecta con la idea previa de la cosa. Igualmente, en la *R 656* Kant considera como objeto bello aquello que en la sensibilidad tiene la capacidad de formarse.

Kant no afirma, sin embargo, que sea el concepto el que determina esta concordancia. En la *Anthropologie-Parow* éste sostiene, enlazando con su constatación de la desvinculación entre belleza y perfección, que el gusto es algo superfluo e incluso un engaño, justamente debido a que esta capacidad puede presentar como perfectas en la sensibilidad cosas que realmente no lo son, por lo que «es algo completamente diferente del entendimiento» [AA XXV. 1 386]. Con todo, en esta lección éste sigue sosteniendo que no puede considerarse una cosa como bella si previamente no disponemos de una idea sobre lo que la cosa haya de ser. Según Kant, «debe presuponerse la idea de la cosa» [*idem*, AA XXV. 1 384], la cual será definida por éste tanto en un sentido intelectual como en un sentido empírico. Si la belleza se basa meramente en las leyes de la sensibilidad, entonces Kant no puede estar sosteniendo que es la idea o un concepto del intelecto el que asegura el sentimiento estético. Sin embargo, esto no significa que Kant no considere la belleza como la expresión de una mediación o, mejor, coincidencia, entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Si en el conocimiento sensible de una cosa ésta se conforma *en la sensibilidad* en concordancia con la perfección lógica y, por lo tanto, sin que este conocimiento, en su perfección estética, contradiga el concepto intelectual que decide qué deba ser la cosa, entonces nos encontraremos ante el placer duradero y puro de la belleza esencial: «Cuando soy conducido a una idea a través de las leyes de la sensibilidad, entonces esto place» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 175]. Es esta relación de coincidencia entre sensibilidad y entendimiento la que explica la relación del gusto con el Juicio. En contraposición a lo agradable, Kant afirma: «Pero sólo al gusto le corresponde el Juicio» [*Anthropologie-Parow*, XXV. 1 375]. Pues bien, Kant definirá el Juicio en un sentido teleológico, justamente a partir de esta relación entre sensibilidad y entendimiento que es expresada en el concepto de belleza esencial:

El Juicio es la idea de lo que es conforme a fin [*Zweckmässigen*]. Si la representación sensible concuerda con esta idea, entonces descansa en el Juicio. Desagrada todo aquello a partir de lo cual no puede extraerse una idea de lo que haya de ser la cosa. La concordancia de una cosa con una idea siempre place, aun cuando los objetos sean francamente feos. Algo place cuando las leyes de la sensibilidad me conducen a una idea [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 175].

Al menos a partir de 1772 Kant no piensa ya que la belleza sea el conocimiento sensible de la perfección. Sin embargo, éste seguirá enlazando con la concepción estética de Baumgarten y de Meier. Lo interesante es notar que el enlace con esta tradición debe ser entendido además en relación al marco teórico de la *Dissertatio*. Si bien la fundamentación del conocimiento y de la objetividad ha determinado una demarcación estricta entre la sensibilidad y el entendimiento, Kant se servirá del concepto de belleza

esencial para pensar la mediación entre estos dos ámbitos. Pues la misma experiencia de la belleza esencial por el sujeto expresa la posibilidad de que el conocimiento sensible concuerde con el conocimiento intelectual, aun cuando esta posibilidad no pueda ser demostrada en un sentido positivo por la filosofía. Kant no se limita a plantear la teoría de la belleza meramente en el marco de su teoría de la sensibilidad, sino que pretende extraer además consecuencias relativas a la relación del conocimiento sensible con la finalidad. Aunque esta concepción no ha sido fundada aún en un sentido subjetivo y el planteamiento de Kant se encuentra muy cercano de la estética de Baumgarten, aparece de forma manifiesta que la relación entre estética y teleología no es ajena a este periodo de la filosofía de Kant. Es más, esta relación seguirá presente en el periodo cercano a la *Kritik der reinen Vernunft*, tal como podremos comprobar en el capítulo 5 de este trabajo, y debe ser considerada como una constante del desarrollo del proyecto estético de Kant hasta 1790.

### § 13. LO BELLO COMO ANALOGON MORALIS

En la carta a Herz del 21 de febrero de 1772, donde se describe el plan de *Die Grenzen*, Kant afirmaba: «He conseguido un desarrollo considerable en lo que respecta a la demarcación entre lo sensible y lo intelectual en la moral, y los principios que se derivan de la misma. Los principios del sentimiento, del gusto y de la fuerza de enjuiciamiento, con sus efectos —lo agradable, lo bello y lo bueno— también los he esbozado desde hace tiempo de forma bastante satisfactoria» [AA X 129]. Se ha indicado anteriormente que el proyecto de esta obra parte de la exigencia de demarcación en sentido estricto entre la sensibilidad y el entendimiento. Sin embargo, también se ha planteado la hipótesis de que la introducción del gusto como antecedente a la fundamentación de los principios de la moral se debe a la exigencia de pensar en un sentido pragmático la relación de la moral con la naturaleza humana. En la carta citada Kant afirma que la demarcación entre los diferentes tipos de sentimiento ha sido esbozada por éste desde hace tiempo. En el § 2 de este trabajo hemos comprobado que la demarcación entre lo agradable, lo bello y lo bueno que se encuentra presente especialmente en las *Vorlesungen über Anthropologie* es planteada por Kant justamente según esta exigencia de separación entre la sensibilidad y el intelecto de la que parte el proyecto de *Die Grenzen*. Mientras que la diferenciación entre la materia y la forma de la sensibilidad permite distinguir entre lo agradable y lo bello, la diferenciación entre la sensibilidad y el intelecto permitirá distinguir entre lo bello y lo bueno.

Sin embargo, a pesar de esta estricta demarcación, en estos materiales también podremos comprobar que Kant se sirve de su teoría del gusto para pensar —en un sentido no cognoscitivo— la relación entre la sensibilidad y la moral. Tal como se ha señalado, el ideal del conocimiento mundano exige pensar la relación de los principios puros de la razón con la especificidad de la naturaleza humana, pues de lo contrario la teoría de la racionalidad no tendría ningún sentido o utilidad en relación con la motivación efectiva del agente moral. Por lo tanto, la teoría moral no puede construirse desatendiendo el problema de la aplicabilidad sensible de los preceptos legales de carácter moral. Esto

### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

obliga a considerar al agente no meramente como intelectual, sino igualmente como sujeto sensible, sujeto a los condicionamientos externos a la determinación de la razón: «Si los seres humanos fueran completamente intelectuales, entonces todas sus acciones estarían determinadas de forma activa, sin dejar por ello de ser libres, y serían contingentes solamente en relación a las situaciones variables [...]. Si fueran completamente sensibles, entonces sus acciones sólo se determinarían pasivamente, no se les podría imputar nada y no serían susceptibles de recompensa o castigo. Pues bien, los seres humanos son en parte sensibles, en parte intelectuales, si bien de tal forma que la sensibilidad naturalmente no puede hacer que lo intelectual sea pasivo y lo intelectual tampoco puede llevar a cabo las acciones sin superar en cierta medida la sensibilidad»[R 4227,  $\lambda?$  ( $\kappa^1?$ ) ( $\zeta-\eta?$ ), AA XVII 466]. Esta relación entre sensibilidad y razón en la acción moral no puede ser fundamentada por la crítica, pues «no puede ofrecerse ninguna ley para esto, pues no existe ninguna ley estable entre ambas facultades»[R 4226,  $\lambda?$  ( $\kappa^1?$ ) ( $\zeta-\eta?$ ), AA XVII 466].

En tanto que el ser humano no es meramente intelectual, la acción moral es considerada siempre como una superación de la sensibilidad y esto, traducido en términos subjetivos, significa que la prescripción contenida en los principios de la moral se presenta al sujeto como una *coacción* frente a sus intereses meramente sensibles. Pero ya hemos comprado que, si bien para Kant la determinación de la acción moral ha de ser meramente intelectual, la teoría moral también ha de atender a la naturaleza sensible del agente, con el objeto de salvaguardar la aplicabilidad de los principios: «El conocimiento que permite aplicar las ciencias de forma pertinente se denomina conocimiento mundano. Consiste en el conocimiento del ser humano y de cómo éste puede ser gobernado de una forma que le complazca. Por lo tanto, el conocimiento mundano impide que la erudición se convierta en pedantería. El conocimiento de las peculiaridades de la naturaleza también se enmarca en esta disciplina [...]. Ante la falta de éste [conocimiento del sujeto] muchas ciencias prácticas quedan sin efecto, tal como la filosofía moral»[*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 9].

Anteriormente se defendió que la crítica del gusto en las *Vorlesungen über Anthropologie* no tiene un significado eminentemente empírico, no sólo porque lo bello se base en los principios formales de la sensibilidad, sino porque Kant enmarcará su teoría estética dentro de este interés pragmático por pensar la relación de la moral con la naturaleza humana. Conviene recordar que la belleza se basará en las leyes universales que pertenecen a la naturaleza sensible de la subjetividad humana. Esto explica que el tratamiento de lo estético en estos materiales exprese este significado mediador entre sensibilidad y razón práctica.

Esta relación entre lo sensible y lo intelectual a través del gusto pretende mantener la diferencia específica entre lo bello y lo bueno que se ha establecido a partir de la diferenciación de principios por su naturaleza sensible o intelectual. Sobre la base de esta fundamentación, la virtud no puede basarse en la sensibilidad, sino meramente en los conceptos puros de la moralidad: «Aquello que place universalmente lo hace de dos formas: 1. según leyes de la sensibilidad, y entonces se trata de lo bello y place en el fenómeno. 2. según leyes del entendimiento, y en tal caso se trata de lo bueno y place según

conceptos. La virtud no puede basarse en los sentidos y place solamente en relación con los conceptos» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 351]. Sin embargo, aunque la determinación de los preceptos morales debe producirse con independencia de la sensibilidad, es preciso buscar también los fundamentos subjetivos y sensibles que puedan acompañar a tales preceptos, de cara a su aplicabilidad: «Un conocimiento puede ser objetivamente práctico sin ser subjetivamente práctico. Así se constituyen la mayoría de los preceptos [...]. No puedo llevarlos a la práctica; no veo su posibilidad sensible. Quisiera llevarlos a la práctica; es decir, desearía que a ello le acompañara un placer [...]. De ahí que deba también atender a cómo puedan relacionarse los móviles de la sensibilidad con los fundamentos del entendimiento» [*idem*, AA XXIV. 1 369]. Es en este contexto en el que Kant introduce el gusto como un paso intermedio para pensar la relación entre una sensibilidad que por principio no tiene por qué adecuarse a la razón y unos preceptos que igualmente son fundamentados con independencia de ésta.

Una caracterización de lo bello como primera superación de la sensación es la que recoge el concepto de *belleza autónoma* [*selbständige Schönheit*]. Ésta es definida como la belleza que responde a la exigencia de la razón y a la evidencia del entendimiento.<sup>20</sup> Kant la designa incluso como una «conciliación con la razón» y admite que esta relación analógica con lo racional sólo es posible si a la misma le subyace algún «principio estable» [*R 635*,  $\kappa$ , AA XV 275]. Habíamos comprobado que Kant se interesará por la relación entre la forma de la sensibilidad y la belleza en la medida en que ésta, en tanto que belleza esencial, permitía una conciliación con la perfección lógica del conocimiento, en tanto que aligeraba la actividad de las facultades. Kant se servirá también del concepto de belleza autónoma en el mismo sentido, al considerar que ésta hace intuitivos los conceptos universales y, de esta forma «prepara los fenómenos para la distinción»<sup>21</sup>. Pero el concepto de belleza autónoma también profundiza en esta función mediadora de la belleza en relación con la moral. Aunque la belleza autónoma también se basa en la forma de la sensibilidad, éste se diferencia de la mera belleza en la medida en que sirve de mediación para el concepto de lo bueno, en la medida en que esta relación puede ser expresada en un concepto sensible: «La forma sensible ( $\xi$  o la forma de la sensibilidad en un conocimiento) place o bien en tanto que un juego de la sensación, o bien como una forma de la intuición (inmediatamente), o bien como un [conc] medio para el concepto de lo bueno. Lo primero es el estímulo, lo segundo lo bello sensible y lo tercero la belleza autónoma [...]. El objeto place en un concepto intuitivo cuando su relación con lo bueno puede ser expresada por medio de un concepto que place en la forma sensible» [*R 639*,  $\kappa$ , AA XX 277–79]. La conformidad entre belleza autónoma y razón juega por tanto una

<sup>20</sup> «La belleza del conocimiento, que fomenta la razón y la evidencia del entendimiento se denomina autónoma» [*R 629*,  $\kappa^1$ , AA XV 274]. «La belleza autónoma debe basarse en un *principio* estable [...]. Por lo tanto, ésta es una conciliación con la razón» [*R 635*,  $\kappa$ , AA XV 275].

<sup>21</sup> «La forma de la sensibilidad que aligera la perfección del entendimiento es la belleza autónoma, que puede servir para hacer intuitivos [*anschauend*] los conceptos universales y prepara los fenómenos para la distinción a través de estos conceptos universales» [*R 1794*,  $\kappa$ - $\lambda$ , AA XVI 118]. «Así puede decirse que entonces todo concepto intelectual alcanza su perfección cuando se lo hace sensible, y por lo tanto el conocimiento sensible es un complemento necesario del entendimiento» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 363].

### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

función en relación con la moral en dos sentidos diferentes: por un lado, como hemos visto, a través de esta mediación los conceptos universales pueden hacerse intuibles, en la medida en que la mediación entre la sensibilidad y lo bueno se expresa en un concepto intuitivo. Es obvio que los conceptos intelectuales no pueden ser conocidos propiamente *in concreto*, pero esta presentación sensible que, como veremos, ha de ser entendida como analógica a la razón, permite a su vez, en segundo lugar, que los fenómenos puedan *ser pensados* según los conceptos universales de la razón.

Ahora bien, en tanto que la belleza autónoma también descansa en la forma de la sensibilidad, esta relación con lo bueno no puede basarse de forma inmediata en un concepto. Esto no sólo entraría en contradicción con el carácter no discursivo del gusto, sino principalmente con la demarcación entre lo bello y lo bueno, pues, según Kant, sólo éste último se basa en un concepto. De ahí que Kant considere lo bello en las *Vorlesungen über Anthropologie* como un *análogo de la moralidad*:

Todo lo que sea moral contiene también lo bello [...]. Es de esta forma como el gusto prepara el terreno para la moralidad, le ofrece lo placentero y hace que la virtud también plazca en el fenómeno, pues ésta es un mandato en la medida en que sólo place en o a través de la razón, pero los mandatos son repudiados siempre por los seres humanos. Por lo tanto, el refinamiento del gusto es de la máxima importancia, pues éste es un análogo de la perfección [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 387].

Pero la satisfacción del gusto es noble, se deja comunicar y en ello reside su refinamiento. El gusto tiene algo refinado, algo analógico con la moral. No aumenta mi bienestar, sino que a través del gusto mi satisfacción es compartida. El gusto dispone toda satisfacción del ser humano de tal forma que ésta aporta algo a la satisfacción de los otros [...]. El gusto nos hace sociales; el refinamiento incluso de nuestro juicio sensible hace que el ser humano sea capaz de depender no sólo de las impresiones de los sentidos, sino ser creador de su propia satisfacción. Toda satisfacción ideal surge más a partir de la reflexión que del disfrute ante la cosa [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 187]<sup>22</sup>.

El gusto es un análogo de la moralidad, y de ahí que su refinamiento permita un desarrollo de la sensibilidad *según* los preceptos abstractos de la razón práctica. Kant piensa que la virtud, ciertamente, se fundamenta meramente sobre conceptos de la razón, y es esto lo que diferencia el sentimiento de lo bueno del sentimiento de lo bello. Pero la universalidad sensible de lo bello según las leyes de la sensibilidad se presenta de forma análoga a la universalidad normativa de la razón. Esto aparece de forma manifiesta en

<sup>22</sup> «El gusto lleva al ser humano a aquello que place de forma universal y lo prepara así para la vida social. El hombre con gusto no elige aquello que le place a él, sino lo que place universalmente, ve la cosas desde un punto de vista comunitario [*gemeinschaftlichen*]. Pero ha de elegir a partir de fuentes naturales, a partir de la naturaleza interna del gusto, no según la moda» [*Anthropologie-Collins*, AA XXVI. 1 191]. «Todo lo bello tiene su fundamento en la moralidad [...]. Nos ocupamos con la virtud no a partir del uso, sino en tanto que nos place. Es de esta forma cómo el gusto prepara el terreno para la virtud, pues éste es un análogo de la perfección, éste es en la intuición lo que la moralidad es en la razón» [*idem*, AA XXV. 1 195].

el paralelismo que se establece entre el gusto y el sentimiento moral o *sentiment*; en ambos casos se da una superación del punto de vista individual marcado por la sensación privada, si bien en el gusto esta superación se produce en la misma sensibilidad [*R* 696, λ, *AA* xv 309]. La superación de lo individual se expresa en el significado que adquiere en ambos casos la *sociabilidad* y la *comunicabilidad universal* en el juicio<sup>23</sup>. Por su valor analógico, el gusto prepara así el terreno a la determinación propiamente racional de la moral. Kant afirma incluso que todo lo bello tiene su fundamento en la moralidad. Pero esta relación del fundamento ha de entenderse en su sentido analógico. Propiamente, lo bello se basa en las leyes de la sensibilidad. Pero lo interesante es que la validez del gusto pone de manifiesto una relación meramente sensible que, sin embargo, supera la dependencia pasiva de la sensación, de forma análoga a la autonomía que caracteriza a la normatividad de la razón práctica. Como indica la cita, en el gusto el ser humano es creador con respecto a su propia satisfacción. Kant lo dice claramente: el gusto «es en la intuición lo que la moralidad es en la razón» [*Anthropologie-Collins*, *AA* xxv. 1 195]<sup>24</sup>.

A través de esta relación analógica entre el gusto y la moral se funda la posibilidad de presentar los conceptos de la razón *in concreto*. Kant llama a esta concreción de la idea *in concreto* el ideal, el cual tiene una dimensión estética. Pues la relación de lo bello con lo intelectual no se debe a una relación con los mismos conceptos de la razón *in abstracto*, sino en tanto que éstos se presentan en la sensibilidad [*Anthropologie-Collins*, *AA* xxv. 1 48, 99, 179]. Esto no significa que la idea misma sea determinada propiamente en la sensibilidad, pues ésta no puede ser determinada nunca completamente en un sentido sensible: «Para el enjuiciamiento es necesaria una idea, aún cuando ésta no puede ser alcanzada nunca. Un ideal significa la idea *in concreto* o el máximo tratado *in concreto* [...]. En lo que refiere al ideal estético, no es posible formar un ideal a partir de la sensación [...]. Pero en la forma del fenómeno sí puede ser creado [*erdichten*] este ideal,

<sup>23</sup> «Una perfección tiene valor en tanto que se deja comunicar En todo lo que tiene que ver con el gusto subyace una sociabilidad como fundamento [...]. El juicio de gusto no es nunca un juicio privado, a partir de lo cual vemos que: 1. el gusto ha de referir al juicio de todos. El gusto es un juicio que recibe la mayor aprobación universal; 2. al gusto le acompaña algo social» [*Logik-Blomberg*, *AA* xxiv. 1 45]. «[...] pues el gusto se basa en la humanidad, aunque sólo se puede llegar a él a través de la experiencia» [*Anthropologie-Collins*, *AA* xxv. 1 179]. Esta relación con la sociabilidad y la comunicabilidad del conocimiento es uno de los rasgos fundamentales de la teoría ilustrada de la razón, en tanto que ambos elementos son rasgos que definen la normatividad de la razón misma: «Podemos notar en general que todo aquello que no pueda ser comunicado debe dejarse de lado, pues nuestra razón es comunicativa y participativa [*theilnehmend*]» [*Anthropologie-Parow*, *AA* xxv. 1 285]. Esta relación entre estética y moral en el marco de la ilustración es señalada por DUMOUCHEL: «Ainsi, la «subjectivité» esthétique, en tant que source de légitimité et de normativité des phénomènes que nous appelons désormais «esthétiques», suit un processus d'autonomisation qui s'opère *parallèlement* à l'autonomisation de la subjectivité morale, cognitive, juridique, politique, etc, qui caractérise le processus historique des Lumières» [1999: 13].

<sup>24</sup> En la *Kritik der Urteilstkraft* volvemos a encontrar una relación analógica entre lo bello y la razón práctica, en tanto que el gusto ha de relacionarse con el fundamento común pero desconocido entre lo sensible de la razón teórica y lo suprasensible de la razón práctica. Sobre la base de este fundamento, el juicio de gusto presenta autonomía y legisla sobre una comunidad suprasensible [*KU*, v § 59, 461–63], si bien no en un sentido objetivo, sino subjetivo y según la caracterización de su normatividad en tanto que heautonomía. Para un análisis de este tratamiento de la relación analógica entre la belleza y la moral desde el marco crítico, véase § 32.3.

### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

pues la forma del fenómeno tiene el espacio infinito como fundamento»[*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 325].

Kant no concebirá esta relación entre lo estético y la moral en un sentido sistemático. Como ya se ha señalado, esta relación entre lo estético y la moral no interviene en la misma fundamentación de los principios intelectuales de la moral. Por otro lado, Kant pensará esta relación en tanto que analógica justamente por la imposibilidad de fundar esta relación sin pasar por alto la demarcación entre lo bello y la moral. De ahí que éste se sirva de la concepción del gusto como un análogo de la moral por su interés pedagógico o, más bien, pragmático, en relación al aprendizaje y la aplicabilidad de la virtud. Esto permite entender que Kant se centre en el refinamiento o la cultura del gusto. Si éste es un análogo de la moral en la misma sensibilidad, su desarrollo y refinamiento ha de permitir un desarrollo de la sensibilidad según la prescripción normativa de la razón práctica. Pues los fundamentos puros de la moral, ciertamente, no pueden tener influjo como tales sobre la sensibilidad: «El gusto es una cultura permanente de la virtud; de esta forma el ser humano se capacita para considerar lo que sea conforme al deber en las cosas importantes sin notar la más mínima disarmonía»[*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 195]<sup>25</sup>.

Aquel que conecta la razón con el gusto, impregna con miel el borde de un vaso lleno hasta arriba de algo que, si bien es rechazado, constituye una medicina muy útil. Pero muchas personas son como los niños y lamen la miel del borde sin tocar la medicina [...] [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 383].

Como conclusión a esta primera parte del trabajo, es preciso insistir en el interés histórico de la concepción que Kant plantea en el periodo cercano a la *Dissertatio*. Por un lado, aparece de forma manifiesta la estrecha relación de Kant con la estética baumgartiana y su desarrollo en la filosofía de Meier. Esta relación no sólo juega un papel fundamental en el mismo proceso de formación de la *Dissertatio*, pues la estética sigue jugando un importante papel gnoseológico en las reflexiones de Kant encaminadas a ilustrar el significado de su teoría de la sensibilidad con posterioridad a esta obra. De hecho, aunque éste enlazará con dicha tradición, los fundamentos establecidos en la disertación inaugural ofrecen el punto de partida y los límites a partir de los cuales Kant podrá fundar su concepción de la belleza y del gusto.<sup>26</sup>

Nos hemos concentrado en la idea de que esta idea no constituye un mero corolario de la teoría de la sensibilidad de Kant. Más bien, éste se servirá en este periodo de los conceptos de estética para ilustrar el significado de esta teoría. Por un lado, con ocasión de la elucidación de las leyes de la sensibilidad en tanto que condiciones de la validez

<sup>25</sup> «La condición del ánimo en lo bello permite su refinamiento y nos capacita para las impresiones morales, y la cultura del gusto agudiza el Juicio»[*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 381s.].

<sup>26</sup> La estrecha relación de Kant con respecto a la estética baumgartiana, tanto en lo que respecta al uso de los conceptos, la continuidad de líneas abiertas por éstos o el interés gnoseológico de la estética hace que no pueda leerse el surgimiento de la estética meramente como una ruptura con esta tradición, tal como defiende FRANK (1990): «Kants 'Reflexionen zur Ästhetik'. Zur Werkgeschichte der 'Kritik der ästhetischen Urteilskraft'», en *Revue Internationale de Philosophie* 175, 1990, 552-80.

objetiva y sensible de la belleza encontramos un desarrollo de en qué consisten estas leyes a las que Kant refiere sucintamente en la *Dissertatio* y cuál es su significado en el conocimiento sensible en general. Por otro lado, pudimos comprobar que el desarrollo de estas ideas adquiere sentido como un intento por ilustrar el paso desde el conocimiento sensible, como constitución de los fenómenos, a un desarrollo lógico y discursivo de este conocimiento por parte del entendimiento. Por ello se ha defendido que Kant no sólo considera que la nueva teoría de la sensibilidad aporte la *ratio essendi* que constituye la posibilidad de lo estético; a la vez, el análisis de las condiciones de la belleza y del gusto desempeña el papel de *ratio cognoscendi* de esta teoría. Ciertamente, Kant no llega a introducir este aspecto de sus reflexiones al nivel de la obra, si bien esta función gnoseológica de lo estético permite entender por qué éste pensaba incorporar en el plan de *Die Grenzen* la crítica del gusto y la teoría del sentimiento de lo bello. Dos décadas esperará Kant para encontrar una incorporación de su teoría estética al sistema crítico, no sin que previamente se hayan de producir importantes variaciones tanto en su concepción sobre el juicio estético como en lo que respecta al sistema de la filosofía en el que se enmarcará esta concepción. Sin embargo, en la *Kritik der Urteilskraft* se sigue apreciando que el gusto tiene una importante función gnoseológica o incluso sistemática. Y, en este sentido, un estudio de esta problemática en la tercera Crítica puede servir de un estudio histórico sobre la concepción que encontramos en la *Dissertatio*. Pues si el gusto desempeña una función gnoseológica en este periodo, ello se debe a que Kant considera que las condiciones del gusto son las condiciones del conocimiento sensible. Kant admite ya que no podemos determinar *a priori* que placera según el gusto o, dicho de otra forma, qué objetos son bellos; más bien, si algo place al sujeto en la sensibilidad, entonces este sentimiento sólo puede basarse en aquello que hay de universal en la sensibilidad, a saber, las condiciones universales que posibilitan en general el conocimiento sensible. A este respecto, el sentimiento de lo bello es considerado como la percepción por parte del sujeto de la actividad del ánimo implicada en general en el conocimiento de los objetos sensibles. En tanto que esta actividad se basa en condiciones universales de la sensibilidad, este sentimiento es considerado igualmente como universal.

En la segunda y tercera parte de este trabajo se defenderá que Kant volverá a recurrir a esta estrategia argumentativa para su fundamentación crítica del juicio estético y, con ello, del Juicio reflexionante en general. Sin embargo, ello tendrá lugar en un marco bien distinto. En particular, la *ratio essendi* del juicio estético no podrá venir dada por las leyes de la sensibilidad. Por un lado, a partir de la *Kritik der reinen Vernunft* los principios formales de la sensibilidad serán considerados como condiciones puras del conocimiento sensible sólo en la medida en que estos principios se encuentran sometidos a las condiciones transcendentales y determinantes del entendimiento puro. De hecho, hemos comprobado que Kant puede sostener en este momento la estrecha relación entre lo estético y lo gnoseológico a costa de incurrir en la suposición de que todos los fenómenos son bellos, dado que las leyes de la sensibilidad son leyes de constitución del fenómeno y, por ello, fundan la validez objetiva y sensible de la belleza. La relación determinante del entendimiento con respecto a la sensibilidad a partir de la primera Crítica no sólo supondrá que el gusto ya no pueda reclamar validez objetiva, sino que con ello esta



### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

facultad del ánimo también perderá el vínculo sistemático por el cual Kant podía pensar la relación gnoseológica entre lo estético y las condiciones del conocimiento.

También hemos comprobado que en este periodo Kant relacionará con lo estético otros problemas que serán afrontados en la tercera Crítica. Por un lado, éste aprecia ya que no es posible fundar la actividad del enjuiciamiento *in concreto* mediante el recurso a reglas que rijan esta actividad. Esta cuestión, que no puede ser afrontada por la lógica, es puesta en relación con el modelo del enjuiciamiento *in concreto* característico del gusto. Ciertamente, éste no profundizará en un sentido sistemático en esta relación entre el enjuiciamiento en el sano entendimiento y el *sensus communis*. Pero este recurso a lo estético para tematizar este problema pone de manifiesto que la relación entre el juicio estético y el problema de la génesis del conocimiento sensible, de un lado, o el problema de la fundamentación del enjuiciamiento, del otro, no son resultados tardíos del desarrollo intelectual de Kant, de forma que la *Kritik der Urteils kraft* fuera el resultado de poner en conexión por primera vez tales problemas con la teoría del juicio estético, como si ambos aspectos de sus reflexiones se hubieran desarrollado hasta entonces independientemente y por separado. Por otro lado, sobre Kant articulará ya la relación entre estética y teleología en el marco de esta concepción del conocimiento sensible, en la medida en que considera que la belleza del objeto expresa en un sentido indeterminado la posible coincidencia entre el conocimiento sensible del fenómeno y el conocimiento del mismo según conceptos del entendimiento, una coincidencia cuya posibilidad no puede ser fundada en sentido estricto por la filosofía. Igualmente, éste encuentra en el gusto un análogo de la moral, pues el carácter formal del mismo permiten en la misma sensibilidad la universalidad, comunicabilidad y sociabilidad que definen a la moral en el ámbito de la razón. A partir de esta relación analógica con el gusto, Kant defenderá el interés pragmático del mismo para el aprendizaje y la aplicabilidad de la virtud en la experiencia del sujeto sensible.<sup>27</sup>

Podremos comprobar que en el desarrollo que conduce a la tercera Crítica Kant seguirá pensando la problemática de la génesis del conocimiento, del conocimiento empírico y de la actividad conforme a fin del enjuiciamiento sirviéndose de sus conceptos de estética, incluso antes de alcanzar una solución crítica y sistemática para fundar esta relación, lo cual sí constituirá el paso que inaugurará el camino que conducirá a la tercera Crítica.

Por ello, la génesis de la *Kritik der Urteils kraft* no puede ser entendida meramente como el intento de Kant por resolver los problemas derivados de las dos primeras Críticas o como el intento por lograr una resolución de las aporías que surgen en estas obras, lo cual habría de dar lugar a la sistematización de sus resultados. Una comprensión de la estructura y del significado sistemático de la *Kritik der Urteils kraft* exige partir del marco de la *Kritik der reinen Vernunft* y la *Kritik der praktischen Vernunft*. Pero el interés de Kant por el problema de la fundamentación del Juicio o por el conocimiento del singular

<sup>27</sup> SCHLAPP (1901): *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteils kraft*, Göttingen datará erróneamente las lecciones de antropología a la que hemos atendido como pertenecientes a la segunda mitad de la década de 1770 [véase al respecto GIORDANETTI (1995a): «Nuovi documenti sulla genesi dell'estetica kantiana. Il XXV volume della Akademie Ausgabe», en *Rivista di filosofia* 50, 1995, 341–53], lo cual le llevará a concluir que en el periodo de la *Dissertatio* Kant no se interesa aún por la relación entre el gusto y la moral [205 n. 1].

§ 13. LO BELLO COMO ANALOGON MORALIS

sensible, así como que éste recurra a sus reflexiones sobre estética para tematizar tales problemas no puede ser un resultado tardío del desarrollo intelectual de Kant, derivado de tales obras.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> BARTUSCHAT (1972): *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a. M. defiende una lectura del lugar sistemático de la *Kritik der Urteilskraft* meramente a partir de la problemática interna a las dos primeras Críticas: "Man muß sagen, daß Kant lange um jene Idee herumgeirrt ist und daß sie für ihn erst Gestalt annehmen konnte, als er sich Klarheit verschafft hatte über die Beschaffenheit der Teile in ihrem Abgegrenztsein gegeneinander, insbesondere über die Struktur der praktischen Philosophie in ihrem Charakter der Nichtdeduzierbarkeit aus Prinzipien der theoretischen Vernunft. Man muß zugleich sagen, daß die Ausarbeitung der beiden Kritiken jene Idee eines systematischen Ganzen nicht reflektieren und daß man eben deshalb, will man den Ort der beiden Kritiken als Glieder eines Systems angeben, sich nicht auf das Selbstverständnis des Autors, das er von den beiden Kritiken auf dem Boden ihrer Ausarbeitung hat, zurückziehen kann» [1972: 80s.], así como «D. h. wir untersuchen, welche Stellung der Urteilskraft in den beiden anderen Kritiken zukommt und weshalb die Weise der dort durchgeführten Thematisierung der Urteilskraft Kant genötigt hat, der Urteilskraft eine eigene Untersuchung zu widmen» [1972: 21]. Según el autor, es la problemática de la sistemática que se deduce de las dos primeras Críticas la que «obliga» a Kant a una tematización del Juicio reflexionante en la *Kritik der Urteilskraft*.

### 3. LA CRÍTICA DEL GUSTO EN EL SISTEMA DEL CONOCIMIENTO

## PARTE II.

# EL SURGIMIENTO DE LA KRITIK DER URTEILSKRAFT EN EL SISTEMA CRÍTICO DE LA RAZÓN



## INTRODUCCIÓN

Cuando se piensa en un estudio sobre el lugar sistemático de la *Kritik der Urteilskraft* en el sistema de la racionalidad de Kant, se espera que éste verse sobre la fundamentación de los juicios estéticos y de los juicios teleológicos en el marco de la crítica de la razón. En este estudio, sin embargo, se ha prestado atención primeramente al significado de la estética de Kant con anterioridad a 1781. Si bien es cierto que el interés de éste por la estética puede retrotraerse hasta la década de 1760, nuestra investigación se ha centrado en las reflexiones sobre esta temática que pueden encontrarse en el periodo más cercano a la *Dissertatio*. En este momento de la evolución intelectual de Kant no hallamos aún un desarrollo de las soluciones y limitaciones que impondrá el criticismo a partir de la *Kritik der reinen Vernunft* ni, por consiguiente, una articulación del sistema de la razón sobre la base de estas variaciones. No obstante, esto no significa que la primera parte de este trabajo haya pretendido meramente una exposición histórica de la estética “pre-crítica” de Kant, dentro de un estudio sobre las diferentes “etapas” de esta teoría en su filosofía. Pues la única etapa de la estética que propiamente interesa en este trabajo es la que se corresponde con la fundamentación crítica del Juicio estético-reflexionante en la *Kritik der Urteilskraft*. Nos interesa entender tanto el significado histórico de este planteamiento como la articulación del mismo en el sistema crítico. El problema radica, en primer lugar, en si este significado histórico puede entenderse meramente a partir del texto de la tercera Crítica o si exige pensar los *problemas* para los que esta obra pretende ofrecer una respuesta. En segundo lugar, y unido a lo anterior, puede pensarse que tales problemas son expuestos con claridad en las introducciones a la *Kritik der Urteilskraft*, a saber, la necesidad de lograr una fundamentación última de la unidad de la razón en cualquiera de sus manifestaciones —razón teórica y razón práctica, naturaleza y libertad, sensibilidad y razón pura—, lo cual debería conducirnos a rastrear cómo resultan las “aporías” del pensamiento kantiano a partir de la primera y la segunda Críticas. Sin embargo, en este intento se presupone en ocasiones que estas aporías expresan más bien “atascos” propios de las elaboraciones de Kant para resolver su sistema de la razón, en lugar de problemas radicales de la modernidad ilustrada de los cuales Kant trataba de dar cuenta desde una fundamentación de la razón finita. La problemática de la relación entre el singular sensible y la razón o, dicho de otra forma, la problemática del irracionalismo, es uno de los desafíos que define la modernidad ilustrada como tal. Si la relación entre lo sensible y lo intelectual se convierte en uno de los escollos con los que se enfrenta el criticismo, esto se debe a que Kant se hace cargo de esta cuestión sin dejar de pretender una fundamentación de la razón pura, construida, no obstante, desde la constatación de su finitud. Esta confluencia de problemas y el intento de afrontarlos conjuntamente que caracteriza al criticismo explica que éste sea considerado como expresión paradigmática de la modernidad ilustrada. Si la *Kritik der Urteilskraft* problematiza desde la estética

## INTRODUCCIÓN

justamente la posibilidad de esta «mediación» entre lo sensible y lo intelectual, nuestro interés por su significado histórico debe llevarnos a rastrear este problema en los orígenes de su constitución. Esto justifica que nos hayamos centrado primeramente en el significado sistemático de la estética en el periodo cercano a la *Dissertatio*.

Para Kant, lo esencial de la filosofía trascendental es la distinción estricta entre lo sensible y lo intelectual. Ello supone un punto de partida para el criticismo, que encontramos nítidamente expresado en la disertación inaugural, la cual, ciertamente, puede ser tomada como un verdadero programa de su filosofía. Es cierto que puede hablarse con razón del “dogmatismo” de esta obra, en tanto que su concepción del conocimiento en este periodo no se encuentra exento de presupuestos provenientes de la metafísica racionalista que sólo serán abandonados a partir de la primera Crítica. Por lo demás, faltan todavía las principales soluciones del criticismo, cuya búsqueda ocupará intensamente las reflexiones de Kant durante la década de 1770. El principal problema a este respecto con el que se enfrentará el criticismo será el de la fundamentación crítica de la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento. Si bien en la *Dissertatio* se fundamenta la validez del conocimiento sensible a partir de la demarcación entre entendimiento y sensibilidad, sobre la base de los conceptos de espacio y tiempo, no se problematiza en última instancia el problema de la validez objetiva de este conocimiento a partir de su relación con los conceptos del uso real del entendimiento. La solución que ofrecerá Kant para este problema en la primera Crítica no sólo es interesante para una comprensión del criticismo en general y de la teoría del conocimiento o la fundamentación de la metafísica en particular. Pues ello también tendrá sus consecuencias para el desarrollo ulterior del proyecto estético que hallamos en torno a la *Dissertatio*, así como para la posibilidad de relacionar este proyecto estético con el sistema de la filosofía. Si la teoría estética de Kant encontraba su significado gnoseológico en la coincidencia de sus principios con los principios formales de la sensibilidad, con independencia de los conceptos del entendimiento, entonces la solución de la deducción supondrá una ruptura con este marco. Pues a partir de la *Kritik der reinen Vernunft* las leyes puras de la sensibilidad no pueden pretender validez con independencia de su relación con los principios puros del entendimiento. En la medida en que el gusto no puede apoyarse en tales condiciones intelectuales, esta facultad perderá la base sobre la que Kant fundaba su validez.

A partir de este reconocimiento, se debe tener en cuenta que hasta mediados de la década de 1780 Kant no encontrará una vía que le permita la incorporación progresiva del proyecto estético al sistema *crítico*. Con anterioridad a esto, éste seguirá interesándose en sus reflexiones por la especificidad de lo estético, pero su incorporación al sistema crítico ha de someterse a las condiciones y limitaciones que Kant mismo se irá imponiendo a partir del punto de partida inicial de la crítica del conocimiento. Lo interesante es apreciar que tales limitaciones no sólo suponen una exclusión del problema del gusto fuera de los límites de la filosofía, sino también de aquellos problemas que Kant tematizaba sirviéndose del gusto, a saber, el problema de la formación del conocimiento, del enjuiciamiento del objeto singular *in concreto* e incluso de la relación entre sensibilidad y razón. En la tercera Crítica Kant pretenderá ofrecer mediante su teoría del Juicio reflexionante una solución sistemática para tales problemas, los cuales se expresan por separado y no

## INTRODUCCIÓN

son articulados de forma sistemática en las dos primeras Críticas y en la *Grundlegung*.

Si bien tales problemas sólo son presentados y afrontados en un sentido sistemático en la tercera Crítica, éstos se encuentran presentes y presupuestos en las obras anteriores, sin que el criticismo ofrezca una solución determinada en relación a los mismos. Podremos apreciar igualmente que la indeterminación de tales problemas por parte del criticismo se expresa de forma especialmente patente en la imposibilidad de fundar la sistematización de la unidad de la razón.

Como se ha indicado, sólo la tercera Crítica presentará esta problemática en un sentido sistemático, y sólo en esta obra Kant articulará la crítica del juicio estético como una solución sistemática para la misma. Sin embargo, podremos comprobar que con anterioridad al descubrimiento de una solución crítica para la validez del Juicio en general Kant ya recurre al análisis del juicio de gusto, así como de otros aspectos de la estética que cobrarán importancia en este periodo, como la teoría del genio, para pensar los diferentes aspectos de este problema y explorar de forma tentativa soluciones para los mismos.

Finalmente, hemos de preguntarnos qué elementos intervienen en el descubrimiento de una solución crítica para la fundamentación de la validez del juicio estético. Como se ha indicado, esta fundamentación sólo es posible en el marco del criticismo que se desprende a partir de la *Kritik der reinen Vernunft* y se desarrolla posteriormente en los escritos morales. Sin embargo, también podremos apreciar que en los argumentos que Kant emplea para fundamentar esta solución éste volverá a servirse de estrategias argumentativas que encontrábamos en el periodo de la *Dissertatio*, justamente para pensar el problema estético en relación a un marco diferente al que habíamos reconstruido en relación a este primer periodo.



## INTRODUCCIÓN

## 4. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS ÁMBITOS DE LA RAZÓN Y EL PROBLEMA DE LA SISTEMÁTICA

### § 14. LA PÉRDIDA DE UN FUNDAMENTO PARA EL PROYECTO ESTÉTICO

#### § 14.1. LA DEMARCACIÓN DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL EN EL SISTEMA CRÍTICO

La importancia determinante de la *Kritik der reinen Vernunft* en el sistema crítico nos obliga a tenerla muy en cuenta en cualquier estudio que se centre en el significado sistemático de cualquier otro aspecto de la filosofía kantiana. Cualquier definición del ámbito práctico o la comprensión del lugar de los juicios estéticos en el sistema de la razón o en la teoría crítica de las facultades ha de encontrar en la primera Crítica un punto de partida fundamental. En esta obra no sólo se plantea una crítica o teoría del conocimiento teórico. También, y principalmente, nos encontramos con una crítica general de las pretensiones de validez de la razón humana, que ha de servir de punto de partida fundamental para cualquier sistematización ulterior de la racionalidad. La crítica del conocimiento no sólo pretende establecer con nitidez los límites de lo que podemos *conocer* legítimamente sobre los objetos, sino que, a través de ello, ofrece una base a partir de la cual es posible fundar el significado de otros ámbitos de la racionalidad igualmente válidos pero que, sin embargo, no pueden pretender un conocimiento teórico de los objetos. Es más, según Kant, la especificidad y autonomía de estos ámbitos no cognoscitivos sólo puede mantenerse y desarrollarse a través de su exclusión fuera del alcance de los criterios del conocimiento teórico. Ésta será una de las funciones principales de la solución de las antinomias de cara a la fundamentación ulterior de la moral. En este sentido, sólo es posible dar cuenta de la posibilidad del sistema de la filosofía en la medida en que los resultados negativos de la crítica sean interpretados en un sentido positivo en relación a la posibilitación de un desarrollo sistemático y no contradictorio de la razón en cualquiera de sus ámbitos [*KrV*, B XXIVs., II 29s.]. Por lo tanto, la crítica se dirige principalmente a la posibilitación de un desarrollo no contradictorio de los diferentes usos de la razón.

Y esta constatación es importante para apreciar que, para el mismo Kant, la crítica de las pretensiones cognoscitivas de la razón y su consiguiente rechazo no supone una devaluación de sus pretensiones sistemáticas. Es obvio que esta obra supone una clara superación de los presupuestos dogmáticos de la disertación inaugural, los cuales tienen además un claro significado sistemático y metafísico. Sin embargo, la crítica de estas pretensiones sistemáticas de la *Dissertatio* no significa un rechazo o abandono de las mismas. Pues la limitación de las pretensiones sistemáticas y metafísicas de la razón por

las condiciones impuestas por la crítica ha de tener, según Kant, el objeto de conservar, replantear y recuperar tales pretensiones desde un ámbito legítimo y seguro. Con ello no sólo me refiero a la recuperación de la ontología tradicional bajo el título de una Analítica del entendimiento puro [*idem*, A 247/ B 303, II 275], sino igualmente a la recuperación de las pretensiones de la metafísica especial en el uso práctico de la razón [*idem*, B XXIXs., II 32s.]. Ahora bien, la primera parte de este trabajo se centraba en el significado sistemático de la crítica del gusto en el plan de una sistematización de la razón que Kant planteaba a partir de la *Dissertatio*. Pudimos comprobar que el gusto y la belleza ocupaban un lugar en el plan de la obra que Kant proyectaba con posterioridad a la *Dissertatio*, que éste pensaba denominar *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*.

Es generalmente aceptado que con posterioridad a la *Dissertatio* Kant abandonará su proyecto de incorporar la crítica del gusto al sistema de la razón, tal como se expresaba en el plan de *Die Grenzen*. En este trabajo no pretenderé sostener una voz discordante con respecto a esta tesis, pero sí considero pertinentes algunas matizaciones o reflexiones sobre el significado de este “abandono” del proyecto estético.

Cuando nos centramos en la inclusión de la crítica del gusto en el plan de *Die Grenzen*, a partir de 1771, planteé algunas ideas que conviene recordar en este momento.<sup>1</sup> En primer lugar, el plan de la obra no podía ser considerado como un antecedente de la misma *Kritik der reinen Vernunft*. Más bien, se trataba de un plan más amplio, que incluía una parte teórica y una parte práctica, así como una parte sensible e intelectual en cada una de éstas respectivamente. Y defendí que la futura *Kritik der reinen Vernunft* constituía una parte específica dentro de este sistema también en un segundo sentido. En la misma carta a Herz en la que se expone este plan [*An Herz*, 21. Feb. 1772, AA X 129ss.] se plantea con claridad el problema de una deducción de los conceptos puros del entendimiento, que dará lugar a las reflexiones de Kant en dirección a la elaboración de la primera Crítica. Según éste, este problema, que había sido obviado en la misma *Dissertatio*, constituía uno de los problemas «específicamente diferentes» dentro de su proyecto de una fundamentación de la razón teórica. De hecho, el plan planteado en *Die Grenzen* nunca llegaría a concretarse en una obra en particular. Más bien, hemos de entender este bosquejo como un plan general de fundamentación de la razón, en el cual la crítica de la validez objetiva del ámbito teórico constituía una parte particular. De ahí que la primera Crítica y, en especial, la Analítica Trascendental, no pueda ser entendida como una sustitución de este primer proyecto. Es preciso reconocer que, durante su desarrollo intelectual, variará lo que el mismo Kant entiende por una sistematización de la racionalidad. Pero creo que tanto en este plan inicial como a lo largo de su desarrollo intelectual hasta la *Kritik der Urteilskraft* se conservarán dos exigencias fundamentales y específicamente diferentes dentro de este proyecto de sistematización, a saber: la fundamentación de la *objetividad en general* del conocimiento, que obliga a fundar la relación entre sensibilidad y entendimiento en un sentido determinante; y la necesidad de pensar la génesis y formación del conocimiento empírico de los fenómenos singulares, así como su articulación en un sistema de conocimientos. Ciertamente, sólo la primera exigencia encontrará respuesta al nivel de la obra, al menos hasta 1790, pero la segunda exigencia

---

<sup>1</sup> Véase en este trabajo § 10.

aparecerá al nivel del *Nachlass* y de los *Vorlesungsnachschriften* como un interés principal del desarrollo intelectual de Kant.

De ahí que, a pesar de que en la mencionada carta a Herz se incluye ya el problema de la validez objetiva del conocimiento teórico, esto no suponga aún en este momento la exclusión del proyecto estético del plan de sistematización del conocimiento. Las reflexiones de Kant sobre estética no tienen por objeto profundizar en el problema de la objetividad de los fenómenos, sino más bien ilustrar la posibilidad de la constitución sensible de los fenómenos singulares y de un desarrollo empírico y discursivo de este primer nivel del conocimiento. Por ello, no es el progresivo interés de Kant por la validez objetiva del conocimiento sensible por su relación con el entendimiento lo que provoca una sustitución de su interés inicial por lo estético, pues se trata de problemas y proyectos diferentes, si bien es cierto que la solución crítica en relación al primero de estos problemas tendrá importantes consecuencias para la posibilidad de un desarrollo de este proyecto estético. Esta constatación de que el problema de la validez objetiva no viene a sustituir el problema del conocimiento del fenómeno singular aparece de forma manifiesta en la primera Crítica. Se trata de dos cuestiones diferentes, que Kant se esforzará por demarcar con nitidez. Y esta demarcación sigue valiendo principalmente en la *Kritik der Urteilskraft*, en la medida en que en esta obra la crítica del Juicio estético-reflexionante y su función sistemática se basan en esta separación estricta entre la crítica de los principios objetivos y constitutivos del entendimiento y de la razón práctica, de un lado, y la crítica de los principios subjetivos y regulativos específicos del Juicio estético-reflexionante, según los cuales el sujeto puede reflexionar sobre los fenómenos en su singularidad e indeterminación, del otro lado. Sólo esta distinción entre un aspecto subjetivo-reflexionante y un aspecto objetivo-determinante posibilitará el marco crítico sobre el que se construye la tercera Crítica. De la misma forma, hemos de admitir que la exclusión del proyecto estético de la *Kritik der reinen Vernunft* no supone el abandono efectivo de los intereses de Kant sobre lo estético, sino más bien el punto de partida fundamental que permitirá afianzar más adelante el desarrollo sistemático de este proyecto en el marco del sistema crítico. Pues uno de los resultados fundamentales de la primera Crítica en relación con la *Kritik der Urteilskraft* es justamente permitir la demarcación entre lo que corresponde a nuestra legislación [*Gesetzgebung*] determinante y objetiva sobre los objetos de la experiencia a partir de los conceptos puros del entendimiento, de un lado, y la reflexión subjetiva de nuestras *facultades* de conocer. Sólo a partir de esta demarcación será posible fundar la validez de los juicios estéticos y, con ello, del Juicio reflexionante en general como una parte constitutiva del sistema crítico. Ahora bien, también podremos comprobar que este resultado positivo de la crítica sólo es posible en la medida en que las reflexiones de Kant superan una importante limitación negativa que viene impuesta por la Analítica Trascendental. Pues hasta la *Kritik der reinen Vernunft* el gusto podía reclamar una validez objetiva que a partir de esta obra sólo le corresponderá al conocimiento en sentido estricto.

En este trabajo no podemos detenernos en un estudio sobre la génesis de la primera Crítica. Sin embargo, creo que sí es posible y pertinente atender a algunos rasgos de este desarrollo, en la medida en que esto puede poner de manifiesto esta demarcación de

ámbitos en el desarrollo del criticismo. En la primera parte de este trabajo señalamos la distinción contenida en la disertación inaugural entre un uso lógico y un uso real del entendimiento. Comprobamos que la estética jugaba un papel significativo con respecto al problema de la relación entre el conocimiento sensible, en tanto que constitución del fenómeno, y el uso lógico del entendimiento. En la *Dissertatio* se obviaba simplemente la validez objetiva de los objetos sensibles, un problema que habría de dar lugar posteriormente a la búsqueda de una solución a la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. Esto obligará a Kant a lograr una mediación entre el significado claramente metafísico propio de estos conceptos en la disertación inaugural y la exigencia de relacionar tales conceptos con los objetos de la experiencia. Según Vázquez Lobeiras, esta demarcación entre el uso lógico y el uso real del entendimiento constituye un importante precedente en la *Dissertatio* de la demarcación posterior entre la lógica formal y la lógica trascendental en la primera Crítica.<sup>2</sup>

En relación a nuestro tema, nos interesa especialmente la caracterización y desarrollo de programa kantiano de un «aislamiento de la razón» como paralelo al desarrollo que da lugar a la elaboración de la *Kritik der reinen Vernunft*.<sup>3</sup> Pues esto nos permitirá ilustrar con claridad la estricta demarcación establecida por Kant entre una fundamentación de la validez de los objetos en general y el problema de la génesis y formación del conocimiento empírico. Este aislamiento se produce en dos sentidos diferentes, aunque dependientes el uno del otro: por un lado, se distingue entre las facultades inferiores y superiores de conocimiento, en tanto que ambas parten de principios de validez específicamente diferentes; por otro lado, se distingue entre los elementos empíricos y aprióricos dentro de cada una de estas facultades. En un primer momento, la *Dissertatio* supone este aislamiento del entendimiento con respecto de la sensibilidad a partir del concepto del uso real del entendimiento.<sup>4</sup> Como vimos, el conocimiento que se derive del uso lógico del entendimiento debe ser considerado como sensible si se da el caso de que tiene por objeto a los conceptos sensibles.

La separación del uso real del entendimiento con respecto a la sensibilidad se convertirá en un problema tan pronto como Kant se pregunte por la misma posibilidad de la objetividad del conocimiento metafísico que es presupuesto en la concepción del uso real del entendimiento. Esto provocará que el entendimiento, en su uso real, deba referirse a los fenómenos sensibles y no a las cosas en sí mismas. Es esta inversión crítica del significado metafísico del uso real del entendimiento lo que marca el surgimiento de la lógica trascendental.<sup>5</sup> Ahora bien, esto no significa una confusión entre el problema trascendental que afronta la *Kritik der reinen Vernunft* y el antiguo uso lógico del entendimiento, con el que, recordemos, se relacionaba la estética. Pues en esta obra la distinción entre uso lógico y uso real es sustituida también por una distinción en dos sentidos diferentes del entendimiento: se trata de la distinción entre el entendimiento en su uso *a priori* y el entendimiento en su uso *a posteriori*, los cuales se corresponden respectivamente con

<sup>2</sup> Cf. VÁZQUEZ LOBEIRAS 1998: 50.

<sup>3</sup> *Idem*, 170–78.

<sup>4</sup> *Idem*, 172.

<sup>5</sup> *Idem*, 174s.

el pensamiento puro y el pensamiento empírico sobre el objeto:<sup>6</sup>

Puesto que hay tanto una intuición pura como una intuición empírica (tal como establece la Estética Trascendental), también puede haber una diferencia entre un pensamiento puro y un pensamiento empírico de los objetos. En tal caso, habría una lógica en la que no se abstrae de todo contenido del conocimiento; pues aquella lógica que contenga meramente las reglas del pensamiento puro de un objeto excluiría todos aquellos conocimientos que fueran de contenido empírico [*KrV*, A 55/ B 79s., II 100s.].

Esto significa que el aislamiento del entendimiento en la *Kritik der reinen Vernunft* apunta a la separación con respecto a la intuición empírica y, por lo tanto, al contenido empírico de los objetos, pero no respecto a la intuición pura. Con ello, se conserva el proyecto metafísico de la *Dissertatio*, en tanto que a través de la deducción trascendental se demostrará la relación determinante y constitutiva de los conceptos puros del entendimiento con respecto a los objetos con independencia de la experiencia.

Ahora bien, la contrapartida de esta tesis es que este conocimiento *a priori* sólo refiere a los *objetos en general*, dejando indeterminado su contenido empírico y, por lo tanto, la referencia particular a los objetos singulares; pues la lógica trascendental se constituye como ciencia en tanto que se ocupa con los conceptos y acciones del entendimiento «que no son de origen ni empírico ni estético» [*idem*, A 57/ B 81, II 102]. En cambio, la lógica general, al igual que el uso lógico del entendimiento, se aplica al conocimiento de los objetos con independencia de su origen y, por lo tanto, de si se trata de conocimientos empíricos o puros [*idem*, A 57/ B 81s., II 102].<sup>7</sup>

Igualmente, en su tratamiento de la lógica en la primera Crítica, Kant dejará de interesarse por la popularidad del conocimiento, que obligaría a atender a la aplicabilidad de los enunciados eminentemente normativos de la misma y, por lo tanto, a las «condiciones subjetivas y empíricas» que rigen el uso efectivo del entendimiento [*idem*, A 52/ B 77, II 99]. La fundamentación de las condiciones generales que rigen el conocimiento coinciden por lo tanto con aquella lógica «orientada a la escuela» y «seca» a la que el mismo Kant se refería en términos polémicos a principios de la década de 1770, opuesta a aquella lógica orientada a las condiciones subjetivas del sujeto que permiten el uso del entendimiento *in concreto* [*idem*, A 53–55/ B 78s., II 99–100]. En el periodo de la *Dissertatio* Kant consideraba que estas condiciones subjetivas no debían intervenir en la misma fundamentación de los principios abstractos que rigen la normatividad del entendimiento. Pero éste también insistía en la necesidad de atender a este aspecto subjetivo del conocimiento, en relación al cual el gusto obtenía un lugar en el sistema del conocimiento.

La primera Crítica conservará y replanteará el uso lógico del entendimiento, no sólo en el marco de la lógica formal, con el cual se relaciona estrechamente la articulación de la lógica trascendental, sino también en la concepción que encontraremos en la Dialéctica Trascendental. Como es sabido, las ideas trascendentales jugarán un papel en el sistema

<sup>6</sup> *Idem*, 175.

<sup>7</sup> *Idem*, 176.

crítico en tanto que sirven de principios regulativos para el desarrollo lógico y la sistematización de los juicios del uso empírico del entendimiento [*idem*, A 305ss./ B 362ss., II 316–19; A 642ss./ B 670ss., II 563ss.].<sup>8</sup> No obstante, en la Dialéctica Trascendental tampoco encontramos ni atisbo del recurso a la estética para pensar el problema del desarrollo lógico del conocimiento empírico.

*La Kritik der reinen Vernunft y la concepción de la lógica trascendental supondrán una demarcación estricta con respecto a los principios y conceptos de la estética.* Pero, como ya se ha indicado, la primera Crítica también supondrá la exclusión de aquellos problemas con los que se relacionaba lo estético a principios de la década de 1770 y que quedaban indeterminados por la lógica. Podremos comprobar que el problema de una tematización de la génesis del conocimiento empírico y del enjuiciamiento desde la misma sensibilidad no constituirán un problema *perteneciente a la fundamentación de la validez objetiva y de las condiciones determinantes del conocimiento.*

Por ello, un objeto principal de este trabajo tiene que ser determinar si, a pesar de su exclusión de la *Kritik der reinen Vernunft*, el proyecto estético sigue relacionándose en sus diferentes aspectos con estos problemas que quedan indeterminados en esta obra. Las *Vorlesungen über Anthropologie* cercanas a la *Dissertatio* mostraban que Kant tenía un especial interés en el análisis del gusto en la medida en que este enjuiciamiento de los objetos bellos ponía de manifiesto la naturaleza y el funcionamiento de la actividad de la sensibilidad en la constitución de los fenómenos. Sin embargo, esta teoría de las leyes de la sensibilidad habrá de quedar obsoleta como constitutiva de la teoría del conocimiento a partir de los fundamentos que se establecerán en la primera Crítica. Con ello, Kant ya no dispondrá de los fundamentos sobre los que éste planteaba su teoría estética así como su significado gnoseológico. De hecho, la *Anthropologie-Friedländer*, correspondiente a 1775-76 dejará de centrarse en el problema del gusto con la intensidad que apreciábamos en las lecciones cercanas a la *Dissertatio*. No obstante, Kant seguirá centrándose en otros aspectos de la estética, como la naturaleza de la poética o la teoría del genio. Aunque éste seguirá sirviéndose del concepto de las leyes de la sensibilidad para plantear su teoría sobre el gusto, podremos comprobar que en el *Nachlass* y en los *Vorlesungsnachschriften* éste comenzará progresivamente a poner en relación sus reflexiones sobre el gusto con el aspecto subjetivo del conocimiento. Una vez que la validez objetiva pertenece exclusivamente al conocimiento y es fundada desde principios determinantes, Kant comenzará a reconducir sus reflexiones sobre estética a aquellos aspectos y problemas que quedan indeterminados por la primera Crítica, a saber, el aspecto subjetivo del conocimiento y de la relación entre las facultades de conocer. En el siguiente capítulo nos centraremos en el sentido de estas variaciones a partir de un estudio de los materiales de estos materiales desde finales de la década de 1770 a principios de la década de 1780.

En este capítulo nos detendremos principalmente en el aspecto negativo de esta cuestión, en tanto que Kant llevará a cabo una estricta demarcación entre la problemática estética y la fundamentación de la validez objetiva del Juicio determinante. No obstante, podremos comprobar cómo en esta fundamentación se presupone la necesaria complementariedad de una fundamentación de lo que más tarde Kant denominará la actividad

---

<sup>8</sup> *Idem*, 176s.

reflexionante del Juicio, con la cual enlazarán sus reflexiones sobre el juicio estético.

### § 14.2. CRÍTICA TRASCENDENTAL Y ARS CRITICA

En la Estética Trascendental de la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* encontramos un claro posicionamiento con respecto a la estética de Baumgarten, que suele ser interpretado como prueba de la ruptura frente a la ilustración estética y del abandono del proyecto estético de principios de la década de 1770:

Los alemanes son los únicos que actualmente se sirven de la palabra “*Estética*” para caracterizar aquello que otros denominan crítica del gusto. En ello reside una errada esperanza del eminente analista Baumgarten encaminada a reducir el enjuiciamiento crítico de lo bello a principios racionales y a convertir las reglas de este enjuiciamiento en una ciencia. Sin embargo, tal esfuerzo es vano. Pues tales reglas o criterios son empíricos según sus fuentes y no pueden servir nunca para leyes *a priori* según las cuales deba regirse nuestro juicio de gusto; más bien, éste constituye la piedra de toque para la corrección de tales reglas. En virtud de esto, es más aconsejable suprimir esta denominación y conservar aquella doctrina que es una verdadera ciencia [...] [*KrV*, A 21 n., II 70 n.].

Aquellos otros que, según Kant, prefieren referirse a la crítica del gusto y evitan hablar de la estética como de una ciencia de lo bello, son presuntamente los pensadores británicos y, en particular, Kant debía de referirse a Home y su obra *Elements of Criticism*.<sup>9</sup> Con ello, se expresa la importancia de la influencia de la estética inglesa para el problema de la fundamentación de la crítica del gusto, algo que habrá de determinar la necesidad de una recuperación del proyecto estético desde un marco diferente al planteado por la ilustración alemana. Aunque posiblemente Kant no describiera con justicia el proyecto estético de Baumgarten,<sup>10</sup> su crítica se centra en el mismo significado del término “Estética” para referirse a la crítica del gusto.<sup>11</sup> Pues Baumgarten entendía la estética como una *cognitio sensitiva*, es decir, como una *ciencia* de lo sensible. Y habíamos tenido ocasión de comprobar en el § 5 de este trabajo que, según la concepción del conocimiento y de la ciencia en Kant, si la estética se constituye como ciencia, entonces es preciso considerar que en ella es posible ofrecer criterios determinados que sirvan de base para el enjuiciamiento de los objetos. Sin embargo, el gusto no puede ser fundada

<sup>9</sup> HOME (1762): *Elements of Criticism*, London, 2005. Una crítica paralela a Baumgarten la encontramos en un pasaje ya citado, en el cual se explicita esta contraposición entre Baumgarten y Home: «Algunos, especialmente oradores y poetas han intentado raciocinar sobre el gusto, pero nunca han emitido un juicio decisivo al respecto. El filósofo *Baumgarten* planeó en Frankfurt hacer una estética en tanto que ciencia. Sin embargo, fue más acertado Home al denominar la estética como *crítica*, pues ésta no ofrece reglas *a priori* que determinen el juicio suficientemente, tal como en la lógica, sino que extrae sus reglas *a posteriori* y generaliza por comparación las leyes empíricas según las cuales conocemos la imperfección o perfección (belleza)» [*Logik-Jäsche*, AA IX 15].

<sup>10</sup> En su análisis de este texto, BAEUMLER observa que Baumgarten no pretende en absoluto reducir el enjuiciamiento de lo bello a criterios racionales, que hayan de servir de criterios para el mismo enjuiciamiento [1923: 270s. n. 3].

<sup>11</sup> Cf. WIELAND (2001): *Urteil und Gefühl, Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen: 37s.



por principios discursivos de ningún tipo. Por lo tanto, la crítica del gusto no puede ser considerada en absoluto como una ciencia de lo bello, pues sus fundamentos sólo son puestos de manifiesto *a posteriori e in concreto* en el mismo enjuiciamiento de los objetos particulares. Si se extraen criterios para el enjuiciamiento de lo bello, éstos sólo pueden provenir de la experiencia y, por lo tanto, no sirven para constituir una ciencia.

Es evidente que la caracterización de lo que Kant entiende por crítica del gusto se plantea en los mismos términos que encontramos en el periodo de la *Dissertatio* y que la influencia inglesa sigue jugando el mismo papel determinante en relación a la posibilidad de una fundamentación del gusto. Es más, la *Kritik der Urteilskraft* sigue aceptando este mismo punto de vista, según el cual no es posible ofrecer reglas o criterios que guíen el enjuiciamiento estético. Desde la *Dissertatio*, Kant se mantendrá firme respecto a su tesis de que la crítica del gusto —en tanto que enjuiciamiento de los objetos y productos bellos— no puede constituirse como ciencia y, lo que es más importante, que los juicios estéticos no son juicios de conocimiento de carácter discursivo. Sin embargo, en el periodo de la *Dissertatio* Kant incluía la teoría estética justamente como una parte especial dentro de la futura estética trascendental y, de este modo, se emplezaba en el sistema del conocimiento con independencia de estas condiciones discursivas del entendimiento. La demarcación de las tareas y temas que debían corresponderle a la lógica trascendental habían de determinar la necesidad de una separación entre la Estética Trascendental y la crítica del gusto, justamente por la científicidad de la primera frente a la segunda. Pues, tal como se indicó, la lógica trascendental no abstrae de la intuición pura de la sensibilidad [*idem*, A 55/ B 80s., II 100s.]. De hecho, esta definición de la científicidad de la Estética Trascendental y, con ello, de las matemáticas, será completada en la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento y en la teoría del esquematismo respectivamente [*idem*, B 161 n., II 154 n.; A 173/ B 215, II 213]. Mientras que en la concepción del conocimiento sensible Kant pensaba que la misma actividad de la sensibilidad según las leyes subjetivas de la sensibilidad permitía la constitución de la objetividad sensible de las representaciones, la deducción trascendental, especialmente en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*, establecerá que *la forma pura de la sensibilidad sólo puede ser determinada en un sentido objetivo a través de la síntesis intelectual ofrecida por los conceptos puros del entendimiento* [*idem*, B 161 n., II 154 n.]. La consecuencia inmediata en relación con lo estético será que, si las condiciones del gusto se restringían meramente a las leyes subjetivas que regían esta actividad sensible según las formas puras de espacio y tiempo, con anterioridad a toda determinación intelectual, entonces éste no podrá seguir reclamando validez objetiva, en la medida en que a partir de la primera Crítica ésta dependerá de una relación con el entendimiento que lo estético debe excluir por principio. Kant seguirá insistiendo en esta relación entre el gusto y las meras leyes de la sensibilidad, pero tales reflexiones no encontrarán ninguna correspondencia con el marco del conocimiento sensible que es fundado al nivel de la obra. En este sentido, sus indagaciones sobre el gusto y la belleza seguirán conservando la mayoría de los aspectos de su concepción estética que encontrábamos en el periodo de la *Dissertatio*, pues el juicio de gusto seguirá descansando *meramente* en las leyes puras de la sensibilidad, basadas en el espacio y en el tiempo. Pero, justamente por ello, *esta*

referencia a la mera sensibilidad supondrá un alejamiento de aquellos fundamentos según los cuales puede fundarse la validez de los juicios o, más en particular, su validez objetiva. De ahí que una consecuencia derivada de este resultado negativo será que la única validez que pueda reclamar el gusto deba inscribirse en el ámbito de lo subjetivo. Como se ha indicado, este segundo paso en la evolución del pensamiento de Kant, el cual sólo se desarrollará progresivamente a partir de la primera Crítica, será determinante para la misma posibilidad de una fundamentación crítica del gusto, la cual habrá de encontrar una base en la posibilidad de determinar la relación entre las facultades implicadas en el Juicio en un sentido no objetivo.

La primera Crítica también presenta otra variación relevante respecto a la concepción de la cientificidad. Pues la crítica del gusto se opondrá a una nueva concepción de la crítica del conocimiento que, a diferencia de la primera, sí reclama el estatus de conocimiento doctrinal. Por lo tanto, la nota también nos indica que Kant sí dispone de un concepto propio de crítica trascendental, del que se sirve para su fundamentación del conocimiento, mientras que la crítica del gusto sigue entendiéndose como lo opuesto justamente al conocimiento estricto. Y ésta es una nueva aportación a su pensamiento que marca la misma posibilidad de la crítica de la razón pura contenida en la *Kritik der reinen Vernunft*. Pues a principios de la década de 1770 Kant carecía aún de este concepto de crítica trascendental.

En su primera concepción del concepto de crítica, el pensamiento de Kant presenta una fuerte influencia de la filosofía inglesa. Cuando éste habla de crítica del gusto, se trata de la crítica estética, del enjuiciamiento y discernimiento respecto a los productos del arte y los objetos bellos, en relación al propio estado del sujeto frente al caso concreto presentado a la intuición [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 344; *Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 352, 385; *Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 176, 179, 194]. Pero esta influencia no sólo alcanzaba a la definición de la crítica del gusto, sino también a la crítica en tanto que aplicada a la lógica y al conocimiento: «Cualquier esfuerzo de la filosofía es: 1. dogmático, 2. Crítico. Entre el filosofar crítico *Locke* tiene la preeminencia» [*Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 37], «El libro de *Locke* *intellectu* humano es el fundamento de toda lógica verdadera» [*ibidem*].<sup>12</sup>

Kant definirá la crítica en la *Logik-Philippi* como la comparación de un caso particular con «todo el alcance de la sensibilidad» [AA XXIV. 1 359]. En línea con las tesis que encontramos en los *Träume*, esta exigencia de poner en relación los conocimientos con la sensibilidad de la naturaleza humana será la que permita establecer los límites de la razón y, con ello, de los problemas de los que ésta puede ocuparse con sentido.

Pero se trata de la filosofía cuando a través de un conocimiento correcto de los límites de la razón demuestro que éstas y otras cuestiones no pueden ser solucionadas en absoluto; es decir, no nos enseña algo positivo, pero demuestra que no se trata de un problema de la razón. La filosofía sigue esta cuestión hasta sus orígenes y entiende entonces cómo ha surgido y si la misma no es aplicable a las fuerzas naturales. Esto es lo más noble de las especulaciones. Se permite el trazado del alcance de

<sup>12</sup> Sobre la oposición entre Wolff y Locke, véase *Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 334s., 338.

#### 4. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS ÁMBITOS DE LA RAZÓN Y EL PROBLEMA DE LA SISTEMÁTICA

los conocimientos de un ser humano, de forma que éste entienda que conocer esto o aquello es imposible debido a la naturaleza de su entendimiento [...]. El mayor error de los teólogos y moralistas proviene de considerar la metafísica como una dogmática donde todos sus enunciados trascienden la sensibilidad y son puros e intelectuales [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 376; v. también *Logik-Blomberg*, AA XXIV. 1 53].<sup>13</sup>

La futura concepción de la crítica seguirá partiendo de esta necesidad de atender a la sensibilidad para marcar el alcance de nuestro conocimiento válido. Sin embargo, en la *Kritik der reinen Vernunft* Kant distinguirá con claridad entre la cuestión del origen empírico del conocimiento teórico y la cuestión del origen del fundamento de la validez de este conocimiento: «Si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por ello se origina todo conocimiento *a partir de* la experiencia» [*KrV*, B 1, II 45]. Kant aprecia ahora que el concepto de crítica que éste había apreciado en Locke sólo podía desembocar en última instancia en un escepticismo, en tanto que dicho concepto se basaba meramente en lo empírico de la sensibilidad [*idem*, A IX, II 12]. De este modo, a partir de sus análisis sobre las facultades de conocer sólo sería posible una «deducción empírica», la cual no podría aportar la necesidad y universalidad que Kant buscaba en su legitimación de los conceptos puros del entendimiento [*idem*, A 86/B 118s., II 127]. Es justamente este camino ahora rechazado el que había transitado Kant a principios de la década de 1770 al referirse a la crítica del conocimiento. Ahora bien, en este momento éste ya entendía que una fundamentación de la metafísica no puede pasar por una “sensibilización” de los conceptos puros de la razón. Tanto la *Dissertatio* como el plan de *Die Grenzen* se concentran en delimitar entre el ámbito de la metafísica y el de la sensibilidad. No obstante, para que esta delimitación no supusiera a su vez abandonar la necesaria referencia a la sensibilidad, Kant había de reformular tanto su concepción de la metafísica como de la crítica.

Mientras que en las lecciones de lógica cercanas a la *Dissertatio* se presentará la crítica como opuesta a la doctrina, en la década de 1780 Kant defenderá la científicidad de la crítica del conocimiento, justamente en contraposición a la crítica del gusto y a la *logica naturalis* característica del sano entendimiento. Las *RR 1628* y *1629* [*R 1628*,  $\psi$ , AA XVI 43–46; *R 1629*,  $\psi$ , AA XVI 46–50], correspondientes a la década de 1780, ilustran esta nueva concepción. Kant distingue entre una *ars critica* y una crítica en tanto que *doctrina diiudicationis*. La primera es una mera *logica sensus communis*, *logica naturalis* o lógica del sano entendimiento. Sus reglas sólo pueden extraerse *a posteriori*, pues el enjuiciamiento debe preceder en todo caso a la determinación de las reglas. En el segundo sentido de crítica, en cambio, ésta constituye un *canon* o «doctrina demostrada», la cual ofrece los principios de la crítica —entendida en el primer sentido—, de forma que las reglas preceden al enjuiciamiento [*R 1628*, 45]. La *logica naturalis*, por lo tanto, no puede ser denominada “lógica” en un sentido propio, y sólo la *lógica en tanto que doctrina puede ser tenida por* «una parte de la filosofía» [*R 1629*, 47]. Ésta última se centra en los principios formales que rigen al entendimiento *in abstracto* y *a priori*, por lo que no

<sup>13</sup> Ciertamente, la *Dissertatio* supondrá una variación fundamental con respecto a los *Träume* en tanto que el conocimiento metafísico es concebido por Kant con independencia de la experiencia.

puede ofrecer un criterio de verdad a la vez universal y suficiente [*idem*, 50]. De ahí que Kant aclare que esta doctrina, en tanto que se centra en la mera forma del entendimiento, no pueda ser interpretada como un *organon* que nos ofrezca un conocimiento material sobre los objetos particulares [*idem*, 47s.; *R 1628*, 45]<sup>14</sup>.

Con esto Kant defiende la cientificidad de la lógica formal en el marco del sistema de la filosofía. Ésta debe fundar *a priori* las leyes contenidas implícitamente en la lógica natural del sano entendimiento, pero sólo en lo que respecta a un tratamiento del entendimiento *in abstracto*. Por sí mismas, la lógica del sano entendimiento y la crítica del gusto, justamente debido a que éstas últimas no pueden ofrecer principios *a priori* que rijan el enjuiciamiento, no pueden ofrecer un conocimiento doctrinal *a priori*.

Lo primero que hemos de tener en cuenta es que la distinción entre una crítica propiamente filosófica y una crítica en tanto que *ars critica* vuelve a aparecer en la *Kritik der Urteilskraft*, como pone de manifiesto un texto al que ya me he referido: «Por lo tanto, la crítica del gusto es sólo subjetiva en relación a la representación por la cual se nos da un objeto; es decir, ésta es arte o ciencia [...] Es *arte* cuando muestra [la determinación de las condiciones que rigen el juego entre las facultades] a través de ejemplos; es *ciencia* cuando deduce la posibilidad de tal enjuiciamiento a partir de la naturaleza de estas facultades, en tanto que facultades en general. Aquí sólo nos ocupamos con la última, en tanto que crítica trascendental» [*KU*, v § 30, 380]. Tanto en la primera como en la tercera Crítica, cuando de lo que se trata es del enjuiciamiento particular de los *objetos* según el gusto, la crítica sólo puede ofrecer reglas *a posteriori* que siguen, y no preceden, al enjuiciamiento. Ahora bien, la tercera Crítica sí afirma la posibilidad de una crítica científica, pero sólo en tanto que esta fundamentación refiere a las capacidades *subjetivas* en general presupuestas en este enjuiciamiento. Por lo tanto, la crítica trascendental del gusto es posible en la medida en que ésta se dirige a las facultades en general y a sus condiciones subjetivas y no al enjuiciamiento efectivo de los objetos particulares.

Pero la crítica científica a la que se alude en ambas reflexiones, que será la que encontramos en la *Kritik der reinen Vernunft*, tampoco ofrece una doctrina para el enjuiciamiento de los objetos particulares. Pues tal doctrina convertiría en un *organon* lo que Kant considera meramente como un *canon* formal y universal para el enjuiciamiento. Esta reducción del alcance de la lógica también afectará a la concepción de la lógica trascendental. Como ya se ha indicado, en su fundamentación del conocimiento Kant se centrará en el problema relativo a la posibilidad de la validez de los objetos en general, con independencia de su particularidad sensible. En el periodo de la *Dissertatio* Kant ya distinguía entre la *crítica sensus communis*, que era puesta en relación con la actividad específica por la que el sano entendimiento enjuicia *in concreto*, y la lógica en sentido estricto, que puede explicitar las leyes lógicas universales presupuestas en los conocimientos que produce el sano entendimiento. En los §§ 8 y 9 de este trabajo se defendió que Kant admitía ya que la lógica formal o artificial no podía ofrecer preceptos para la corrección de la misma actividad del sano entendimiento y que este problema era abordado por Kant

<sup>14</sup> Un análisis histórico de la génesis de la lógica de Kant en el marco de la lógica moderna y la distinción escolástica entre *canon* y *organon* la encontramos en TONELLI (1994): *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, ed. póstuma a cargo de D. H. Chandler, Zürich/ New York.

mediante el recurso a una *critica sensus communis*. Sin embargo, a pesar de que éste diferenciaba ya entre ambos momentos, a principios de la década de 1770 detectábamos aún un fuerte interés por el papel del sano entendimiento y su relación con una *critica sensus communis*. A partir de la primera Crítica, sin embargo, Kant no plantea en ningún sentido la necesidad de una complementariedad entre ambos momentos del problema del conocimiento; más bien, éste insistirá en la demarcación entre la cientificidad de la lógica formal, de un lado, y la crítica del gusto o la lógica del sano entendimiento, del otro, con el objeto de fundar la exclusión de este aspecto de las tareas específicas de la lógica. Pero también podemos comprobar que esta exclusión de la crítica del gusto va acompañada de una exclusión de aquellos problemas que eran tamatizados con ocasión de la crítica del gusto, pues *ni la actividad del enjuiciamiento* in concreto, *ni por lo tanto la misma génesis del conocimiento sobre los objetos singulares constituirán problemas específicos que puedan ser afrontados por la lógica formal ni, con ello, por la lógica trascendental*. Pues, como se ha indicado, esta *doctrina diiudicationis* sólo podrá constituirse como un *canon* del conocimiento, que el entendimiento presupondrá *in abstracto*.

Es preciso señalar que este desarrollo de un concepto trascendental de crítica no significa que Kant haya abandonado por completo la influencia de su antiguo concepto de crítica, pues las formas del entendimiento han de relacionarse con la experiencia sensible para poder pretender validez. Aunque la lógica trascendental se distingue de la lógica formal en tanto que abstrae del contenido empírico de los objetos, no abstrae sin embargo del hecho de que nuestro conocimiento ha de tener en general un contenido sensible. Sin embargo, Kant entiende ahora que esto no significa a su vez que el origen de la validez del conocimiento pueda residir en la misma experiencia.

Con su concepto de crítica, tal como ésta se plantea en la *Kritik der reinen Vernunft*, Kant pretende llevar a cabo una fundamentación de la razón basada en una diferencia estricta entre las cuestiones que pertenecen al conocimiento *a posteriori* de los objetos particulares, de un lado, y el conocimiento *a priori* de los fundamentos de la objetividad en general [*KrV*, A XII, B, XVIIIs., II 13, 26; A 14/ B 28, II 64s.; A 760ss./ B 788ss., II 646ss.]. De ahí que éste defienda que la crítica se ocupa de las leyes del pensamiento puro o principios «a través de los cuales los objetos pueden ser enteramente conocidos *a priori*» [*Grundlegung*, IV 15], *en la medida* en que este conocimiento independiente de toda experiencia se dirige exclusivamente a *nuestra forma* particular de conocer los objetos, siempre y cuando ésta sea *a priori*: «Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenstände, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt» [*KrV*, B 25, II 63]. Kant emplea en la segunda edición «*unserer Erkenntnisart*» en sustitución de «*unsern Begriffen*» [*idem*, A 11, II 63]. El conocimiento trascendental no trata tanto sobre un modo específico de conocimiento, sino sobre *nuestro* modo de conocer, el cual no puede superar las condiciones impuestas por la *intuición sensible*. Con esta nueva definición del concepto de trascendental, Kant está atendiendo al modo específico de conocer de nuestro entendimiento, en tanto que discursivo y dependiente de la sensibilidad, en contraposición a

un conocimiento intelectual que podría conocer las cosas tal como éstas son en sí.<sup>15</sup> Por lo tanto, si bien tales principios y conceptos son independientes de todo conocimiento *a posteriori*, esto no significa en absoluto que sean independientes del hecho de que sólo podemos conocer los objetos que nos son dados en la intuición sensible.

Pero la concepción de Kant no se dirige meramente a nuestro modo específico de conocer, sino a dicho conocimiento en la medida en que éste sea *a priori*. Kant admite la imposibilidad de encontrar un fundamento *a priori* de la objetividad en el mismo dato de los objetos particulares. A partir del *giro copernicano* que supone la filosofía trascendental, tal fundamentación de la razón sólo puede «conocer *a priori* de los objetos lo que hemos puesto previamente en ellos» [*KrV*, B XVIII, II 26]. La concepción kantiana de lo *trascendental* se relaciona de forma esencial con este giro copernicano de la filosofía. A partir del reconocimiento de que la experiencia no puede ofrecer fundamento alguno para la filosofía, la reflexión kantiana dejará de centrarse en los fundamentos del objeto para atender más bien al fundamento de su conocimiento.

Esta forma específica del conocimiento humano se basa en la dependencia esencial del entendimiento con respecto a la sensibilidad, con lo cual, si bien el conocimiento trascendental sigue tratando con las condiciones *a priori* que definen la objetividad en general, éstas mismas condiciones hacen que el objeto sea considerado meramente en tanto que sensible. Por lo tanto, el término “trascendental” sólo tiene un uso *inmanente*, en la medida en que sólo define las condiciones de posibilidad de la experiencia en general. De ahí que sin esta referencia al origen sensible de la intuición el término “trascendental” pierda toda su validez y aplicabilidad: «Ahora bien, el uso de este conocimiento puro se basa en lo siguiente, en tanto que condición suya: que nos sean dados objetos en la intuición a los que pueda aplicarse» [*KrV*, A 62/ B 87, II 105]. En este sentido, si bien el criticismo continúa la tradición racionalista al ofrecer una fundamentación *a priori* del conocimiento de los objetos, esta posición encuentra uno de sus principios básicos en el reconocimiento de la *finitud de la razón*, una idea que dependía de la relación de Kant con la filosofía empirista inglesa. De ahí que la idea de que es posible conocer *a priori* las formas y conceptos puros que posibilitan el conocimiento exija a la vez considerar que el significado trascendental de los mismos sólo tiene sentido «con ocasión de» las impresiones provenientes de la experiencia [*idem*, B 1, II 45].

Pero es preciso tener en cuenta que no todo conocimiento *a priori* es trascendental, sino solamente aquél por el cual conocemos de qué forma cierto conocimiento puro puede aplicarse *a priori* a los objetos. El conocimiento trascendental que ofrece la crítica es por tanto un conocimiento *reflexivo* que versa sobre los conceptos mediante los cuales la

<sup>15</sup> El uso del concepto “Erkenntnisart”, en tanto que opuesto a un modo de conocer no discursivo, lo encontramos en *KrV*, B XVII, II 26; *Prolegomena*, III 224, 313. Tal como ha demostrado HINSKE, esta variación no se debe, como ha sostenido Vaihinger, a la relación de nuestro conocimiento con el método científico. Más bien, la adopción de esta nueva terminología se debe a que Kant enlaza con los debates de la tradición ontológica de la ilustración alemana. Éste señala a partir de un análisis de la *R 5116* que Kant pone en relación el uso del concepto “Erkenntnisart” con el problema del conocimiento dialéctico que caracteriza al conocimiento metafísico: «Die Definition rückt damit – unbeschadet ihres neuen, kritischen Akzentes, der sie von aller traditionellen Transzendentalphilosophie unterscheidet – von ihrer Thematik her wieder näher an eine alte, überlieferte Bedeutung, in der auch der dreißigjährige Kant von Begriff ‘Transzendentalphilosophie’ im Sinne von Metaphysik gebraucht hatte» [1970: 39].

razón legisla *a priori* sobre lo real.

He querido insistir en esta caracterización de la crítica porque considero que la íntima relación entre el reconocimiento de la finitud de la razón y la posibilidad de una fundamentación de la misma es una marca principal de la filosofía trascendental que, por lo demás, será determinante en relación al significado sistemático de la crítica del Juicio estético-reflexionante en la *Kritik der Urteilkraft*.<sup>16</sup> Pues este reconocimiento de la finitud conlleva que Kant sólo pueda seguir manteniendo su pretensión de una fundamentación de la objetividad de la experiencia y del conocimiento teórico en la medida en que los principios constitutivos del entendimiento sólo legislen sobre los objetos *en general*. Cuando se piensa en los límites y resultados negativos de la crítica, suele insistirse en las consecuencias de esta crítica en relación a las pretensiones cognoscitivas de la metafísica especial y la moral. Pero ello también afecta a otra dimensión de la razón, si bien íntimamente relacionada con éstas últimas; pues la crítica trascendental del conocimiento deja indeterminada la validez de la aplicación del Juicio sobre los objetos en su singularidad y, con ello, la cuestión de la formación del conocimiento empírico, de su sistematización y su orientación racional. Estos aspectos de su sistema son separados nítidamente de la fundamentación de las condiciones determinantes y *a priori* que rigen al Juicio. Con ello, también la crítica del gusto es excluida de este ámbito de la crítica trascendental. En la Dialéctica Trascendental encontraremos un primer intento por fundar esta dimensión subjetiva implicada en el Juicio y la sistematización del conocimiento empírico pero, como veremos, esto no da lugar a una fundamentación del Juicio en sentido estricto ni a una tematización de la relación entre la sensibilidad y la razón.

## § 15. FUNDAMENTACIÓN DEL JUICIO TEÓRICO-DETERMINANTE E INDETERMINACIÓN DEL CONOCIMIENTO EMPÍRICO

Un estudio de las múltiples y polémicas cuestiones concernientes a la deducción trascendental en las dos ediciones de esta obra supera el tema principal de este trabajo. Por ello, en ocasiones transitaremos por la argumentación de Kant sin poder atender a aspectos importantes de los textos. No obstante, sí debemos atender a aquellos aspectos que volverán a ser tratados en la tercera Crítica, aspectos que en tal caso funcionarán como límites para la futura fundamentación del Juicio reflexionante o que serán objeto de variaciones o ampliaciones en el desarrollo intelectual de Kant.

---

<sup>16</sup> Para una descripción más amplia de los conceptos de crítica y de trascendental en la filosofía de Kant, así como de su influencia en la filosofía actual, véase NICOLÁS MARÍN/ SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2005): «Crítica y Trascendentalismo: Huellas Kantianas en la Filosofía Actual», en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 2005, 901–28.

§ 15.1. IMAGINACIÓN Y DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL: LA AUTONOMÍA DE LA IMAGINACIÓN EN LA SEGUNDA EDICIÓN DE LA CRÍTICA

El concepto de imaginación es uno de estos aspectos, el cual es de gran importancia para entender la problemática del Juicio en el nuevo marco de las facultades planteado en la *Kritik der reinen Vernunft*. De hecho, la relevancia que adquiere la imaginación desde mediados de la década de 1770 coincide con la elaboración de las soluciones que conducirán a Kant a una concreción, por así decirlo, del proyecto de la *Kritik der reinen Vernunft* y, en particular, del argumento de la deducción trascendental.

Para su definición de la imaginación Kant enlazará primeramente con la tradición wolffiana, respecto a lo cual el manual de la *Metaphysica* de Baumgarten juega un papel fundamental. Tanto en Wolff como en Baumgarten como en el otro existe una coincidencia conceptual en la caracterización de la imaginación, aún cuando en el planteamiento de Baumgarten se produzcan divergencias en el empleo de la terminología.<sup>17</sup> Mientras que Wolff habla de «[f]acultas imaginandi seu Imaginatio», Baumgarten se refiere a esta facultad como «phantasia» y a sus objetos como «phantasmata». Según el primero, «Facultas producendi perceptiones rerum sensibilibus absentium Facultas imaginandi seu Imaginatio appellatur»<sup>18</sup>. En la misma línea, la definición baumgartiana es: «Habeo facultatem imaginandi seu Phantasiam. §. 557, 216. Cumque imaginationes meae sint perceptiones rerum, quae olim praesentes fuerunt, §. 557, 228, sunt sensorum, dum imaginor, absentium»<sup>19</sup>. En ambos, la *facultas imaginandi* puede estar sometida o no a la voluntad, de lo cual depende que sus imágenes puedan corresponderse con la verdad. Lo interesante es notar que ambos entienden la imaginación como la facultad de la mente que permite *reproducir* percepciones de objetos sensibles que, si bien ahora no se encuentran presentes, sí estuvieron presentes en algún momento en la sensibilidad. Esto demuestra una fuerte dependencia entre la caracterización de esta facultad y la *pasividad de la sensibilidad*.<sup>20</sup> Baumgarten lo expresa en clara relación con la teoría tomista de la relación entre sentidos e intelecto: «Ergo phantasia perceptiones reproducuntur, et nihil est in phantasia quod non ante fuerit in sensu»<sup>21</sup>. De ahí que la explicación del funcionamiento de esta facultad descansa en las leyes de la asociación entre las sensaciones: «Man findet aber, daß die Einbildung von den Empfindungen ihren Ursprung nehmen, und zwar auf folgende Weise. Wenn unsere Sinnen uns etwas vorstellen, das etwas gemein hat mit einer Empfindung, welche wir zu andern Zeit gehabt, so kommet uns dasselbe wieder vor»<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Cf. PIMPINELLA (1988): «Imaginatio, phantasia e facultas fingendi in Ch. Wolff e A. G. Baumgarten», en M. Fattori/ M. Bianchi (ed.) (1988): *Phantasia – Imaginatio. Vº Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 9–11 gennaio 1986*, Roma, 379–414: 379s.

<sup>18</sup> WOLFF (1732): *Psicologia empirica*, en *Gesammelte Werke*, ed. de J. École, Hildesheim 1968, Sección II, vol. V § 92, 54.

<sup>19</sup> BAUMGARTEN <sup>1</sup>1739/ <sup>4</sup>1757: § 558, AA XV 19.

<sup>20</sup> Cf. PIMPINELLA 1988: 382.

<sup>21</sup> BAUMGARTEN <sup>1</sup>1739/ <sup>4</sup>1757: § 559, AA XV 19s.

<sup>22</sup> WOLFF (1720): *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen und allen Dingen überhaupt*, en *Gesammelte Werke*, ed. de Ch. A. Corr, Sección I, vol. 2: § 238, 132s. Véase también



Por otro lado, en la teoría de la imaginación de Hume encontramos un lenguaje que sí nos indica cierta actividad o productividad por parte de la misma facultad de la imaginación para la relación entre las representaciones. Para éste, la concordancia entre las representaciones necesaria para la formación del conocimiento empírico no puede descansar en la mera «contingencia». No obstante, sólo a partir de sus principios de asociación —similitud, contigüidad en espacio y tiempo, y relación de causa y efecto— puede entenderse cómo las representaciones pueden atraerse y relacionarse entre sí «por sí mismas», a partir de la misma regularidad de la naturaleza.<sup>23</sup>

Sin embargo, la concepción de la imaginación que encontraremos en el pensamiento de Kant a partir mediados de la década de 1770 no caracteriza esta facultad meramente en su dimensión reproductiva. La imaginación jugará un papel en la teoría del Juicio en tanto que facultad productiva, la cual presenta una actividad específica en la sensibilidad.<sup>24</sup>

La imaginación productiva se presenta como una capacidad activa en relación con la formación de las representaciones [*R 329*, *v?* ( $\pi$ )  $\kappa^{3??}$ , *AA XV 130*], por lo cual ésta puede crear nuevas imágenes [*R 330*, *v?* ( $\pi^{2?}$ ), *AA XV 130*]. Kant identifica la imaginación con la totalidad de la sensibilidad y, lo que es más importante, le atribuye la función de *formación de los conceptos sensibles*:

La imaginación concierne a la forma de la totalidad del conocimiento inferior, a saber, la coordinación, puesto que las representaciones se unen unas a otras de diferentes formas. A partir de ello, surge el concepto sensible o un concepto de los sentidos [*R 331*, *v?* ( $\varphi^{2?}$ ), *AA XV 130s.*].

Esta caracterización puede causar extrañeza en un principio, pues Kant llega a denominar a la imaginación como «activa» [*R 338*,  $\varphi$ - $\chi?$  ( $\sigma$ ), *AA XV 133*]. Esta actividad es definida en particular como juego [*ibidem*] o como «entretenimiento consigo misma» [*Anthropologie-Pillau*, *AA XXV. 1 751*] e incluye el ingenio como un componente principal para el desarrollo de su actividad [*R 329*]. Kant identificará la imaginación productiva con el concepto de origen baumgartiano de la *inventiva*. En la *Anthropologie-Friedländer* se define esta última facultad como una «fuerza activa voluntaria» [*AA XXV. 1 524*; v. también *Anthropologie-Pillau*, *AA XXV. 1 752*].

Por otro lado, como se ha indicado, el concepto de imaginación productiva tiene un claro significado estético: «La imaginación es o productiva o reproductiva. La primera pertenece al genio, la segunda pertenece a la imitación y la memoria» [*R 1504*,  $\psi^{1-2}$ , *AA XV 805*]. El genio es una «disposición natural» [*Anthropologie-Menschenkunde*, *AA XXV. 2 1310s.*] que crea nuevos productos sin basarse en reglas dadas por la experiencia. Éste no sólo actúa con independencia de reglas [*idem*, *AA XXV. 2 1311*], sino que produce la misma ley de la que se sirve para la producción de nuevas imágenes [*R 812*, *v?* ( $\pi^{2-3?}$   $\sigma^{2?}$ )  $\kappa^{3??}$ , *AA XV 361*]. En el siguiente capítulo nos centraremos en este significado estético de la imaginación. Ahora nos interesa en particular el papel de este concepto en la fundamentación del Juicio determinante.

WOLFF 1732: § 115–17, 758. Véase al respecto PIMPINELLA 1988: 387.

<sup>23</sup> HUME (1739): *A Treatise of Human Nature*, London: Part I, Sec. IV, 57ss.

<sup>24</sup> En el § 23.1 nos detendremos el origen histórico del concepto de imaginación en Kant.

Nos centraremos en el significado de la imaginación en las dos ediciones de la *Kritik der reinen Vernunft*, atendiendo principalmente al lugar que ocupa la imaginación en el argumento de la deducción trascendental. Como es sabido, el argumento de la deducción trascendental presenta las principales variaciones entre las dos ediciones y, en especial, en lo que respecta al lugar que ocupa la imaginación en dicho argumento. En esta sección se defenderá que el hecho de que la síntesis sensible de la imaginación deje de jugar un papel principal en la segunda edición no significa que en este momento Kant considere que esta facultad sólo juega un papel en el conocimiento en la medida en que es pensada como trascendental, es decir, en tanto que determinada por el entendimiento. Más bien, con ello se corrige la confusión presente en la primera edición entre dos aspectos diversos de esta facultad, a saber, una síntesis sensible que es producto de la imaginación productiva —o figurativa, según la terminología de la segunda edición— y se encuentra sometida a condiciones subjetivas, de un lado, y la determinación objetiva de esta síntesis por su relación con la unidad sintética de la apercepción. La primera edición confundirá ambos momentos en dos sentidos. Por un lado, se incluirá como parte del argumento de la deducción las condiciones subjetivas que rigen la síntesis de la aprehensión y la síntesis de la reproducción con anterioridad a la síntesis trascendental de la imaginación, las cuales no juegan ningún papel en el argumento de la deducción, cuya tarea es fundar la posibilidad de que toda síntesis sensible pueda ser pensada en su correspondencia con una unidad objetiva, con independencia de las condiciones subjetivas que rijan la constitución de nuestras representaciones sensibles *in concreto*. Por otro lado, si bien en el argumento de la deducción según la primera edición Kant presenta la síntesis productiva de la imaginación como independiente de la unidad sintética de la apercepción, y sólo su validez objetiva depende de esta relación con un fundamento intelectual, la exposición que encontramos según la división de los tres tipos de síntesis en esta edición presupone que, no sólo la determinación de esta síntesis *como una unidad objetiva* depende de un fundamento intelectual, sino también la posibilidad subjetiva de la misma síntesis. La segunda edición supondrá una corrección de ambos problemas, por un lado renunciando a incorporar al argumento de la deducción trascendental la tematización de los fundamentos subjetivos de la síntesis sensible de la imaginación; por otro lado, evitando presuponer que esta síntesis sensible es constituida en sí misma, en tanto que subjetiva, por la unidad sintética de la apercepción.

En la primera edición el concepto de imaginación y su significado en el marco del argumento de la deducción será tematizado principalmente en dos secciones, en la misma deducción de los conceptos puros del entendimiento y en la sección dedicada a la división de los tres tipos de síntesis. Nos centraremos primeramente en la sección de la deducción, para lo cual atenderemos previamente al bosquejo de esta deducción que encontramos en el *Lose Blatt B 12*, inmediatamente anterior a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*.<sup>25</sup> En este texto se define la relación entre la imaginación reproductiva y la

<sup>25</sup> Éste se encuentra escrito en el reverso de una carta al rector de la Universidad de Königsberg fechada el 20 de enero de 1780 [*L. Bl. B 12, Reicke, AA XXIII 18–20*]. Encontramos un análisis detallado de este texto, especialmente en relación con la génesis de la deducción trascendental de 1781, en CARL 1989: 103ss.

imaginación productiva. Lo citaré en su versión original:

Der empirische Gebrauch der einbildungskraft beruht auf der synthesis der Apprehension der empirischen Anschauung die denn auch reproducirt werden kan oder nach deren analogie eine andere gemacht werden kan. Im letztern Fall ist es die productive Einbildungskraft.

Die productive Einbildungskraft ist entweder rein oder empirisch. Die reine.

Die Einbildungskraft ist eine synthesis theils eine productive theils reproductive. Die erste macht die letzte möglich denn haben wir es nicht vorher in Vorstellung durch die synthesis zu Stande gemacht so können wir diese auch nicht mit andern in unserm folgenden Zustande verbinden [...].

Die reine Synthetis der Einbildungskraft ist der Grund der möglichkeit der empirischen in der Apprehension also auch der Wahrnehmung. Sie ist a priori möglich u. bringt nichts als Gestalten hervor [*L Bl. B 12, Reicke, AA XXIII 18*].

La aprehensión es la capacidad de tener impresiones externas que se dan a la intuición. En este caso, se trata de la intuición empírica. La imaginación productiva es empírica en tanto que se refiere a las sensaciones dadas a la sensibilidad a través de la intuición empírica. En cambio, ésta es pura cuando actúa «en relación con un objeto de la intuición sensible pura» [*ibidem*]. En este sentido, es el «fundamento de posibilidad de la síntesis empírica en la aprehensión y, por lo tanto, de la percepción». En tanto que forma figuras [*Gestalten*] meramente a partir de la forma pura de la sensibilidad, Kant la denomina como *a priori*. Entendemos así que éste afirme que la imaginación reproductiva presuponga la imaginación productiva, pues estas formas o figuras son condiciones de posibilidad de la intuición empírica y, con ello, de la reproducción sucesiva de representaciones *en relación con* una determinada imagen creada por la imaginación productiva. Ahora bien, aunque la imaginación produce imágenes formales y posibilita de este modo el desarrollo de la intuición empírica en una «percepción», este desarrollo permanece meramente en el ámbito subjetivo de la sensibilidad. Esta síntesis pura de la imaginación no ha sido referida aún al fundamento por el cual el sujeto puede pensar esta imagen como correspondiente en general a un objeto de la experiencia. Es decir, esta síntesis pura de la imaginación ha de *poder* tener una relación con la unidad sintética de la aprehensión, sólo a través de la cual puede interpretarse en general esta imagen como la imagen *de un objeto* en la experiencia.

Die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft geht blos auf die Einheit der Apperception in der synthesis des Manigfaltigen *überhaupt* durch die Einbildungskraft. Dadurch wird ein Begriff vom *Gegenstande überhaupt* gedacht nach den verschiedenen Arten der transscendentalen Synthesis. Die Synthesis geschieht in der Zeit.

Alle Erscheinungen gehen mich nicht in so fern an als sie in den Sinnen sind sondern als sie wenigstens in der apperception *können* angetroffen werden vermitteltst der Synthesis der apprehension d.i. der Einbildungskraft diese aber muß mit der absoluten Einheit der apperception stimmen, also *sind alle Erscheinungen nur so weit Elemente einer möglichen Erkenntnis* als sie unter der transscendentalen Einheit der synthesis der Einbildungskraft stehen. Nun sind die Categorien nichts anders als

§ 15. FUNDAMENTACIÓN DEL JUICIO TEÓRICO-DETERMINANTE E INDETERMINACIÓN DEL CONOCIMIENTO EMPÍRICO

Vorstellungen von Etwas (Erscheinung) überhaupt so fern es durch transsc. Synthesis der Einbildungskraft vorgestellt wird also stehen alle Erscheinungen als Elemente möglicher Erkenntnis (Erfahrung) unter den Categorien [*idem*, AA XXIII 18s., cursiva mía].

La imaginación trascendental, en tanto que referida a la unidad sintética de la apercepción, es el entendimiento [*idem*, AA XXIII 18]. A través de esta tercera dimensión de la imaginación, se refiere al entendimiento lo vario de la sensibilidad en general. La imaginación es trascendental en tanto que la síntesis pura de la imaginación productiva puede ser referida a «un objeto en general» sobre la base del fundamento determinante ofrecido por la unidad sintética de la apercepción [*ibidem*]. Por ello afirma Kant que la imaginación reproductiva presupone la imaginación productiva, pero ésta presupone a su vez la imaginación trascendental [*ibidem*]. Ahora bien, la imaginación productiva sólo ha de suponer —en tanto que imaginación trascendental— la relación de su síntesis sensible con la unidad sintética de la apercepción *en lo que atañe a su validez objetiva en general*. La figura o imagen producida por la imaginación contiene una coordinación o combinación de representaciones que, si bien es pura, sólo puede ser referida en general a una unidad objetiva si se supone la unidad sintética de la apercepción. Sin embargo, si Kant consigue demostrar que los fenómenos presuponen las diferentes formas categoriales del entendimiento, esto se debe también a que estos fenómenos, en tanto que representaciones sensibles, presuponen la síntesis pura de la aprehensión y, con ello, también la síntesis pura de la imaginación productiva.

Dicho de otra forma, para que una representación pueda darse en la imaginación, ésta ha de poder pensarse en un sentido subjetivo como parte de una figura o imagen creada por la imaginación; en segundo lugar, esta imagen o forma de la percepción sólo puede ser pensada como una multiplicidad correspondiente a un objeto en general si es referida a través de la imaginación trascendental a la unidad sintética de la apercepción y, con ello, a sus diferentes formas categoriales. Pero también es cierto que la forma pura de la imaginación productiva necesita el material de la síntesis empírica y, lo que es más importante, que la imaginación trascendental sólo puede referir en general a la unidad sintética de la apercepción una imagen subjetiva que haya sido creada *previamente* por la imaginación productiva, si bien en lo que respecta a la *forma* de esta imagen sensible *en general*.

Recordemos que la imaginación productiva es la encargada de la formación de los conceptos sensibles y que la constitución singular de los fenómenos es un problema ajeno a la lógica trascendental. El argumento de la deducción trascendental se refiere meramente a la demostración de que nuestras representaciones subjetivas *pueden* corresponderse en general con objetos de la experiencia *si y sólo si* suponen necesariamente una relación con la unidad sintética de la apercepción. Esta relación, obviamente, es pensada con necesidad, pues no podemos pensar una percepción —la cual contiene una combinación ordenada de representaciones— como correspondiente a un objeto externo en general si no referimos esta representación subjetiva a la unidad sintética de la apercepción. El argumento de Kant no afirma sin embargo que toda representación subjetiva se relacione de hecho necesariamente con la unidad sintética de la apercepción. Por otro lado,

el argumento deja indeterminado este aspecto subjetivo, es decir, cómo se produce en particular una imagen o figura por parte de la imaginación productiva. Éste no es en absoluto un problema que atañe a la lógica trascendental. Pero la lógica trascendental, en tanto que no sólo expresa la exigencia de una fundamentación de la validez objetiva, sino que también constata la finitud del conocimiento expresada en la discursividad del entendimiento, debe suponer a la vez que a la unidad sintética de la apercepción ha de dársele un contenido sensible. Este contenido sensible es la representación subjetiva producida por la imaginación en tanto que sensible, la cual adquiere validez objetiva —valor de verdad, si bien no verdad o falsedad en sentido empírico— en tanto que su forma sensible puede ser referida en general a la unidad sintética de la apercepción a través de la función trascendental de la imaginación. Es decir, el Juicio trascendental-determinante sólo puede determinar en tanto que objetivas las representaciones subjetivas que resultan de la actividad sensible de la imaginación. *Esta actividad que permanece meramente en el ámbito sensible de la subjetividad pero que juega un papel para la formación de las representaciones y su tratamiento según fundamentos subjetivos es un problema indeterminado por la fundamentación del Juicio determinante, pero es a la vez el problema que marca el espacio que habrá de ocupar la función de la imaginación en la teoría del Juicio reflexionante planteada en la Kritik der Urteiskraft.*

En el periodo de la *Dissertatio* Kant no se planteaba el problema de la validez objetiva de los fenómenos; su objetividad era meramente presupuesta en su concepción del conocimiento sensible. En tanto que los fenómenos se correspondían *ya* con un objeto en general, sus investigaciones se centraban en cómo a partir de una multiplicidad de sensaciones era posible que se formara un *fenómeno en particular*. En este periodo Kant no se servía aún del potencial del concepto de la imaginación, pero sostenía que el fenómeno era constituido a partir de una actividad meramente sensible. Ahora bien, según el punto de vista que encontraremos en la *Kritik der reinen Vernunft*, los productos de esta síntesis sensible, independientemente de su complejidad, no pueden ser interpretados más que como representaciones *subjetivas*. La crítica del conocimiento sólo puede ofrecer criterios universales y necesarios en lo que respeta a la validez objetiva de tales representaciones, pero no a su propia constitución en tanto que representaciones de objetos singulares.

Ahora bien, esta lectura se basa en un bosquejo de la deducción trascendental. El desarrollo de este bosquejo lo encontraremos de nuevo en el argumento de la deducción de la primera edición, donde encontraremos en general una correspondencia con el bosquejo de *B 12*. La síntesis en general es «una mera acción de la imaginación»; pero el «conocimiento en su sentido propio» sólo es posible en tanto que esta acción de la imaginación, «representada en general», es referida a conceptos del entendimiento. Sólo en este sentido la síntesis pertenece al entendimiento, y por medio de esta facultad se funda de forma necesaria la unidad de esta síntesis [*KrV*, A 78, II 177]. Por ello, la síntesis de la imaginación no ofrece aún conocimiento en sentido estricto [*ibidem*].

Al igual que en *B 12*, Kant sostendrá en la deducción que la unidad sintética de la apercepción presupone la síntesis *a priori* de la imaginación productiva [*idem*, A 118, II 174]. Esto no significa que la imaginación determine a la unidad sintética de la apercepción. Pero sí significa que la unidad sintética de la apercepción y, con ello, los conceptos

puros del entendimiento, sólo pueden tener validez objetiva en tanto que referidos a la intuición, una posibilidad que viene dada por la síntesis de la imaginación. A este respecto, esta síntesis es la «condición de posibilidad *a priori* de toda combinación de la multiplicidad en un conocimiento» [*ibidem*]. En este sentido, la síntesis empírica de la reproducción presupone esta síntesis pura, si bien sensible, de la imaginación productiva, sólo mediante la cual puede pensarse su relación con los conceptos puros del entendimiento. La intuición debe primeramente aprehender las impresiones en su actividad subjetiva, para a continuación relacionar la multiplicidad de lo vario de la intuición en una imagen [*idem*, A 120, II 176]. La posibilidad de esta imagen depende de un «fundamento», es decir, una «percepción», que se debe a la «capacidad reproductiva de la imaginación» [*idem*, A 121, II 176]. A la vez, esta capacidad reproductiva debe presuponer una regla, «de forma que una representación se combine más bien con una representación y no con otra» [*ibidem*], a la cual se refiere Kant como la asociación de las representaciones. Ahora bien, esta síntesis es meramente sensible y subjetiva, es decir, no contiene aún el fundamento de su correspondencia con los objetos. De ahí que de este modo pueda ser «completamente contingente que los fenómenos *sean remitidos* a un conjunto del conocimiento humano» [*ibidem*]. Es decir, si bien podemos asociar en nuestro ánimo nuestras representaciones y percepciones, queda aún indeterminado si tales representaciones son también asociables en la objetividad.<sup>26</sup> La síntesis de la reproducción necesita una regla o fundamento subjetivo para poder conformar una imagen o figura unitaria en el ánimo según la asociación. Ahora bien, «si esta unidad de la asociación no tuviera *también* un fundamento objetivo, entonces sería también algo completamente contingente que los fenómenos *fuieran remitidos a una relación del conocimiento humano*» [*idem*, A 121s., II 177; cursiva mía]

Por lo tanto, debe haber un fundamento por el cual toda síntesis y asociación en nuestro ánimo pueda ser remitido a los objetos. Este fundamento para una afinidad de los fenómenos sólo puede residir en la unidad sintética de la apercepción, que permite que tales representaciones puedan reclamar validez objetiva: el fundamento de la afinidad «no podemos encontrarlo más que en la apercepción y en relación a todos los conocimientos que deben pertenecerme» [*idem*, A 122, II 177].

Ahora bien, la unidad sintética de la apercepción no puede relacionarse directamente con las representaciones del ánimo y la reproducción de las mismas en la sensibilidad si no es por medio de la síntesis productiva de la imaginación. Ésta ofrece una base sensible para esta mediación con las representaciones subjetivas particulares en la medida en que toda aprehensión y reproducción en la sensibilidad presupone en general la forma de esta síntesis sensible. Según Kant, en la imaginación productiva encontramos una síntesis pura que sirve de base para el concepto de la afinidad objetiva de los fenómenos. Por lo tanto, si la unidad sintética de la apercepción puede fundar la validez objetiva de las

<sup>26</sup> «Aún cuando todo, incluso toda representación, puede denominarse objeto en tanto que se es consciente de las mismas, sin embargo, es una cuestión que exige una profunda investigación qué signifique esta expresión en relación a los fenómenos, no en tanto que éstos son objetos (en tanto que representaciones), sino en tanto que apuntan a un objeto. En la medida en que los fenómenos son a la vez objetos de la conciencia en tanto que representaciones, no se diferencian en absoluto de la aprehensión, es decir, de la aprehensión en la síntesis de la imaginación» [*KrV*, A 189s./ B 234s., II 227].

#### 4. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS ÁMBITOS DE LA RAZÓN Y EL PROBLEMA DE LA SISTEMÁTICA

representaciones sensibles y, con ello, su correspondencia posible con una afinidad en los fenómenos, esto se debe a que en la misma imaginación encontramos un fundamento para la síntesis sensible, que pueda ser referida a la unidad sintética de la apercepción: «y la afinidad de todos los fenómenos [...] es una consecuencia necesaria de una síntesis en la imaginación, que se funda *a priori* en reglas» [*idem*, A 123, II 178].

Si esta síntesis es el producto de la imaginación productiva en la sensibilidad,<sup>27</sup> la imaginación trascendental cumple la función de referir esta síntesis sensible, presupuesta en cualquier asociación y reproducción de las representaciones subjetivas en el ánimo, a la unidad sintética de la apercepción. Justamente por ello, esta relación entre la sensibilidad y la apercepción no concierne a lo que toda representación subjetiva tiene de singular, sino a la forma general de la sensibilidad que ésta presupone: «Pues bien, denominamos a esta síntesis [la síntesis productiva de la imaginación] trascendental *cuando, sin diferenciar las intuiciones*, la imaginación no se dirige más que a la combinación de lo vario *a priori*, y la unidad de esa síntesis se denomina trascendental cuando es representada *a priori* de forma necesaria en relación a la unidad original de la apercepción» [*idem*, A 118, II 174, cursiva mía]. Igualmente, «[l]a imaginación es por lo tanto también una facultad de una síntesis *a priori*, por la cual le damos el nombre de imaginación productiva; y, *en la medida en que ésta* no tiene más intención que la *unidad necesaria* en la misma síntesis en relación a toda multiplicidad del fenómeno, puede denominarse la función trascendental de la imaginación» [*idem*, A 123, II 178, cursiva mía].

Es importante tener en cuenta, principalmente en lo que respecta a la interpretación de la segunda edición, que la imaginación trascendental es el resultado de relacionar la *síntesis productiva* de la imaginación con la unidad sintética de la apercepción. Sólo a través de esta relación con la síntesis intelectual puede fundarse la síntesis meramente sensible y subjetiva de la imaginación como correspondiente a una unidad objetiva necesaria. En este sentido, la imaginación trascendental es el entendimiento: «*La unidad de la apercepción en relación a la síntesis de la imaginación es el entendimiento*, y justamente la misma unidad en relación a la *síntesis trascendental* de la *imaginación* es el *entendimiento puro*» [*idem*, A 119, II 175].

El argumento de la deducción trascendental, en orden a demostrar la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento, es decir, que tales conceptos puedan determinar

<sup>27</sup> «Pues en sí misma la síntesis de la imaginación, aunque sea ejercida *a priori*, es en todo momento sensible, puesto que sólo combina la multiplicidad tal cómo ésta nos *aparece* en la intuición, como por ejemplo la figura de un triángulo» [*idem*, A 124, II 178]. «Ningún psicólogo ha pensado que la imaginación sea un ingrediente necesario de la percepción. Esto se debe a que, por un lado, se limitaba esta facultad meramente a la reproducción y, por otro lado, a que se creía que los sentidos no sólo nos ofrecen impresiones, sino que también conectan estas impresiones, de forma que producían imágenes de los objetos, para lo cual no hay duda de que, además de la receptividad de las impresiones se necesita algo más, a saber: una función de síntesis para estas impresiones» [*idem*, A 120, II 176]. Obsérvese que puede considerarse la primera crítica como dirigida a la teoría de la imaginación de Wolff y Baumgarten, y la segunda crítica como dirigida a la teoría correspondiente en Hume. Frente al racionalismo de Wolff y Baumgarten, Kant sostendrá que la imaginación no se limita a una mera función reproductiva. Frente a Hume, éste defenderá que los propios sentidos y las leyes de la asociación no son un elemento suficiente para entender la posibilidad de la percepción; ésta sólo es posible si se presupone una síntesis sensible, radicada en la productividad de la imaginación.

*a priori* los objetos de la experiencia, encuentra una clave principal en la constatación de que en la misma sensibilidad es posible una síntesis. Esta síntesis es el producto de la imaginación productiva. Por un lado, ésta es presupuesta por toda reproducción y asociación en el ánimo. Por otro lado, esta síntesis puede ser referida en general, en lo que ésta tiene de formal, a la unidad sintética de la apercepción por medio de la función trascendental de la imaginación. De esta forma, según Kant, este producto de la imaginación es hecho intelectual y, con ello, es interpretado en un sentido objetivo.<sup>28</sup> En la medida en que toda aprehensión y reproducción presupone esta síntesis, con ello se funda la *posibilidad* de que la unidad sintética de la apercepción determine *a priori* las representaciones subjetivas del ánimo. Con ello, se demuestra, por un lado, que tales representaciones pueden ser pensadas en su correspondencia necesaria con los objetos *en general*, en tanto que presuponen una síntesis formal y sensible que puede ser determinada en su unidad por la apercepción; por otro lado, el argumento demostraría la validez de los conceptos puros del entendimiento, en tanto que referidos a los fenómenos por mediación de la imaginación.

El argumento sólo exige demostrar que toda asociación y reproducción de las representaciones en el ánimo presupone una síntesis sensible, que a su vez pueda ser determinada como una unidad por la apercepción. Sin embargo, al argumento para la demostración de la validez objetiva de las representaciones no se le añade ningún presupuesto fundamental al atender en su especificidad a los fundamentos subjetivos y empíricos que permiten tales representaciones con anterioridad a su determinación intelectual como objetivas. Por otro lado, el criticismo sólo puede fundar que tales representaciones pueden reclamar en general validez objetiva, justamente en la medida en que presuponen en general la forma espacio-temporal de la síntesis productiva de la imaginación. No puede fundar, sin embargo, que la apercepción determine *in concreto* toda asociación y reproducción que se produzca en el ánimo. La unidad sintética de la apercepción determina que las representaciones y percepciones subjetivas del ánimo puedan ser pensadas como objetivas, es decir, en su correspondencia con los fenómenos de la experiencia. Pero si un fundamento intelectual y objetivo determinara la misma constitución subjetiva de tales representaciones y percepciones, entonces este fundamento no sólo determinaría la validez objetiva de las mismas, sino también la misma constitución de los fenómenos particulares con los que éstas se corresponderían.

Sin embargo, la exposición de Kant no distingue con claridad entre ambos significados de la relación determinante de la apercepción con respecto a las representaciones de la subjetividad, y el argumento parece implicar que la unidad sintética de la apercepción determina la misma constitución subjetiva de las representaciones: «Ninguna intuición significa algo para nosotros y no tiene nada que ver con nosotros si no es aprehendida en la conciencia, con independencia de que nos afecten de forma directa o indirecta, y sólo

---

<sup>28</sup> Este es el punto de vista del que parte la interpretación de PRAUSS (1971): *Erscheinung bei Kant*, Berlin, la cual atiende a la distinción entre juicios de experiencia y juicios de percepción no sólo en los *Prolegomena*, sino en la misma teoría del Juicio determinante contenida en la primera Crítica. Para una interpretación sobre la relación entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia en la *Kritik der reinen Vernunft*, véase también DÖRFLINGER (2000): *Das Leben theoretischer Vernunft: teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*, Berlin/ New York: 184–239.



por ello es posible el conocimiento. Somos conscientes *a priori* de la identidad absoluta de nuestro yo en relación a toda representación que pueda pertenecer a nuestro conocimiento, en tanto que una condición necesaria de la posibilidad de todo conocimiento» [*idem*, A 116, II 173s.]. En este caso, la necesaria relación de todas nuestras representaciones con la conciencia es lo que permite el *conocimiento*. Como vimos, esta relación se produce por mediación de la síntesis sensible y formal que es presupuesta en toda representación. Pero no es lo mismo que las representaciones tengan que relacionarse necesariamente con la conciencia para poder formar parte de un conocimiento a que la misma constitución de tales representaciones, en tanto que contenidos subjetivos de mi sentido interno, venga posibilitada y controlada por la conciencia, algo que también parece implicar el texto. De ser así, el argumento dejaría de conservar la demarcación entre sensibilidad y entendimiento, con la consecuencia de que cualquier contenido subjetivo sólo pueda ser representado en tanto que determinado por la unidad sintética de la apercepción. Es decir, todas nuestras representaciones, por el mero hecho de ser tales, tendrían validez objetiva en particular y se corresponderían con los objetos. Pero el criticismo, y la deducción trascendental según la primera edición, sólo pretende demostrar que tales representaciones *pueden* reclamar validez objetiva *en general si y sólo si* son referidas a la unidad sintética de la apercepción. Como veremos, esta ambigüedad será superada en la segunda edición, donde el argumento de la deducción diferenciará con claridad entre la validez objetiva del conocimiento en relación a un entendimiento en general —un entendimiento intelectual, por ejemplo— y en relación a un entendimiento discursivo como el humano.

Esta ambigüedad se pone de manifiesto especialmente en la exposición donde se presenta la demarcación entre la «síntesis de la aprehensión en la intuición», «la síntesis de la reproducción en la imaginación» y la «síntesis del reconocimiento en un concepto». Según Kant, sin la «síntesis de la aprehensión en la intuición» los diferentes contenidos subjetivos de nuestra sensibilidad no serían otra cosa que una «unidad absoluta», es decir, una impresión singular sin ninguna relación con otras. Por ello, en relación con el material de la sensibilidad, la sensibilidad debe primeramente *recorrer* [*Durchlaufen*] y reunir esta multiplicidad en la intuición [*idem*, A 99, II 163] según las formas puras de la sensibilidad. Sólo a través de la síntesis de la aprehensión es posible la representación de una multiplicidad.

Sin embargo, tal como señala Kant en la deducción, «por sí misma, la aprehensión de lo vario no produciría ninguna imagen ni una relación de las impresiones si no hubiera un fundamento subjetivo, una percepción» [*idem*, A 121, II 176].<sup>29</sup> La imaginación, por lo tanto, ha de reunir lo vario de la multiplicidad en una imagen, tomando las impresiones de una forma activa [*idem*, A 120, II 176].

Ello exige la intervención de la «síntesis de la reproducción en la imaginación». Esta reproducción permite la asociación de las representaciones, así como establecer una

<sup>29</sup> Sobre la relación entre imaginación y percepción, véase STRAWSON (1982): «Imagination and Perception», en R. C. S. Walker (ed.) (1982): *Kant on Pure Reason*, Oxford, 82–99, YOUNG (1988): «Kant's View of Imagination», en *Kant-Studien* 79, 1988, 140–64; GIBBONS (1994): *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgment and Experience*, Oxford: 25s.

relación entre las mismas sin necesidad de la presencia del objeto [*idem*, A 100, II 163]. Kant afirma que la síntesis de la reproducción es empírica. Por ello, éste admite que debe haber algo que posibilite esa reproducción de los fenómenos según una «regla constante» [*ibidem*], que sirva de «fundamento *a priori* para una unidad sintética» de toda síntesis empírica [*idem*, A 101, II 164]. Este fundamento subjetivo marca la referencia de esta síntesis a mi propia sensibilidad: «pues sin ésta nuestra imaginación empírica no recibiría jamás algo conforme a su facultad, es decir, permanecería oculta en el interior de nuestro ánimo como una facultad *muerta y desconocida por nosotros mismos*» [*idem*, A 100, II 163; cursiva mía]. Esta vivificación de la síntesis empírica, por la cual ésta es percibida por el sujeto en su actividad con anterioridad a la intervención de un concepto determinado descansa aún en fundamentos meramente subjetivos de la sensibilidad y constituye, según Kant un «mero juego de nuestras representaciones» [*idem*, A 101, II 164].<sup>30</sup> Por ello, es posible apreciar cómo la exposición de esta actividad subjetiva volverá a ser recuperada en la teoría del libre juego entre las facultades de la *Kritik der Urteilkraft*, según la cual la imaginación combina y juega con las representaciones con independencia de los conceptos particulares del entendimiento.<sup>31</sup> Sin embargo, para la tercera Crítica esta actividad no debe presuponer para su posibilidad ningún fundamento determinante del entendimiento, algo que, como veremos, sí parece presuponer la presente exposición.

A la vez, debe existir un fundamento «que haga posible esta reproducción de los fenómenos, de forma que éste sea el fundamento *a priori* de una unidad necesaria y sintética de la misma» [*ibidem*]. Según Kant, este fundamento es anterior a toda experiencia, se basa en principios *a priori* y es presupuesto necesariamente en toda reproducción de las representaciones [*ibidem*]. Se trata de la «facultad trascendental de la imaginación» [*idem*, A 102, II 165]. Debe notarse que, en este caso, a diferencia de en la deducción, Kant no refiere a la síntesis productiva de la imaginación, sino a la acción por la cual, según la exposición de la deducción, la función trascendental de la imaginación refiere esta síntesis

<sup>30</sup> GIBBONS 1994: «Notice, too, that the synthesis of recognition in a concept differs from the other two elements of synthesis in not providing any additional content to the intuited material synthesized in apprehension and imagination» [28]. La autora defenderá en su exposición sobre la concepción kantiana de la imaginación la necesidad de distinguir entre la actividad de la síntesis y la actividad propiamente intelectual de la conceptualización de la misma en orden a la posibilidad de los juicios de conocimiento [30–32].

<sup>31</sup> GUYER (1979): *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge 1997: 75s., 85–87 defiende que la futura teoría del juego entre las facultades que servirá de base a la teoría del Juicio reflexionante en la tercera Crítica, la cual supondrá la posibilidad de una síntesis sensible sin intervención de un concepto, coincide con la función de la síntesis de la aprehensión y la síntesis de la reproducción definidas por Kant en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*: «Because Kant maintains that the synthesis of apprehension is “inseparably bound up with the synthesis of reproduction,” and that the two together constitute the “transcendental ground of the possibility of all modes of knowledge whatsoever,” prior to the “synthesis of recognition in a concept” — the actual application of a concept to the apprehended manifold — we may think of the “sensible condition” of knowledge as being constituted by these two syntheses. The harmony of the faculties is then a state in which, somehow, a manifold of intuition is run through and held together as a unity by the imagination without the use of a concept» [76]. Suscribo esta interpretación de Guyer, pero es preciso matizar que el momento que viene marcado por la síntesis trascendental de la imaginación, el cual será interpretado en la segunda edición como una acción de la espontaneidad del entendimiento según las categorías, no puede ser recogido en la futura teoría del juego subjetivo entre las facultades de conocer.

presupuesta en toda reproducción a la unidad sintética de la apercepción. Sin embargo, la separación entre una síntesis productiva y sensible, de un lado, y el acto de referir esta síntesis a la unidad sintética de la percepción, del otro, es un elemento esencial de la deducción. Pues con ello no sólo se está sosteniendo que la reproducción puede relacionarse con un fundamento intelectual en tanto que presupone *en general* una síntesis sensible y productiva que puede ser determinada —posteriormente— por la unidad sintética de la apercepción, sino que la misma posibilidad de la reproducción, en tanto que síntesis subjetiva, exige *a priori* la intervención de la acción trascendental de la imaginación, es decir, el ser puesta en relación con un fundamento intelectual. De hecho, la exposición de las tres síntesis es presentada sobre la base de que la aprehensión debe presuponer la reproducción —y ésta a su vez la función trascendental de la imaginación— y ésta última debe presuponer el reconocimiento en un concepto y su relación con la unidad sintética de la apercepción.<sup>32</sup> Pues sin la intervención de un concepto puro las percepciones «no pertenecerían a ninguna experiencia, es decir, no tendrían objeto y no serían más que un *juego ciego de representaciones*, es decir, menos que un sueño» [*idem*, A 112, II 171; cursiva mía] Ciertamente, la síntesis de la aprehensión en la intuición y la síntesis de la reproducción en la imaginación deben presuponer necesariamente la relación con la conciencia para poder pretender un conocimiento. En este sentido, debe interpretarse que las representaciones y percepciones subjetivas deben relacionarse *a priori* con la conciencia y con sus conceptos *para* poder ser fundadas en su objetividad, es decir, como correspondientes en general a los objetos. Sin embargo, la exposición de Kant parece implicar que la misma posibilidad subjetiva de la percepción en el sentido interno depende de esta relación con un fundamento intelectual y determinante: «Sin la conciencia de que aquello que pensamos es justamente lo mismo que pensábamos hace un instante toda reproducción en la serie de las representaciones sería imposible [*vergeblich*] [...] y la multiplicidad en el mismo no constituiría nunca un todo, porque faltaría la unidad que sólo la conciencia puede producir» [*idem*, A 103, II 165].

En la edición de 1787 encontraremos una patente variación en la estructura del argumento de la deducción y, en especial, en el lugar que ocupa en el mismo la imaginación y sus diferentes momentos. Por un lado, Kant dejará de centrarse en los fundamentos subjetivos de la aprehensión y de la reproducción, y atenderá meramente al *acto* por el cual la síntesis sensible de la imaginación es referida a la unidad sintética de la aper-

<sup>32</sup> GIBBONS sostiene que en la primera edición Kant no distingue con suficiente claridad entre este procedimiento de síntesis sensible y la intervención de un concepto que determine esta síntesis: «Kant fails in the A edition to separate adequately the discussions of synthesizing and conceptualizing. The notion of a threefold synthesis contributes to the conflation of these elements. Bringing a synthesis to necessary unity in concepts through the consciousness of this activity is distinct from the apprehending and combining activities of imagination. While such combination occurs in accordance with rules in order to guarantee an ‘affinity’ between appearances, it does not in itself require consciousness of that rule. Kant’s blending of combination and consciousness as necessarily linked in a threefold synthesis at least suggests that the former requires the latter. Again, such a conflation would not be in keeping with the division of labour between imagination and understanding (narrowly understood as the faculty of concepts) that Kant sets up in the Metaphysical Deduction. Furthermore, through this conflation, Kant misleadingly suggests that the *only* way in which intuitions are cognizable is through subsumption under concepts for the sake of objective judgement» [1994: 36].

cepción a través de la imaginación en tanto que trascendental. Éste seguirá haciendo referencia a una síntesis *a priori* y sensible en la sensibilidad, a la cual se referirá en este momento como síntesis figurativa, y no como síntesis productiva.<sup>33</sup> La referencia a esta síntesis sensible es una exigencia necesaria en el argumento, pero sólo en tanto que ésta es determinada como objetiva a través de la unidad sintética de la apercepción. Por otro lado, Kant no defenderá que la misma constitución sensible de esta síntesis sea determinada por la unidad sintética de la apercepción; dicha constitución es un producto subjetivo de la misma imaginación, el cual sólo *puede* ser determinado como objetivo si es relacionado con un fundamento intelectual a través de la imaginación trascendental. Con ello, el argumento de la segunda edición especificará con mayor claridad la relación de los conceptos puros con la naturaleza discursiva de nuestro entendimiento, en tanto que dependiente de la sensibilidad.

Bien es cierto que la exposición de la segunda edición parece también reducir la posibilidad de cualquier síntesis sensible y subjetiva a su relación determinante con la unidad sintética de la apercepción: «Sin embargo, la combinación (*coniunctio*) de lo vario en general no puede darse nunca en nosotros a través de los sentidos y, por lo tanto, tampoco puede estar incluido en la forma pura de la intuición sensible; pues esta combinación es un acto de la espontaneidad de la fuerza de representación, y puesto que esta espontaneidad, a diferencia de la sensibilidad, se ha de denominar entendimiento, toda combinación [...] es una acción del entendimiento, a la que le daremos la denominación de *síntesis*» [*KrV*, B 129s., II 135].

Sin embargo, esta determinación necesaria de origen intelectual en relación a toda combinación en el ánimo alude a la *determinación objetiva* de esta combinación. La continuación de este texto es como sigue: «para hacer notar a través de esta denominación [de síntesis] que no nos podemos representar nada *como combinado en un objeto* sin tener previamente una combinación de este objeto; entre todas las representaciones la *combinación* es lo único que no se da a través de los objetos, sino que puede ser aportada por el sujeto en tanto que es un acto de su auto-actividad» [*ibidem*]. Kant no está afirmando que la combinación sensible sólo sea posible a través de la unidad sintética de la apercepción. El concepto de síntesis de una representación a la que éste se refiere alude justamente a la síntesis *objetiva* de la imaginación trascendental, en tanto que

<sup>33</sup> Esta síntesis sensible no puede ser identificada con la síntesis de la imaginación reproductiva, a la que Kant contraponen la síntesis trascendental: «Ahora bien, en la medida en que la imaginación es espontaneidad, también la denomino imaginación *productiva* y con ello la diferencio de la imaginación *reproductiva*, cuya síntesis se haya sometida meramente a leyes empíricas, a saber, las leyes de asociación, que por lo tanto no juega ningún papel en la explicación de la posibilidad del conocimiento *a priori*» [*idem*, B 152, II 149]. En cambio, la síntesis figurativa es «posible *a priori* y necesaria» [*idem*, B 151, II 148]. En la primera edición, la imaginación trascendental cumplía la función de referir la síntesis productiva a la unidad sintética de la apercepción. En este sentido, si bien no se identificaba con la imaginación productiva, no tenía más contenido que la síntesis de esta última facultad, que era un producto de la imaginación en tanto que sensible. Como veremos, en la segunda edición Kant seguirá contemplando una dimensión meramente sensible de la imaginación, así como que la imaginación trascendental tiene la función de referir esta síntesis de la imaginación a la unidad sintética de la apercepción. Sin embargo, Kant no profundizará en absoluto en el carácter de la imaginación en tanto que perteneciente a la sensibilidad.

ésta refiere la forma de lo vario «en general» a la espontaneidad del entendimiento, es decir, a la unidad sintética de la apercepción, por lo cual podemos pensar nuestra representación subjetiva «*como combinad[a] en un objeto*». En la primera edición también existía una diferencia entre la síntesis sensible de la imaginación productiva y el acto de la imaginación trascendental por el que es determinada la objetividad en general de esta síntesis. Sin embargo, en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft* este momento meramente sensible es sencillamente presupuesto y el argumento atenderá en especial a este acto de mediación entre la sensibilidad y el entendimiento que proporciona la imaginación en tanto que trascendental. Por lo demás, esto no significa que la misma constitución de los fenómenos, en tanto que representaciones subjetivas, sea determinada por el entendimiento.

La síntesis del entendimiento no atañe a la constitución del fenómeno en particular, en tanto que representación del ánimo, sino a su constitución en tanto que un objeto en general de la experiencia posible: «La unidad sintética de la conciencia es por lo tanto una condición objetiva de todo conocimiento, no del conocimiento que necesito para conocer un objeto, sino que se trata de la condición a la que ha de someterse toda intuición para *convertirse en un objeto para mí*» [*idem*, B 138, II 140]. Sólo esta relación permite pensar «la relación de las representaciones a un concepto, por lo tanto, su validez objetiva, es decir, que estas representaciones se conviertan en conocimiento» [*idem*, B 137, II 139]. A través de la síntesis de la apercepción, el entendimiento funda la unidad entre nuestras representaciones sensibles que debe servir de condición necesaria para una experiencia que pueda ser conocida por el sujeto. Es decir, mis representaciones no pueden ofrecer un contenido sensible para el conocimiento si no pueden ser consideradas como *mis* representaciones.

Ahora bien, Kant insiste en que sin la referencia a esta síntesis intelectual «lo vario no se uniría en la conciencia» [*idem*, B 138, II 140]. Sin embargo, si leemos esta afirmación como un rechazo de que sea posible en general una combinación sensible estaríamos manteniendo una interpretación de la teoría del conocimiento de Kant palmariamente opuesta al criticismo. Pues esto significaría que no sólo determinamos *a priori* la objetividad de los fenómenos, sino también su constitución particular y efectiva, algo que, según Kant, sólo puede darse *a posteriori* a partir de la experiencia. El entendimiento no sólo constituiría la posibilidad del objeto en general, sino el objeto mismo. Es decir, estaríamos hablando de un entendimiento intuitivo. El entendimiento discursivo puede fundar a través de las categorías que podemos pensar cualquier síntesis de lo vario en tanto que correspondiente a un objeto en general, pero cuál sea la constitución particular del fenómeno presente en nuestra percepción y el fundamento de su correspondencia efectiva con un objeto es algo que el entendimiento no puede determinar *a priori*. Según esta interpretación, los productos de la imaginación no sólo tienen por qué ser un juego subjetivo de representaciones, sino que *pueden tener además* validez objetiva —*si y sólo si* estas representaciones son referidas *a priori* a la unidad sintética de la apercepción. Esta constatación de la *necesidad de la posibilidad* de la validez objetiva es la que encontramos ya en la declaración de contenida en el § 16 de la segunda edición: «El “yo pienso”

debe *poder* acompañar a todas mis representaciones» [*idem*, B 131, II 136].<sup>34</sup>

De hecho, Kant era perfectamente consciente de que sin una referencia a la síntesis sensible de la imaginación, *en tanto que específicamente diferente de la espontaneidad*, su argumento no podría ser completo o, dicho de otra forma, sin la introducción de esta referencia el argumento aludiría meramente a la posibilidad de la objetividad para cualquier tipo de entendimiento, con abstracción de la discursividad del entendimiento humano: «Pero este principio no es empero un principio para todo entendimiento posible en general, sino sólo para aquél a través de cuya apercepción en la representación “yo soy” aún no se ha dado ninguna multiplicidad» [*idem*, B 139, II 140]. Por lo tanto, hasta este punto, el argumento de la deducción trascendental ha abstraído «del modo como lo vario se da a una intuición empírica» [*idem*, B 144, II 144]. Es en este punto en el que la argumentación de Kant ha de centrarse en aquella necesaria relación de dependencia que guarda el entendimiento con respecto a la intuición, sólo a partir de la cual puede demostrarse a su vez la validez objetiva de los mismos conceptos puros del entendimiento.<sup>35</sup> Y es justamente en este momento del argumento en el que debe presuponerse una referencia a la síntesis sensible de la imaginación, si bien con el objeto de pensarla en su relación con la unidad sintética de la apercepción.<sup>36</sup>

La síntesis figurativa o *synthesis speciosa* forma parte de la sensibilidad y es diferenciada nítidamente de la síntesis intelectual del entendimiento [*idem*, B 151, II 148]. Ésta última, en tanto que aporta la «combinación del entendimiento», es denominada por Kant «*synthesis intellectualis*» [*idem*, B 151, II 148]. Tanto la síntesis figurativa como la intelectual son consideradas por éste como síntesis trascendentales, «en tanto que fundan la posibilidad de otros conocimientos» [*ibidem*]. Y es que la síntesis figurativa *se convierte* en la síntesis trascendental de la imaginación «si se dirige meramente a la unidad sintética de la apercepción, es decir, si se dirige a aquella unidad trascendental que es pensada en las categorías» [*ibidem*]. Es decir, la síntesis trascendental es el resultado de referir la síntesis figurativa a la unidad sintética de la apercepción. Es evidente que Kant no tematiza en qué consiste esta síntesis figurativa, pero su exposición pone de manifiesto que la síntesis trascendental es un acto de la espontaneidad que es ejercido sobre la síntesis figurativa, la cual pertenece a la imaginación en tanto que sensible:

Sin embargo, la síntesis figurativa, si se dirige meramente a la unidad sintética de la apercepción, es decir, si se dirige a aquella unidad trascendental que es pensada

<sup>34</sup> Así lo constata BECK (1978): «Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?», en *Essays on Kant and Hume*, New Haven: «Kant does not anywhere say that the ‘I think’ must accompany all of my representations; he says merely that it must be able to accompany them [...]. A perception that *could not* be accompanied by ‘I think’ “would not belong to any experience, consequently would be without an object, merely a blind play of representations, less even than a dream» [45].

<sup>35</sup> HENRICH (1969): «The Proof-Structure of Kant’s Transcendental Deduction», *Review of Metaphysics* 22, 1969, 640–59 reconoce que existen dos problemas diversos en el argumento de la deducción trascendental: por un lado, cómo determinar la validez objetiva de las categorías en los juicios de conocimiento, por otro lado, cómo sea posible una mediación entre la sensibilidad y el entendimiento.

<sup>36</sup> GIBBONS 1994: «Kant is concerned simply to show the necessity of the *act* of synthesis to the unity of apperception, without offering many details as to the nature of that act or the nature of that which is given to thought» [1994: 40].

#### 4. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS ÁMBITOS DE LA RAZÓN Y EL PROBLEMA DE LA SISTEMÁTICA

en las categorías, debe denominarse la *síntesis trascendental de la imaginación*, a diferencia de la combinación meramente intelectual. La imaginación es la facultad de representar un objeto también *sin la presencia del mismo en la intuición*<sup>37</sup>. Ahora bien, puesto que toda nuestra intuición es sensible, la imaginación pertenece a la *sensibilidad* en lo que respecta a la condición subjetiva sólo a partir de la cual ésta puede ofrecerle a los conceptos del entendimiento una intuición correspondiente. Pero si la síntesis de la imaginación es un ejercicio de la espontaneidad, que es determinante y no meramente determinable, como los sentidos, es decir, si puede determinar *a priori* el sentido según su forma en conformidad con la unidad sintética de la percepción, entonces la imaginación debe ser a este respecto una facultad que determina *a priori* la sensibilidad y su síntesis de las intuiciones *según las categorías* debe ser la síntesis trascendental de la *imaginación*, es decir, una acción del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo (a la vez, el fundamento del resto de sus aplicaciones) a los objetos de nuestra intuición posible. En tanto que figurativa, ésta se diferencia de la síntesis intelectual, que se produce sin ningún tipo de imaginación, meramente mediante el entendimiento. Ahora bien, en tanto que la imaginación es espontaneidad, también puede denominarse imaginación *productiva*, y se diferencia por ello de la imaginación *reproductiva*, cuya síntesis se encuentra sometida meramente a leyes empíricas, a saber, las leyes de asociación, por lo que no contribuye a una explicación de la posibilidad del conocimiento *a priori* y, por lo tanto, no pertenece a la filosofía trascendental, sino a la psicología [*idem*, B 151S., II 149].

Lo primero que hay que tener en cuenta es que Kant diferencia entre la imaginación, en tanto que perteneciente a la sensibilidad, y la imaginación trascendental, en tanto que una acción del entendimiento o un ejercicio de la espontaneidad. Con ello se pone de manifiesto que éste no sólo define la imaginación en tanto que trascendental, si bien éste considera que la imaginación sólo constituye una condición objetiva para el conocimiento en tanto que trascendental. El primer texto en el que aparece el término «síntesis figurativa de la intuición» no aclara si esta síntesis pertenece a la sensibilidad en general o a la misma imaginación en tanto que sensible. Kant afirmará a continuación que la síntesis trascendental de la imaginación es el resultado de referir *esta síntesis figurativa* a la unidad sintética de la percepción. Con ello no se aclara aún si esta síntesis pertenece

<sup>37</sup> Esta formulación enlaza con las definiciones de la imaginación en la tradición wolffiana. Sin embargo, hemos comprobado que la imaginación no es entendida por Kant en su aspecto sensible meramente en tanto que reproductiva. La definición de Kant afirma que la imaginación puede representar un objeto sin la presencia del mismo. Según la *Anthropologie-Menschenkunde*, esto puede deberse a que el objeto estuvo alguna vez en nuestra percepción, de forma que la memoria puede permitirnos reproducirlo, o puede significar también que la representación es creada con independencia del objeto, si bien en tal caso la imaginación necesita los materiales de las sensaciones para poder conformar esta representación: «Esta facultad de la imaginación es doble, una productiva y una reproductiva. La capacidad de la reproducción es la facultad de producir imágenes de cosas que en algún momento se encontraban en los sentidos. A esta facultad le subyace toda imitación y toda la memoria, de forma que nuestra imaginación sólo imita. La capacidad productiva es creativa y produce cosas que anteriormente no eran así en nuestros sentidos» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA xxv. 2 945].

a la imaginación con anterioridad a la determinación del entendimiento o meramente a la sensibilidad en general. Pero más adelante Kant explicará que, en la medida en que la síntesis sensible de la imaginación sea un ejercicio de la espontaneidad, entonces la imaginación dejará de jugar un papel meramente sensible y tendrá una función determinante con respecto a la misma sensibilidad. Esta determinación se dirige a los sentidos según su forma y se basa en la unidad sintética de la apercepción, lo cual constituye la primera aplicación del entendimiento y la base para el resto de sus aplicaciones, es decir, el fundamento para la teoría del esquematismo. Si Kant afirma al final del texto que la síntesis figurativa se diferencia de la síntesis intelectual del entendimiento en que ésta última se produce sin intervención de la imaginación [*Sie ist figürlich von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft, bloß durch den Verstand, unterschieden*], esto sólo puede significar que la síntesis figurativa de la intuición, que pertenece a la sensibilidad y es a priori, sólo puede ser una síntesis producto de la imaginación. Ahora bien, en este caso no se trata de la imaginación trascendental. Ésta supone un paso ulterior con respecto a la mera imaginación. En este caso, la imaginación es una acción *determinante* del entendimiento y su síntesis es un ejercicio de la espontaneidad de éste. Su acción consiste en referir la síntesis figurativa y con ello, la forma de la sensibilidad implicada en general en las representaciones, a la unidad sintética de la apercepción. En este sentido, la síntesis de la imaginación es productiva y se diferencia de la síntesis reproductiva, que es meramente empírica, pero también de la mera síntesis figurativa, en la medida en que ésta última es una síntesis sensible que puede ser determinada ulteriormente por la espontaneidad mediante la imaginación en tanto que trascendental.<sup>38</sup>

Por lo tanto, el argumento de Kant presupone que la imaginación, en tanto que perteneciente a la sensibilidad, contiene una síntesis *a priori* y sensible, que antecede a la acción determinante de la imaginación trascendental. Como se ha indicado, este primer momento de la imaginación sólo interesa al argumento de la deducción trascendental en la medida en que esta síntesis es determinada en un sentido determinante, de forma que a través de ello los contenidos subjetivos de la sensibilidad puedan ser fundados como objetivos en general. La unidad objetiva de la síntesis de la imaginación sólo puede ser el resultado de esta acción del entendimiento sobre la sensibilidad por mediación de la función trascendental y determinante de la imaginación. Por ello, a diferencia de en la

<sup>38</sup> KUKLA (2006): «Placing the Aesthetics in Kant's Critical Epistemology» introducción a KUKLA (ed.) (2006): *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Cambridge, 1–31 interpreta que en el texto citado Kant se expresaría de forma contradictoria, pues estaría afirmando que «though figurative synthesis is prediscursive, it is “an action of the understanding on sensibility” (B 152)» [9]. Según la interpretación de FERRARIN (1995): «Kant's Productive Imagination and its alleged Antecedents», en *Graduate Faculty Philosophy Journal* 18, 1995, 65–92: 67s., la formación de una imagen en la síntesis de la imaginación se encuentra siempre sujeta a la actividad del entendimiento. Según Kant, ciertamente, ningún fenómeno puede ser un *objeto* para mí si no se encuentra unificado según la unidad sintética de la apercepción. Sin embargo, esto no significa, como mantiene el autor que «imagination is always understood in reference to the original synthetic unity of apperception» [1995: 67]. Igualmente, BEK (2001): «Die Vermittlungsleistung der reflektierenden Urteilkraft», en *Kant-Studien* 92, 2001, 296–327: «es gibt keine Einbildungskraft ohne Synthesis, d. h. ohne Verstand, und dieser kommt ihr dabei nicht nur gleichsam zu Hilfe, sondern gehört ihr als ein Moment zu – was nicht heißt, daß er nicht als speziell diskursives Vermögen ihr gegenüber treten könnte» [308].



primera edición, el argumento no profundiza en absoluto en la cuestión de en qué consista la actividad de la imaginación con anterioridad a su función trascendental. Pero la única indicación de Kant con respecto a este momento sensible de la imaginación es de máxima importancia en el marco general del desarrollo del criticismo. La imaginación, en tanto que sensible y con anterioridad a su función determinante, aporta la condición subjetiva por la cual es posible ofrecer una intuición a los conceptos del entendimiento [*so gehört die Einbildungskraft der subjectiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine correspondirende Anschauung geben kann*]. Kant no puede estar refiriéndose a la síntesis trascendental; en tanto que ésta supone una relación de la intuición sensible con la unidad sintética de la apercepción, no puede pertenecer en absoluto a la sensibilidad, a la que se refiere la cita: la síntesis de la imaginación trascendental, a través de la cual se determina la forma de la sensibilidad, es una acción de la espontaneidad del entendimiento. Por otro lado, de tratarse de la síntesis trascendental, los «*Verstandesbegriffe*» a los que la síntesis de la imaginación les ofrecería una intuición deberían ser las categorías, sin embargo «los conceptos puros del entendimiento son de naturaleza completamente diferente a las intuiciones empíricas (y a las intuiciones sensibles en general) y no podemos encontrarlos nunca en una intuición» [*idem*, B 176, II 187], lo cual entra en contradicción igualmente con lo dicho en la cita de B 151. Kant se está refiriendo a una condición subjetiva radicada en la sensibilidad, que se diferencia de cualquier condición objetiva del conocimiento y por la cual la imaginación ofrece intuiciones sensibles a los conceptos empíricos del entendimiento. Esta condición no constituye ninguna aportación a la fundamentación objetiva del conocimiento, la cual sólo puede deberse al entendimiento puro y refiere a los objetos *en general*. Pero esto significa igualmente que esta condición subjetiva no se ve determinada por las condiciones determinantes del entendimiento, en tanto que es “anterior” a la función determinante de la imaginación trascendental.

La conclusión ulterior de la deducción se desarrollará sobre la base de esta concepción de la imaginación, de forma que Kant sólo se apoyará en aquel aspecto de la sensibilidad al que atiende la función trascendental de la imaginación, a saber, la forma pura de toda síntesis en general. Esta mediación trascendental de la imaginación sobre la base de la teoría de la Estética Trascendental es la que encontraremos en el § 26, en el cual la síntesis sensible de la imaginación como tal ya no juega ningún papel, sino meramente en la medida en que esta síntesis *puede* ser referida *en general* —en tanto que presupone la forma pura de espacio y tiempo— a las leyes puras y formales de la espontaneidad.

Según Kant, la síntesis de la aprehensión es la que posibilita, a través de la conciencia empírica, la percepción. Sin embargo, esta síntesis debe ser conforme en todo momento con las formas de espacio y tiempo. Pero espacio y tiempo no son meramente formas de la sensibilidad, sino que *pueden ser además* «*intuiciones* (que contienen una multiplicidad) y por lo tanto son representadas *a priori* con la determinación de la *unidad* de esta multiplicidad» [*idem*, B 160, II 154]. Kant aclara en la nota de B 161 que esta *determinación* de las formas puras de la sensibilidad en su unidad presupone una síntesis que no pertenece a la misma sensibilidad [*idem*, B 161 n., II 154]. «Pero esta unidad sintética no puede ser otra que la combinación de la multiplicidad de una *intuición* dada *en general*

en una conciencia originaria, conforme a las categorías, aplicada solamente sobre nuestra *intuición sensible*» [*idem*, B 161, II 154s.].

Este argumento demuestra que toda síntesis, inclusive la síntesis sensible, *puede* encontrarse bajo la condición trascendental-objetiva de las categorías, en la medida en que las formas puras del espacio y del tiempo que presupone toda síntesis *pueden* ser determinadas *en general* como una unidad *objetiva* a partir de la unidad sintética de la apercepción. La definición del entendimiento en tanto que discursivo obliga a Kant a distinguir entre la mera forma de la intuición en el sentido interno y la unidad que el entendimiento «puede» aportar a esta forma [*idem*, B 150, II 148]. Éste aclara que esta forma pura de la sensibilidad puede ser *determinada en su objetividad* en la medida en que es puesta en conexión con la conciencia pura a través de la imaginación trascendental [*idem*, B. 154, II 150]. En tanto que toda síntesis sensible presupone las formas de espacio y tiempo, esta síntesis sensible podrá pretender validez objetiva si las formas puras de la sensibilidad son determinadas por la unidad sintética de la apercepción a través de la imaginación trascendental. En este sentido, la síntesis de la aprehensión es conforme en general con la síntesis intelectual [*idem*, B 162 n., II 155] y, por lo tanto, no es meramente un juego ciego de formas sensibles, sino que se encuentra *determinada* en un sentido objetivo: «Por lo tanto, ya con (no en) la intuición se encuentra dada *a priori* *unidad de la síntesis* de la multiplicidad [...], por lo tanto también una *combinación*, en tanto que condición de la síntesis de toda *aprehensión* con la que debe conformarse todo lo que haya de ser representado *de forma determinada* en el espacio y en el tiempo» [*idem*, B. 160s., II 154s., última cursiva mía].

En primer lugar, Kant ha demostrado que toda síntesis sensible sólo *puede* pretender validez objetiva *si y sólo si* es relacionada con la síntesis pura de la apercepción. En segundo lugar, a través del recurso a la teoría de la Estética Trascendental y a la concepción de la imaginación como trascendental, éste demuestra que esta síntesis sensible *puede* ser relacionada con la síntesis pura de la apercepción. Por lo tanto, podemos concluir, toda síntesis sensible *puede* pretender validez objetiva. A la vez, se demuestra que los conceptos puros del entendimiento se aplican a la experiencia en general, pues la experiencia es «conocimiento a través de percepciones combinadas» y, a este respecto, toda síntesis se encuentra bajo la determinación de las categorías.

¿Significa esto que toda síntesis —por ejemplo, la síntesis empírica que da lugar a una percepción— *es constituida por* las categorías? La respuesta no puede ser afirmativa, en la medida en que las categorías sólo determina propiamente la intuición pura en general y no las percepciones particulares. La unidad de la apercepción sólo puede determinar la posible *conformidad* de la síntesis sensible con la síntesis intelectual de las categorías a través de la determinación de lo que en esta síntesis es *a priori*, a saber, la forma de espacio y tiempo en general. En tanto que toda síntesis sensible presupone esta forma pura, con ello el entendimiento determina que la representación subjetiva pueda corresponderse *en general* con los objetos. Pero dado que esta forma refiere a lo que hay de universal en la síntesis, la determinación de la apercepción no constituye la misma representación subjetiva en su particularidad específica, de lo cual depende que puede corresponderse efectivamente con un objeto particular. Pues la lógica trascendental fundamenta la verdad

trascendental del juicio de conocimiento, dejando indeterminada la cuestión de la verdad empírica. En la misma introducción al argumento en el que nos centramos Kant afirma que la posibilidad de la percepción se debe a la síntesis de la aprehensión y la conciencia empírica implicada en la misma [*idem*, B 160, II 154]. Con ello, se refiere a la misma constitución subjetiva de la percepción, con independencia de si ésta es determinada en un sentido objetivo o no. Por lo tanto, Kant está demarcando en un sentido estricto las condiciones objetivas del conocimiento de cualquier condición subjetiva.

La primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* también atendía a las condiciones subjetivas de la intuición y de la imaginación. Sin embargo, la incorporación de estas condiciones en la estructura del mismo argumento de la deducción era problemática en dos sentidos, íntimamente relacionados entre sí. Por un lado, la naturaleza de tales condiciones subjetivas y el modo cómo estas permitían la constitución de las representaciones y de la percepción no juegan realmente un papel en el argumento. Pues la demostración objetiva de los conceptos puros del entendimiento exige demostrar que estos conceptos pueden referirse en general a los objetos de la experiencia. Esta mediación es proporcionada meramente por la constatación de que en la sensibilidad existe una forma pura y una síntesis pura de la multiplicidad que es presupuesta por todas las representaciones subjetivas, la cual puede ser determinada en su unidad por las condiciones objetivas y determinantes del entendimiento. Cómo se constituyan tales representaciones en el ánimo en su particularidad, en tanto que representaciones subjetivas, es una cuestión que no añade nada con respecto a esta exigencia. Por otro lado, y unido a lo anterior, la misma constitución subjetiva de las representaciones sensibles sólo presupone las condiciones determinantes del entendimiento en lo que respecta a la posibilidad de su validez objetiva. Sin embargo, la exposición de Kant en la primera edición parecía indicar además que la misma unidad sintética de la aprehensión ofrece el fundamento para toda combinación en el sentido interno, no sólo en lo que respecta a la determinación de su unidad *objetiva* sino también en lo que respecta a la constitución *subjetiva* de estas representaciones en la aprehensión y en la reproducción.

La segunda deducción presenta una clara demarcación entre las condiciones objetivas y determinantes del conocimiento y las condiciones subjetivas que rigen el tratamiento de las representaciones de la sensibilidad, con la consecuencia ulterior de que tales condiciones subjetivas son excluidas de la estructura de este argumento. En el caso de la imaginación, esta facultad sólo es tematizada en tanto que determinante, es decir, en tanto que funciona como un instrumento del entendimiento para la determinación objetiva de la sensibilidad. Kant distinguirá esta dimensión de la imaginación de su función en la sensibilidad, en la cual ésta sirve de *condición subjetiva* para la relación entre sensibilidad y entendimiento. Si bien con ello se constata que no toda función de la imaginación se encuentra sometida a la espontaneidad del entendimiento, hemos observado igualmente que esta dimensión meramente sensible de la imaginación no es tematizada en sí misma en el argumento de la deducción. ¿Significa esto que esta dimensión de la imaginación deja de tener importancia para la fundamentación del conocimiento? Es preciso partir del reconocimiento de que la deducción trascendental está destinada a demostrar la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento y, con ello, las *condiciones objetivas*

—*legisladoras sobre los objetos— y determinantes del Juicio.* La exclusión de esta dimensión sensible y subjetiva del argumento de la deducción se debe por lo tanto a que ésta no forma parte de las condiciones objetivas del conocimiento ni del uso determinante de las facultades en el Juicio. Una explicación estricta de qué función juega esta dimensión sensible de la imaginación no puede ser ofrecida desde la misma *Kritik der reinen Vernunft*, justamente porque no constituye un problema en el marco de esta obra, al menos tal como es planteada por Kant en la segunda deducción.

Como es sabido, las condiciones subjetivas del conocimiento sólo serán fundadas por la crítica en sentido estricto a partir de la tercera Crítica, especialmente en la teoría del Juicio reflexionante. Kant volverá a referirse a la imaginación en tanto que una facultad sensible e independiente con respecto a la determinación del entendimiento, y lo hará refiriéndose de nuevo a esta facultad como imaginación productiva. La posibilidad de esta teoría exige como *condición previa* una demarcación estricta entre las condiciones subjetivas y objetivas del Juicio y, con ello, el reconocimiento de la autonomía de la imaginación frente al entendimiento en lo que respecta a este aspecto subjetivo del conocimiento. Si bien esta fundamentación no será ofrecida por Kant hasta la *Kritik der Urteilskraft*, estas condiciones señaladas estarán sujetas a variaciones desde 1781 a 1787. En el capítulo 5 de este trabajo podremos comprobar que en el periodo cercano a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* Kant no habrá encontrado aún una solución para fundar este aspecto subjetivo del Juicio con independencia de los presupuestos determinantes. Sin embargo, también es posible detectar que a partir de mediados de la década de 1780 Kant encontrará una vía que le permitirá fundar progresivamente la relación entre imaginación y entendimiento en un sentido subjetivo, con ocasión de su descubrimiento de una solución para la fundamentación de la validez subjetiva del juicio de gusto. En la *Anthropologie-Busolt*, de finales de esta década, encontraremos una descripción de la imaginación en su autonomía con respecto al entendimiento, justamente en el contexto de la concepción de Kant sobre el conocimiento empírico. Estas variaciones, en las que nos centraremos en los dos siguientes capítulos, permiten entender las variaciones que podemos detectar entre las dos ediciones de la *Kritik der reinen Vernunft*. En la medida en que en la primera edición no se ha producido aún con nitidez esta demarcación entre dos problemas específicamente diferentes, Kant incorporará al argumento de la deducción momentos de su concepción de la imaginación que no pertenecen a las condiciones objetivas del Juicio.<sup>39</sup> Tal como ha señalado Guyer, las dos primeros momentos de la síntesis que aparecen en la primera edición, a saber, la síntesis de la aprehensión y la síntesis de la reproducción, serán incorporados a la concepción ulterior del juego entre las facultades

<sup>39</sup> Lo cual constituye el punto de partida principal de la influyente interpretación que encontramos en HEIDEGGER (1929): *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. de F. W. Hermann, Frankfurt a. M. Sin embargo, a mi Juicio, esta confusión entre el aspecto subjetivo y sensible de la imaginación y los fundamentos objetivos del entendimiento jugará claramente en perjuicio de la autonomía de la imaginación, en la medida en que Kant también pretenderá ampliar el alcance de la determinación de la espontaneidad con respecto a la sensibilidad también en lo que respecta a aspectos del conocimiento que sólo pueden estar sometidos a condiciones subjetivas. Según la interpretación defendida en este trabajo, sólo la deducción trascendental según la segunda edición respeta la autonomía de la imaginación en tanto que sensible, justamente en la medida en que es excluida del argumento de la deducción.

de conocer, en la tercera Crítica. No podemos determinar si Kant ya había desarrollado el concepto de Juicio reflexionante en el momento de redacción de la segunda edición. Pero sí podremos determinar que a mediados de la década de 1780 éste tematizará el aspecto subjetivo del conocimiento y, con ello, la relación entre las facultades de conocer, con independencia de los fundamentos objetivos del conocimientos. Será a partir de 1787 cuando Kant profundizará en esta concepción, lo cual conducirá a la teoría del Juicio reflexionante que encontramos en la tercera Crítica. Esta interpretación se basa en el supuesto de que la teoría del Juicio reflexionante no supone un replanteamiento del argumento de la deducción trascendental, sino más bien un complemento en relación a la fundamentación del conocimiento, en este caso en lo que respecta a la validez subjetiva del Juicio, una problemática a la que atenderemos en la tercera y última parte de este trabajo.

### § 15.2. JUICIO TÉORICO-DETERMINANTE E INDETERMINACIÓN DEL CONOCIMIENTO EMPÍRICO

Existe una complementariedad esencial entre la definición del conocimiento *a priori* que ofrece la lógica trascendental y el reconocimiento de que este conocimiento deja indeterminada la constitución de los objetos en su singularidad. Este reconocimiento se expresa en la negación de que la analítica de los conceptos puros del entendimiento pueda constituirse como un *organon*. A la famosa definición del conocimiento trascendental en B 25 le sigue la constatación de que la crítica «no constituye la naturaleza de las cosas, la cual es inagotable, sino la naturaleza del entendimiento que juzga sobre la naturaleza de las cosas, y a la vez constituye el objeto sólo en relación a su conocimiento *a priori*» [KrV A 13/ B 26, II 63s.]. La crítica ofrece al conocimiento una serie de principios puros para el enjuiciamiento que, sin embargo, no pueden constituir principios suficientes para el enjuiciamiento de la naturaleza de las cosas. Más bien, estos principios expresan *a priori* las condiciones que rigen el conocimiento *a posteriori* de las cosas de la naturaleza por parte del entendimiento empírico.

Pues [la partícula “es”] determina la relación de las [representaciones dadas] con la apercepción originaria y la *unidad necesaria* de las mismas, aún cuando los juicios sean empíricos y por lo tanto contingentes [...]. No quiero decir con ello que tales representaciones se correspondan *entre sí necesariamente* en la intuición empírica, sino que se corresponden entre sí *en virtud* de la necesaria unidad de la apercepción en la síntesis de las intuiciones, es decir, según los principios que determinan objetivamente todas las representaciones susceptibles de producir algún conocimiento [...]. Sólo así surge de dicha relación un *juicio*, es decir, una relación *objetivamente válida*, y se distingue suficientemente de la relación que guardan entre sí las mismas representaciones [KrV, B 142, II 142].

Este texto confirma la interpretación de la síntesis sensible defendida en la sección anterior. La unidad sintética de la apercepción no determina la misma combinación de las representaciones entre sí en un objeto, como tampoco la relación particular de este

objeto con otros objetos posibles. La necesidad expresada en el principio de la validez objetiva, la unidad sintética de la apercepción, no dice nada sobre el tipo de relación empírica que se establece en un juicio empírico. Más bien, lo que el principio dice es que, si unimos *a posteriori* dos representaciones empíricas a través de un juicio, éste sólo podrá reclamar el estatus de conocimiento estricto en tanto que, a la vez, esta relación empírica presuponga la *forma de un objeto en general* a través de su relación con la unidad sintética de la apercepción.

Esta esencial complementariedad entre la *determinación a priori* de la validez objetiva del conocimiento empírico y la *indeterminación* de la constitución singular de los objetos sensibles ha sido defendida por R. Hiltcher<sup>40</sup>. La complementariedad entre ambas tesis es un presupuesto fundamental del criticismo, en tanto que expresa el reconocimiento kantiano de la finitud del conocimiento. A la fundamentación del conocimiento teórico y de la objetividad de la experiencia le acompañará en todo momento el reconocimiento de esta finitud, la cual se expresa en lo que podemos denominar la indeterminación de la singularidad sensible.

Esto es algo que puede observarse claramente en la fundamentación del concepto de la *naturaleza como experiencia posible*. Este concepto define la posibilidad de aplicación de los conceptos del entendimiento sobre un *ámbito* de objetos, a partir de la suficiencia o insuficiencia de nuestras facultades en relación a un conocimiento de los mismos. Según el planteamiento de la *Kritik der Urteilskraft* [KU, II 245s.], esta delimitación del *ámbito de la razón* según la suficiencia o insuficiencia de nuestras capacidades es el único punto de partida posible desde el que tiene sentido plantear la fundamentación de la validez de la *legislación a priori* del entendimiento. En la primera Crítica Kant defenderá esta suficiencia de nuestro entendimiento para un conocimiento *a priori* de los objetos a partir de principios, pero con ello, se establece igualmente la insuficiencia de tales principios para la determinación específica de los objetos singulares como tales a partir de una legislación *a priori*.

Por consiguiente, las categorías tampoco nos ofrecen conocimiento alguno de las cosas si no es a través de su aplicación a la *intuición empírica*, es decir, las categorías sólo sirven a la posibilidad del *conocimiento empírico*. Y éste se denomina *experiencia*. Por lo tanto, el único uso de las categorías en el conocimiento de las cosas radica en que a través de las categorías las cosas son consideradas como objetos de la experiencia posible [*idem*, B 147s., II 146].

Esta limitación de la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a los objetos empíricos determinará la posibilidad de que las leyes empíricas puedan conformar un sistema *en tanto que pertenecientes a la experiencia* común y objetiva, pero dejará indeterminada la posibilidad de un desarrollo efectivo de estas leyes en un sistema de conocimientos particulares organizados: «El desarrollo de la experiencia, sin embargo, [...] no es su deducción (sino su ilustración)» [*idem*, A 94/ B 126, II 132].

<sup>40</sup> HILTSCHER (1997): *Kant und das Problem der Einheit der endlichen Vernunft*, Würzburg: 11-71.

#### 4. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS ÁMBITOS DE LA RAZÓN Y EL PROBLEMA DE LA SISTEMÁTICA

La facultad pura del entendimiento no alcanza a prescribir a los fenómenos más leyes *a priori* que las que se basan en una *naturaleza en general*, en tanto que regularidad de los fenómenos en el espacio y en el tiempo. Las leyes particulares no pueden *deducirse de éstas completamente*, aunque todas estas leyes particulares en su conjunto se encuentran bajo aquellas leyes *a priori*. Para conocer las leyes particulares ha de intervenir la experiencia, pero las leyes *a priori* sólo enseñan algo en relación con la experiencia en general y lo que pueda ser conocido en tanto que objeto de la misma [*idem*, B 165, II 157].

La afirmación de que la fuente de las leyes de la naturaleza es el mismo entendimiento, aunque pueda sonar exagerada y contraintuitiva, es tanto más correcta y conforme con el objeto, es decir, con la experiencia. Si bien las leyes empíricas no pueden ser extraídas del entendimiento puro en lo que respecta a su origen<sup>41</sup>, al igual que tampoco puede concebirse suficientemente la inconmensurable multiplicidad de los fenómenos a partir de la forma pura de la intuición, todas las leyes empíricas son, sin embargo, determinaciones particulares de las leyes puras del entendimiento [*idem*, A 127s., II 181].

En un sentido, las leyes empíricas particulares se subsumen completamente bajo las leyes *a priori* del entendimiento, a saber, en tanto que leyes pertenecientes a la experiencia posible y que, en tanto que juicios, pueden tener validez objetiva y, por lo tanto, valor de verdad. Pero en otro sentido, esta subsumción queda absolutamente indeterminada, pues, en relación a su *origen*, sólo la experiencia particular puede ofrecer *a posteriori* el contenido de estas leyes.<sup>42</sup> La posibilidad de esta conformación de las leyes particulares también afecta a la posibilidad de un cuerpo ordenado de leyes empíricas cada vez más generales y que pueden ser sistematizadas. Es decir, *el concepto de experiencia posible deja indeterminada la posibilidad efectiva de un sistema de leyes organizadas entre sí según su contenido empírico, así como la posibilidad del mismo progreso del conocimiento, en tanto que ello exige pensar la posibilidad de que unos contenidos empíricos particulares puedan ser progresivamente subsumidos sobre otros más generales*. Puede afirmarse, por lo tanto,

<sup>41</sup> «En cambio, en la historia natural hay una infinidad de suposiciones en relación a las cuales no se puede esperar jamás certeza, porque los fenómenos de la naturaleza son objetos que nos son dados con independencia de nuestros conceptos, por lo que la clave para los mismos no reside en nosotros y en nuestro entendimiento puro, sino fuera de nosotros, lo cual explica que en muchos casos no haya podido encontrarse esta clave ni que, por lo tanto, pueda esperarse una explicación segura. No aduzco aquí las cuestiones de la Analítica Trascendental, que conciernen a la deducción de nuestro conocimiento puro, porque en este momento tratamos meramente con la certeza de los juicios en relación a los objetos y no en relación al origen de nuestros mismos conceptos» [*idem*, A 480s./ B 508s., II 453].

<sup>42</sup> DUQUE (1989): «Causalidad y teleología en Kant», en J. Muguerza/ R. Rodríguez Aramayo (ed.) (1989): *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, 287–307: «El único derecho con que la autoconciencia puede arrogarse esa incondicionalidad última manifiesta *eo ipso* un exilio, la apatridia del Yo trascendental: la autoconciencia paga su ultimidad con su *carencia de mundo*; ella no pertenece, pero tampoco se deriva éste *causalmente* de ella (ello equivaldría a confundir el Yo con Dios [. . .]). La autoconciencia es el presupuesto del sentido del mundo, pero, justamente por ello, no *es* la Razón del mundo (como si se tratara de un neoleibnizianismo trascendental), sino un *libre dar razón* (dar razones) del mundo» [296s.].

que la *fundamentación del conocimiento que encontramos en la Analítica Trascendental no ofrece las condiciones suficientes para una teoría de la ciencia, sino más bien la metafísica de la experiencia que ha de suponer todo conocimiento científico*.<sup>43</sup> Se trata del problema relativo a la indeterminación relativa al «origen» de los juicios empíricos, que encuentra en el reconocimiento de la multiplicidad de los fenómenos su principal expresión.

Y es que, como vimos, la analítica de los conceptos puros del entendimiento no se ocupará del problema de los conceptos empíricos y, en particular, de la cuestión de la verdad empírica de los juicios particulares.<sup>44</sup> La lógica trascendental da por supuesta la verdad empírica en tanto que adecuación entre el juicio y el objeto, y por lo tanto no problematiza la posibilidad de esta adecuación a pesar de la «incommensurable multiplicidad» de los fenómenos. La fundamentación del Juicio no puede ofrecer criterios para la verdad que sean a la vez universales y suficientes en relación con los objetos particulares [*idem*, A 59/ B 83, II 103]. Ya vimos que la lógica del sano entendimiento tenía la función de pensar la aplicación de las leyes *in concreto* pero, justamente por ello, estas leyes no podían ser universalizadas y, por lo tanto, la crítica de esta facultad no podía constituirse nunca como un *canon* o doctrina para el enjuiciamiento particular de los objetos.<sup>45</sup> Como consecuencia de aquella variación con respecto al concepto de crítica, la lógica trascendental sí puede presentarse como una «lógica de la verdad», en tanto que funda las condiciones *formales y universales* que aseguran *a priori* «toda relación a cualquier objeto, es decir, toda verdad» [*idem*, A 62/ B 87, II 106]. En este sentido, la verdad empírica presupone el concepto de verdad trascendental, pero no puede extraer de él las condiciones que rijan la adecuación particular con los objetos.

Es este marco derivado de la deducción trascendental el que servirá de base para la «Analítica de los Principios» y, con ello, para la teoría del Juicio y del esquematismo contenidas en la *Kritik der reinen Vernunft*. La exposición de Kant sobre el concepto de la imaginación trascendental en la edición de 1787 ya remitía a este desarrollo de la deducción en la teoría del esquematismo, en tanto que se la definía como la «primera acción del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación del mismo a los objetos de nuestra experiencia posible (a la vez, el fundamento para el resto de sus aplicaciones)» [*idem*, B 152, II 149]. Kant define la analítica de los principios como un canon para el Juicio basado en la lógica trascendental en tanto que lógica de la verdad. Sólo en este sentido funda la teoría de Kant la aplicabilidad de los conceptos puros del entendimiento sobre los objetos de la experiencia [*idem*, A 132/ B 171, II 184].

<sup>43</sup> Una interpretación de la *Kritik der reinen Vernunft* en tanto que metafísica de la experiencia es la que defiende el conocido comentario de PATON (1932): *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., London/ New York 1970. NEIMAN resalta la insuficiencia de la Analítica en relación a la fundamentación de la práctica científica: «The conditions of the possibility of experience provided at the end of the «Analytic» are very far from being conditions of the possibility of science» [1994: 52].

<sup>44</sup> Véase al respecto PIPPIN (1979): «Kant on empirical concepts», *Studies in History and Philosophy of Science* 10, 1979, 1–19.

<sup>45</sup> Véase en este trabajo § 14.2.



Éste definirá el Juicio como la «capacidad de *subsumir* bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada (*casus datae legis*)» [*idem*, A 132/ B 171, II 184]. Kant establecerá una diferencia entre el tratamiento de esta facultad que pueden ofrecer la lógica trascendental y la lógica formal, en tanto que sólo la primera parte de la necesidad de partir de la constatación de que los conceptos poseen un contenido, al cual necesariamente han de poder referirse éstos para poder reclamar validez objetiva. Ahora bien, en tanto que este contenido concierne a la intuición pura y no a la misma intuición empírica, la teoría del Juicio no ofrece la regla para el Juicio, sino la «condición universal de las reglas» [*idem*, A 135/ B 174, II 186], es decir, la condición trascendental-determinante que suponen los juicios empíricos de conocimiento.

Kant desarrolla esta teoría a través de su concepción del esquematismo trascendental, que permite pensar los objetos sensibles de la experiencia por su relación general con las categorías. Una vez que se ha establecido que los conceptos puros deben poder aplicarse necesariamente a la experiencia, los fenómenos en general sólo podrán ser considerados con sentido como objetos de la experiencia en tanto que supongamos que a éstos les precede una regla *a priori* del entendimiento. De este modo, esta relación de determinación de lo universal sobre lo particular debe ser considerada como *ya dada a priori* en los fenómenos en la medida en que los consideramos objetos en el marco de la experiencia posible, por lo que la deducción trascendental obliga a pensar esta relación como *universal y necesaria* y no como contingente. Se entiende así que la dimensión determinante del Juicio no conceda espacio alguno para la reflexión en un sentido específico, en tanto que reflexión sobre el singular y su relación con el universal sobre el que es o debe ser subsumido.

Con respecto a los conceptos universales de la naturaleza, bajo los cuales en principio es posible en general un concepto empírico (sin determinación empírica particular), la reflexión tiene su guía ya en el concepto de una naturaleza en general, es decir, en el entendimiento, y el Juicio no necesita ningún principio particular para la reflexión, sino que la *esquematiza a priori* y aplica estos esquemas, sin los cuales no sería posible en absoluto ningún juicio de experiencia, a aquella síntesis empírica. En este caso, el Juicio es en su reflexión a la vez determinante y el esquematismo trascendental le sirve a la vez como regla bajo la cual son subsumidas las intuiciones empíricas dadas [*EE*, v 189].

En tanto que esta aplicación de las categorías se refiere *a priori* a los objetos sensibles en tanto que objetos *en general*, el Juicio trascendental-determinante no ofrece tampoco «una ley para subordinar lo particular de la naturaleza en lo universal» [*KU*, v 252]. Esta ley se encuentra ya dada en el concepto de experiencia posible, pero esta subsumción del particular bajo este concepto sólo asegura la posibilidad de que este particular sea considerado como un objeto en general, y no la relación particular y empírica de este objeto singular en el sistema de la experiencia. Es manifiesto que el Juicio carece todavía en la *Kritik der reinen Vernunft* de un principio específico que le permita una orientación para su actividad, de forma que éste pueda *pensar o reflexionar* sobre la relación específica que se da entre los objetos, o entre las leyes empíricas particulares y otras más generales.

§ 15. FUNDAMENTACIÓN DEL JUICIO TEÓRICO-DETERMINANTE E INDETERMINACIÓN DEL CONOCIMIENTO EMPÍRICO

La concepción del Juicio que encontramos en la primera Crítica es consecuencia del marco crítico que analizamos al principio de este capítulo.<sup>46</sup> Recordemos que la crítica del conocimiento podía constituirse como una *doctrina diiudicationis* en tanto que ofrece *a priori* los principios que rigen el enjuiciamiento de los objetos. Pero la contrapartida inmediata de esta fundamentación es que tales reglas sólo pueden referir a los objetos *in abstracto*. Frente a la lógica formal, la lógica trascendental puede demostrar la necesaria aplicación de los conceptos puros sobre los objetos sensibles de la experiencia, pues la deducción ha demostrado que tales conceptos pueden determinar *a priori* las formas puras de la intuición sensible, pero esta aplicación no concierne a lo que los fenómenos o sus representaciones tengan de singulares.

La lógica general ni contiene en absoluto preceptos para el Juicio ni puede contenerlos. Puesto que ésta *abstrae* de todo contenido del conocimiento, no le queda más tarea que la de relacionar de modo analítico la mera forma del conocimiento en los conceptos, los juicios y las inferencias, para producir así reglas formales para todo uso del entendimiento. Ahora bien, si se quisiera mostrar de forma universal cómo subsumir bajo tales reglas, es decir, cómo se debería discernir si algo se encuentra bajo tales reglas o no, entonces esto no podría ocurrir de otra forma que recurriendo de nuevo a otra regla. Justamente por esto, tal regla, en tanto que es una regla, exige de nuevo una instrucción del Juicio, con lo cual se pone de manifiesto que, si bien el entendimiento puede ser enseñado y equipado con reglas, el Juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado. De ahí que el Juicio sea también lo específico del llamado ingenio natural [*Mutterwitzes*], cuya falta no puede ser compensada por escuela alguna [...]. Por eso, un médico, un juez o un diplomático podrán tener muchas reglas de la patología, jurídicas o políticas respectivamente [...] y, no obstante, equivocarse fácilmente en la aplicación de las mismas, puesto que les falta el Juicio natural (si bien no el entendimiento) y, si bien pueden entender lo universal *in abstracto*, no pueden distinguir sin embargo si un caso cae *in concreto* bajo tales reglas, puesto que no han sido adiestrados suficientemente mediante ejemplos y la ocupación real para este juicio [*idem*, A 133s./ B 172s., II 184s.].

Mientras que la crítica ofrece a través del esquematismo las condiciones trascendentales de aplicación de los conceptos puros del entendimiento, ésta deja indeterminado el problema de la aplicación *in concreto* de los conceptos particulares. Y es que, como pudimos comprobar, este nuevo concepto de crítica deja de servirse de la teoría del sano entendimiento que Kant desarrolló a principios de la década de 1770, la cual ofrecía las condiciones para el enjuiciamiento de los objetos según la aplicación de los conceptos y reglas *in concreto*. Esta actividad específica del sano entendimiento o del ingenio natural no puede ser recogida ni reducida por la instrucción de la *logica naturalis* a través de la *logica artificialis*. Se trata de una mera *ars critica*, sin pretensión alguna de científicidad. Pues, en este sentido, la corrección de los juicios sólo podía ser comprobada *a posteriori* en el mismo acto de enjuiciamiento. En todo caso, esta crítica empírica sólo podía desarrollarse a partir de los ejemplos y de la experiencia. Esta capacidad natural del Juicio

<sup>46</sup> Véase en este trabajo § 14.2.

era lo que caracterizaba el ingenio natural o sano entendimiento. En este texto, Kant enlaza con aquellas ideas planteadas en el periodo de la *Dissertatio* y las expone en los mismos términos. Éste vuelve a referir al ingenio natural, pero esta vez no en tanto que capacidad natural del sano entendimiento, sino del mismo Juicio.<sup>47</sup>

Ahora bien, ya vimos en el § 14.2 de este trabajo que el nuevo concepto de crítica supondrá la exclusión tanto de la lógica del sano entendimiento como del gusto fuera de los límites de la lógica trascendental, en la medida en que la normatividad *sui generis* que orienta su enjuiciamiento *in concreto* no puede ser recogida por ésta última debido a que dicha normatividad *in concreto* no puede ser fundada *a priori* y, por lo tanto, no puede constituirse como doctrina o ciencia, como sí ocurre con la crítica del conocimiento. Sin embargo, esta última crítica puede ofrecer *a priori* las condiciones del enjuiciamiento sólo en tanto que éstas se aplican a los objetos *en general*. Pero ni la lógica formal ni la lógica trascendental pueden ofrecer criterios a la vez suficientes y necesarios para el enjuiciamiento de los objetos particulares.

El problema de la fundamentación del enjuiciamiento *in concreto* es planteado en los mismos términos que en el periodo de la *Dissertatio*, en la medida en que Kant considera que la corrección de la actividad del enjuiciamiento no puede fundarse en reglas. En aquel primer momento Kant consideraba que este recurso a reglas se comprometería con la paradoja de tener que recurrir en el enjuiciamiento a algo que ha de ser el resultado, y no el fundamento, de su corrección. En la primera Crítica, Kant volverá a admitir que el Juicio no puede recurrir a reglas, pero en este caso, al igual que en la tercera Crítica, éste interpreta esta imposibilidad en un sentido diferente. Según Kant, si partimos de una regla para determinar la corrección de un juicio particular, necesitaremos a la vez una regla ulterior que determine la corrección de este juicio particular sobre la corrección de mi primer juicio, y así *ad infinitum*. Tanto en el periodo de la *Dissertatio* como en estos momentos se niega la posibilidad de una *teoría* o *doctrina* que permita decidir *a priori* la corrección del Juicio. Se trata, en definitiva, de una expresión distinta del mismo problema que impedía una fundamentación específica de la verdad empírica, pues no es posible ofrecer un criterio universal para la adecuación de un juicio que sea a la vez suficiente en relación con el objeto particular.

Estamos de nuevo ante la problemática del Juicio reflexionante, que no será afrontada propiamente hasta la tercera Crítica.<sup>48</sup> Ciertamente, la formulación de esta dimensión

<sup>47</sup> El paso por el cual Kant definirá el Juicio según el significado con el que se caracterizaba el sano entendimiento en el periodo de la *Dissertatio* puede localizarse en *Anthropologie-Friedländer*, AA XXV. 1 538s. Aquí Kant no sólo relaciona el Juicio con la aplicabilidad de las reglas y la dimensión práctica del entendimiento, sino que lo define como una capacidad natural que no puede ser sustituida por la instrucción escolar.

<sup>48</sup> Con independencia de que puedan detectarse patentes relaciones entre la teoría del esquematismo y la teoría del Juicio reflexionante que encontramos en la *Kritik der Urteilskraft*, juzgo que la teoría del Juicio reflexionante se planteará exclusivamente en la tercera Crítica, y en íntima relación con la fundamentación de los juicios estéticos sobre lo bello y lo sublime, en el marco de una sistematización del ámbito teórico y práctico de la razón. De ahí que una *reconstrucción* de la problemática del Juicio reflexionante a partir de la teoría de esquematismo trascendental que encontramos en la primera Crítica no pueda, a mi juicio, dar cuenta del mismo significado que Kant atribuía tanto al Juicio reflexionante como al esquematismo en el marco del sistema crítico de la razón. Véase por

del Juicio no es planteada explícitamente y la capacidad natural del Juicio sólo estaría sometida a criterios empíricos. De hecho, los ejemplos aducidos por Kant parecen apuntar a la dimensión determinante del Juicio, pues tanto el médico, como el juez y el diplomático disponen de hecho de los conceptos universales a partir de los cuales pueden enjuiciar la situación particular. Pero los ejemplos no dicen que estas personas, disponiendo de conceptos universales, hayan de buscar un particular. Un médico puede verse ante un determinado caso sintomatológico y, no saber, no obstante, con qué enfermedad —con qué concepto universal— se corresponde tal caso singular, aún cuando conozca ya la teoría general que define en general la clínica de tal enfermedad. Por lo tanto, éste se encuentra ante un caso particular y ha de buscar el concepto universal que lo determina o bajo el cual subsumirlo. Incluso cuando disponemos ya de un concepto particular para referirnos a un objeto singular, no por ello se da una determinación completa del mismo, pues, en tanto que singular, ningún objeto es recogido completamente bajo el concepto empírico.

Aún menos alcanza un objeto de la experiencia, o una imagen del mismo, el concepto empírico, pues éste se refiere siempre de forma inmediata al esquema de la imaginación, en tanto que regla de determinación de nuestra intuición, según cierto concepto universal. El concepto de perro significa una regla según la cual mi imaginación puede trazar en general la figura de un animal cuadrúpedo, sin limitarse a cualquier figura singular en particular que me ofrezca la experiencia o a una imagen que pueda representarme *in concreto*. Este esquematismo de nuestro entendimiento en relación a los fenómenos y su mera forma es un arte oculto en las profundidades del alma humana que permanece oculto a nuestros ojos y cuyo verdadero asidero difícilmente llegaremos a arrebatar a la naturaleza. Sin embargo, sí podemos decir al menos que la *imagen* es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva, el *esquema* de los conceptos puros (como las figuras en el espacio) es un producto y a la vez un monograma de la imaginación pura *a priori*, mediante el cual y según el cual son posibles en principio las imágenes [*idem*, A 141s./ B 181, II 189s.].

---

ejemplo, SOURIAU (1926): *Le Jugement Réfléchissant dans la Philosophie Critique de Kant*, Paris: 15s., 25s.; WILLIAMS (1955): «Philosophical Anthropologie and the Critique of Aesthetic Judgment», en *Kant-Studien* 46, 1955, 170–186: 176–80; LIEDTKE (1964): *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in der Kritik der reinen Vernunft*, tesis doctoral, Hamburg; LIEDTKE (1966): «Kants Begriff der Reflexion», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 1966, 207–16; KUGELSTADT (1991): «Zum Begriff einer mechanisch-reflektierenden Urteilskraft», en G. Funke (ed.) (1991): *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstlicher Schloß zu Mainz*, Bonn/ Berlin, vol. II. 2, 33–44; KUGELSTADT (1998): *Synthetische Reflexion: Zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in Kants theoretischer Philosophie*, Hawthorne; LA ROCCA (1999): *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e Ontologia in Kant*, Pisa, cap. 4. En este capítulo he insistido en la idea de que en la Analítica Transcendental no se trata ni el problema del conocimiento empírico ni el problema de la reflexión sobre los fenómenos en su singularidad. Por otro lado, Kant insiste en esta demarcación con la problemática del Juicio reflexionante no sólo en la primera Crítica sino fundamentalmente en la tercera Crítica. A mi juicio, este demarcación entre *dos problemas diferentes de una misma capacidad, a saber, el Juicio*, es un presupuesto crítico fundamental de la teoría kantiana de la racionalidad frente al racionalismo.

Parece difícil que un zoólogo pueda construir una taxonomía sobre las diferentes especies caninas a partir del esquema empírico «animal cuadrúpedo». De cualquier forma, el texto indica que, de hecho, nuestra «alma» consigue pensar esta concordancia entre los objetos singulares y los conceptos empíricos, pero también indica que esta actividad no es accesible y, desde luego, no desde el marco de la fundamentación de la razón pura que encontramos en la *Kritik der reinen Vernunft*. Eso sí, el texto sí aclara que el esquematismo empírico del que se sirve el entendimiento empírico es una actividad de la imaginación productiva.<sup>49</sup>

Pero ya hemos señalado que, tal como defiende Pimpinella, la imaginación no puede ser considerada en tanto que productiva en el pensamiento de Baumgarten. Ciertamente, éste tematizará también el concepto de la inventiva [*facultas fingendi*] en su psicología empírica, el cual tendrá una fuerte influencia en el desarrollo de la concepción kantiana de la imaginación como productiva. Por otro lado, nos detendremos en cuál sea el fundamento a partir del cual Kant funde esta productividad y creatividad de la imaginación. Nos centraremos en estas cuestiones en el § 23.2 de este trabajo.

## § 16. EL USO HIPOTÉTICO DE LA RAZÓN: UNIDAD DE LA RAZÓN Y UNIDAD DE LA NATURALEZA

Aunque el problema de las leyes empíricas y de la unidad sistemática de la experiencia no forma parte de la lógica de la verdad que se deriva de la Analítica de los Principios, esta cuestión no es ajena a la *Kritik der reinen Vernunft*. La demarcación entre el aspecto constitutivo y el aspecto regulativo de los principios para la posibilidad del conocimiento servirá de base a la demarcación, en el marco de la lógica trascendental, entre la Analítica Trascendental y la Dialéctica Trascendental. Kant rechazará que las ideas de la razón puedan tener uso constitutivo en relación con los objetos pero, sobre la base de esta negación, planteará el significado regulativo y subjetivo de tales conceptos para la reflexión sobre la experiencia empírica.

En la razón residen reglas que rigen la actividad del entendimiento, pero tales reglas no refieren a la necesidad objetiva de los conceptos, sino justamente a «la necesidad subjetiva de cierta conexión entre nuestros conceptos en beneficio del entendimiento» [*KrV*, A 297/ B 353, II 310]. La razón en su dimensión teórica se centra por lo tanto en el problema de la multiplicidad de los conocimientos del entendimiento debido a su dependencia con la sensibilidad [*idem*, A 302/ B 359, II 314]. En tanto que los principios racionales no se dirigen a los objetos, esta referencia a la multiplicidad de los fenómenos no se cumple a través de una aplicación de tales principios sobre los objetos [*idem*, A 306/

<sup>49</sup> Recordemos que esta parte de la crítica no fue variada en la segunda edición, con lo cual el uso del concepto de imaginación productiva debe leerse en concordancia con la primera edición. Por otro lado, es interesante notar que la expresión «las profundidades del alma humana» debe ser considerada como traducción al alemán de «*fundus animae*», un concepto fundamental de la psicología empírica de Baumgarten, que designaría el conjunto de las representaciones oscuras del alma [BAUMGARTEN <sup>1</sup>1739, <sup>4</sup>1757: AA XV § 511, 6, § 514, 6s.]. Sobre el concepto de *fundus animae* y su relación con la filosofía de Kant, véase OBERHAUSEN (2002): «Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie», en *Aufklärung* 14, 2002, 123–46.

B 362, II 316s.]. En tanto que no refieren a la experiencia efectiva, sino al mismo uso y la orientación del entendimiento empírico [*idem*, A 383/ B 326, II 330], estos principios tienen validez subjetiva. La Dialéctica Trascendental tendrá la función principal de evitar la «ilusión trascendental» de la razón, que surge cuando tales principios son tomados en un sentido objetivo, es decir, cuando presupone de forma ilegítima que pueden aplicarse en algún sentido sobre lo dado a la intuición. Pero esto significa igualmente que el uso teórico de la razón no puede relacionarse con la misma sensibilidad, sino que relaciona con ésta de forma mediata a través de la orientación y ordenación del uso empírico del entendimiento.

Como vimos al principio de este capítulo, en este uso empírico del conocimiento se presupone el uso lógico del entendimiento al que atendimos en nuestra exposición sobre el conocimiento empírico en el periodo de la *Dissertatio*. Igualmente, los conceptos específicos de la razón, las ideas, en tanto que *principios regulativos*, sólo tienen una función lógica con respecto a la ordenación de los conocimientos del entendimiento empírico [*idem*, A 642ss./ B 670ss., II 563ss.].<sup>50</sup>

Como ya se ha señalado, la Analítica se centra exclusivamente en el concepto de experiencia posible y en su desarrollo en una teoría del Juicio trascendental-determinante. El problema de la unidad sistemática de los fenómenos en la experiencia y, con ello, de la posibilidad de un conocimiento empírico sistemático y progresivo, no era tratado en esta parte de la primera Crítica. No obstante, la adscripción de una función regulativa a la razón es la prueba de que el mismo Kant consideraba la argumentación allí contenida como un momento no acabado de su fundamentación del conocimiento teórico.

[La razón] se reserva para sí la totalidad absoluta en el uso de los conceptos del entendimiento e intenta desarrollar la unidad sintética que es pensada en las categorías hasta lo absolutamente incondicionado. De ahí que ésta se puede denominar *unidad de la razón* en los fenómenos, al igual que aquélla que expresan las categorías se denomina *unidad del entendimiento*. Por lo tanto, la razón se refiere, según esta unidad, sólo al uso del entendimiento, a saber, no en tanto que posee el fundamento de la experiencia posible [...], sino para prescribir al uso del entendimiento la dirección hacia cierta unidad, de cuyo concepto carece éste completamente, y que sirve de base para reunir en un *todo absoluto* todas las acciones del entendimiento respecto a cada objeto [*idem*, A 326s./ B 383, II 331].

Sólo a través de esta referencia a la unidad de la razón es posible alcanzar una unidad en el mismo uso empírico del entendimiento, en relación a los juicios sobre los objetos de la experiencia. Kant no está aludiendo aquí a la determinación del entendimiento sobre la forma pura de la sensibilidad en general. Esta forma se fundaba sobre la unidad sintética que es *pensada* en las categorías. La razón, en tanto que refiere a la misma totalidad de la naturaleza según un principio incondicionado de unidad, permite un *desarrollo* del concepto de experiencia posible en un concepto sistemático de experiencia, según el cual sea posible pensar la concordancia y orden entre los fenómenos según las pretensiones

<sup>50</sup> VÁZQUEZ LOBEIRAS 1998: «Die einzige Möglichkeit der Vernunft im Hinblick auf Erkenntnis bleibt also der alte *usus logicus*» [177].

del entendimiento empírico. Sólo a partir de esta especificación de las categorías en la unidad de las leyes particulares de la naturaleza puede fundarse la misma posibilidad de los conceptos puros del entendimiento en un sistema efectivo de la naturaleza. Según Kant, sin esta necesaria intervención de la razón no podría siquiera suponerse la misma posibilidad del entendimiento [*idem*, A 654/ B 682, II 572]. Pero es importante notar que en el texto anterior la unidad relativa al conocimiento de la naturaleza es reducida por Kant a la *unidad subjetiva de las acciones del entendimiento en relación con los objetos*, a la que Kant denominar unidad de la razón.

Esta teoría del uso regulativo de las ideas de la razón es la que encontramos en el epílogo a la Dialéctica Trascendental [*idem*, A 642ss./ B 670ss., II 563ss.].<sup>51</sup> En esta sección de la primera Crítica, de interés capital para entender el significado sistemático de la misma *Kritik der Urteilkraft*, Kant tratará de conciliar una exposición del uso inmanente de las ideas de la razón con su función regulativa respecto a la orientación *teleológica* del entendimiento empírico: «La razón no tiene más objeto que el entendimiento y el empleo adecuado [*zweckmäßige*] del mismo y, al igual que éste concilia la multiplicidad en un objeto, aquélla concilia por su lado la multiplicidad de los conceptos mediante ideas, aportando cierta unidad colectiva en virtud de las acciones del entendimiento» [*idem*, A 644/ B 672, II 565]. En su significado teleológico, la razón parte de la idea de lo «sistemático del conocimiento» según un principio que refiere a la «forma de un todo del conocimiento», el cual precede a los conocimientos particulares de las partes y contiene las condiciones para determinar *a priori* el lugar de cada parte y su relación con el resto [*idem*, A 645/ B 673, II 576]. Esta idea se corresponde con una concepción de la realidad según fines, que permite determinar en un sentido sistemático la naturaleza y las relaciones particulares entre los fenómenos, en tanto que los considera como contenidos bajo un concepto unitario que, en tanto que causa intelectual de los mismos, define la totalidad que comprende a tales partes. En este sentido, esta concepción teleológica encuentra en la idea regulativa del ideal de la razón una base fundamental: «Esta unidad formal suprema que se basa meramente en conceptos de la razón es la unidad *conforme a fin* de las cosas, y el interés *especulativo* de la razón hace necesario considerar toda ordenación en el mundo como si emanara de la intención de una razón suprema» [*idem*, A 686/ B 714, II 594].

Obsérvese, no obstante, que al nivel de la fundamentación crítica, es la razón, y no este entendimiento intuitivo, lo que ostenta la primacía, en tanto que la suposición de un intelecto divino se basa en una necesidad que se deriva de nuestro interés especulativo y, por lo tanto, esta suposición encuentra su origen en la misma naturaleza finita de nuestra razón y sus conceptos, los cuales nos llevan a considerar el mundo y su ordenación *como si* fueran creación de un entendimiento intuitivo diferente al nuestro, en tanto que exigencia trascendental que posibilita el conocimiento de la naturaleza. En este sentido, si bien el entendimiento no puede determinar *a priori* tal unidad de la naturaleza, ésta es una

<sup>51</sup> Véase al respecto FRIEDMANN (1990): «Kant on Laws of Nature and the Foundation of Newtonian Science», en G. Funke, Th. Seebohm (ed.) (1990): *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Washington, D. C., 97–107.; FRIEDMANN (1991): «Regulative and Constitutive», en *The Southern Journal of Philosophy* 30, 1991, 73–101.

derivación necesaria de la misma unidad de la razón teórica y de su interés especulativo en una determinación progresiva de la naturaleza. Profundicemos en esta cuestión.

El concepto principal del epílogo a la Dialéctica Trascendental es la idea de la unidad de la razón, a partir de la cual se justifica la posibilidad de un conocimiento sistemático de la experiencia. Como se ha indicado, el concepto de unidad de la razón no legisla propiamente sobre los objetos, sino sobre las acciones del entendimiento, las cuales deben ser pensadas en su unidad y coherencia según un principio que no puede ser determinado a su vez por el entendimiento. Para ilustrar el significado del concepto de unidad de la razón Kant aludirá primeramente al problema de la multiplicidad de fuerzas en la naturaleza y la exigencia de presuponer una fuerza básica que subyace a las manifestaciones de una sustancia. En el conocimiento empírico nuestras facultades se ven confrontadas con una multiplicidad de fuerzas heterogéneas. En principio, esta enorme multiplicidad en las manifestaciones de las causas de la naturaleza nos obligaría a suponer una multiplicidad de efectos diferentes en los fenómenos, de la misma forma que en el ánimo encontramos en principio una multiplicidad de facultades que presentan actividades heterogéneas entre sí: «Los diferentes fenómenos precisamente de la misma sustancia muestran a primera vista tal heterogeneidad, que al principio se debería suponer tantas otras fuerzas de estos fenómenos que se manifiestan en sus efectos, al igual que en el ánimo humano la sensación, la conciencia, la imaginación, el recuerdo, el ingenio, el discernimiento, el placer, los deseos, etc.» [*idem*, A 648/ B 676, II 568]. Pero la exposición del problema de la unidad de las facultades no se debe a una mera analogía con la problemática de la unidad en las manifestaciones de la naturaleza. Pues la suposición de una fuerza básica en los fenómenos sólo puede basarse en la suposición de una unidad entre las diferentes facultades que los determinan y los diferentes conocimientos empíricos que se derivan de los mismos. Una fuerza básica en la naturaleza sólo puede ser pensada en tanto que se supone a su vez una unidad en los principios que rigen el conocimiento empírico, una unidad a la que Kant se refiere como la unidad de la razón [*idem*, A 649/ B 677, II 569]. El problema de una fuerza básica en general se patentiza especialmente en la necesidad de suponer unidad entre facultades que, según la crítica, son esencialmente heterogéneas: «Al principio se da una máxima lógica de reducir todo lo posible la aparente variabilidad, descubriendo mediante comparación la identidad oculta y comprobando si la imaginación, en tanto que se combina con la conciencia, no es más bien memoria, ingenio, discernimiento, o posiblemente incluso entendimiento y razón. La idea de una *fuerza básica*, sobre la cual nada nos dice la lógica sobre si la misma existe, es como mínimo el problema de una representación sistemática de la multiplicidad de fuerzas» [*idem*, A 649/ B 677, II 568].

A mi juicio, justamente esta reducción de un problema objetivo a una idea subjetiva es lo que le permite a Kant defender el significado trascendental de la razón en su uso regulativo. En el epílogo puede observarse que Kant reduce la posibilidad de investigar la unidad y el orden en la naturaleza a la exigencia de suponer una unidad entre las facultades y su diferente actividad a partir del gobierno de la razón. Que esta investigación de la multiplicidad de la naturaleza se reduce en última instancia a la suposición de una unidad sistemática entre las facultades puede observarse en la explicación de Kant sobre el principio de géneros y especies: «Junto al principio lógico de los géneros, que postula



identidad, se encuentra otro, a saber, el principio lógico de las *especies*, el cual exige multiplicidad y diferencias de las cosas, sin considerar su concordancia bajo la misma especie, y al entendimiento se le prescribe no prestar menos atención a este último que al primero. Este principio (de la agudeza o del discernimiento) limita en gran medida la ligereza del sentido del primero (del ingenio), y la razón muestra en este punto un interés doble que se contradice entre sí: por un lado, el interés de la *extensión* (de la universalidad) en relación a los géneros, y por otro lado el interés del *contenido* (de la determinación) en relación a la multiplicidad de las especies» [*idem*, A 654/ B 682, II 572]. Puede observarse así que, en este caso, la unidad de la razón que debe ser presupuesta por el entendimiento se basa en la exigencia de una justa medida o una posible mediación entre las tareas heterogéneas del ingenio y de la agudeza o el discernimiento. La exigencia de suponer una unidad entre las diferentes fuerzas del ingenio y del discernimiento era mencionada en el ejemplo relativo a la fuerza básica en B 676. Pero ahora comprobamos que esta suposición de una mediación entre estas fuerzas de conocer heterogéneas no sólo tenía el interés de servir de ejemplo, sino que sirve de base a la definición del concepto de unidad de la razón, en tanto que exigencia de presuponer unidad entre las diferentes facultades de conocer como concidición para un sistema del conocimiento empírico. Esta idea regulativa nos lleva a suponer la posibilidad de una conciliación entre facultades de conocer que son de naturaleza diversa. La Analítica Trascendental partía de la demarcación crítica entre dos fuentes heterogéneas del conocimiento, dos fuentes, sin embargo, que compartían una «raíz común pero desconocida» [*idem*, A 15/ B 29, II 66]. Será en la Dialéctica Trascendental donde Kant defenderá la posibilidad de pensar, en términos hipotéticos, la posibilidad de que la imaginación sea a la vez entendimiento y razón o, al menos, pueda conciliarse con éstos.<sup>52</sup>

En este sentido, si bien esta suposición es hipotética en aras de la investigación de la naturaleza, Kant afirma que esta idea de una unidad de la razón tiene significado trascendental, pues sin la misma no podríamos arrojar luz sobre la multiplicidad de diferentes fuerzas que se nos presentan en el conocimiento.<sup>53</sup>

De hecho, no puede concebirse de qué forma pueda tener lugar un principio lógico de la unidad de la razón, si lo que se presupone no es un principio trascendental, a través del cual se adopta *a priori* como necesaria dicha unidad sistemática [...] [*idem*, A 560s./ B 678s., II 569s.].

Esta idea debe ser planteada necesariamente por la razón porque sin la suposición de su propia unidad la razón no puede ser considerada siquiera como una facultad. Pero lo más importante es señalar que, sin esta unidad, no es posible pensar ni el uso empírico del entendimiento ni, con ello, *la posibilidad de la verdad empírica o de una sistematización del conocimiento según géneros y especies* [*idem*, A 651s./ B 679s., II 570].

<sup>52</sup> Esta problemática de una «raíz común, pero desconocida» entre la sensibilidad y el entendimiento será tratada con más profundidad en el § 23 de este trabajo.

<sup>53</sup> Véase a este respecto WARTENBERG (1998): «Reason and the Practice of Science», en P. Guyer (ed.) (1998): *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, 228–48.

§ 16. EL USO HIPOTÉTICO DE LA RAZÓN: UNIDAD DE LA RAZÓN Y UNIDAD DE LA NATURALEZA

Sin embargo, la idea de la unidad de la razón no sólo alude a esta unidad entre las diferentes acciones del entendimiento y de las facultades implicadas en el conocimiento empírico, sino a la unidad del mismo conocimiento de la naturaleza que debe resultar de este conocimiento. Sobre esta idea de una unidad de la razón se sustentarán otras máximas para el conocimiento, como la máxima que impide multiplicar los principios sin necesidad. Esta máxima se basa en la suposición de que la naturaleza contiene una «materia fundamental» [*idem*, A 653/ B 681, II 571], a partir de la cual lo particular «surge» en la experiencia según propiedades universales de las cosas, de forma «que la misma naturaleza de las cosas ofrece de por sí la materia según la unidad de la razón y la aparentemente infinita diversidad no puede detenernos en nuestra suposición de unidad de sus propiedades fundamentales» [*idem*, A 652/ B 680, II 571]. Pero Kant pretende igualmente una conciliación entre este “darse” de los fenómenos según las pretensiones universales de la razón y la necesidad de conservar la multiplicidad y variabilidad específica de los fenómenos. Éste se refiere a esta última exigencia o máxima como la ley de la especificación, la cual, en tanto que permite suponer en el conocimiento de los objetos una «infinitud con respecto a las diferencias», posibilita la construcción progresiva de subclases específicas de conocimiento dentro de cada clase, «pues de no haber conceptos inferiores, tampoco habría conceptos superiores» [*idem*, A 656/ B 684, II 573].

A partir de esta idea de una unidad de la razón éste menciona igualmente otras máximas de carácter teleológico, como los principios de homogeneidad y de continuidad [*idem*, A 657s./ B 685s., II 574], los cuales son considerados por éste igualmente como principios trascendentales para la sistematización del conocimiento empírico. A partir de estos principios, el conocimiento científico puede suponer *a priori* en la naturaleza multiplicidad, parentesco y unidad.<sup>54</sup>

Es evidente que, según Kant, la práctica de la ciencia ha de suponer una razón que piensa la naturaleza según fines. La aplicación mecánica de las categorías en la experiencia permite fundar la posibilidad de una experiencia común y objetiva, pero la enorme multiplicidad entre los fenómenos particulares y sus relaciones nos obliga a pensar la naturaleza como unitaria y ordenada, según una concepción teleológica de la misma.

En este punto, podemos preguntarnos con razón cómo fundamenta Kant la legitimidad de estas pretensiones teleológicas de la razón. Como hemos indicado, esta concepción se concreta en la suposición de un entendimiento intuitivo que subyace a la totalidad de la naturaleza en tanto que causa de la misma. Kant afirma lo siguiente en relación a la validez de este concepto en la sección dedicada al concepto del ideal de la razón:

No puede [...] decirse que el ideal de la razón pura sea *inescrutable*, ya que el único certificado que puede presentar para acreditar su realidad es la necesidad que la misma razón siente de servirse de él para completar toda unidad sintética [*die Bedürfnisse der Vernunft, vermittelt desselben alle synthetischen Einheit zu vollenden*] [*idem*, A 613s./ B 641s., 544].

<sup>54</sup> Sobre la relación entre la teoría del uso regulativo de la razón y los principios de conveniencia de la *Dissertatio*, véase BRANDT (1989a): «The Deductions in the Critique of Judgment: Comments on Hampshire and Hortsmann», en E. Förster (ed.) (1989): *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, 177–90: 181.

Podemos comprobar que la crítica ha de suponer un fundamento racional que asegure la posibilidad de una relación entre la realidad y la razón en general, pues, de lo contrario, la razón no podría pensar la unidad sintética de los fenómenos en la realidad empírica. Dicho de otra forma, la razón ha de suponer que la realidad en su totalidad es racional, pues de lo contrario, la realidad no podría ser considerada como racional. A mi juicio, esta *petición de principio* no se salva mediante la constatación de que es la misma experiencia la que ha de demostrar progresivamente esta concordancia entre la experiencia y el interés especulativo de la razón, pues la cuestión radica en la legitimidad de la razón para suponer la posibilidad de esta concordancia con la realidad. De hecho, también la designación de la idea de una unidad de la razón como trascendental se basa meramente en esta necesidad [*Bedürfnis*] de la razón: ésta debe suponer orden y unidad entre las diferentes actividades de las facultades que la componen, pues entonces la misma posibilidad de la razón como facultad no tendría sentido. Ahora bien, podemos imaginarnos la posibilidad de que la naturaleza, independientemente de las ideas de la razón, no tenga orden alguno y por lo tanto “no se deje” conocer por el entendimiento.<sup>55</sup> Según los mismos fundamentos del criticismo, esta determinación empírica sólo puede ofrecerla *a posteriori* la ciencia a partir de la investigación progresiva de la naturaleza. Pero la crítica sí debe fundamentar *a priori* la racionalidad de la *reflexión* empírica implicada en el *enjuiciamiento efectivo* de lo real. Es decir, la crítica debe abordar el problema de si la misma actividad por la que el sujeto pretende en la naturaleza un conocimiento empírico según los intereses especulativos del entendimiento puede ser fundada como racional o si, de lo contrario, el criticismo no puede fundar la racionalidad o el sentido de esta actividad subjetiva.

Esta imposibilidad de Kant para demostrar la validez de sus presupuestos teleológicos se deriva de dos aspectos de su teoría íntimamente relacionados entre sí: en primer lugar, el hecho de que el uso regulativo de la razón se refiera a los conceptos o juicios ya constituidos por el entendimiento y no propiamente a la misma capacidad reflexionante del enjuiciamiento; en segundo lugar, la imposibilidad de pensar en un sentido positivo y determinado la relación entre la razón y la misma sensibilidad humana.

En primer lugar, como ya se ha señalado, esta función regulativa de la razón sólo tiene validez subjetiva, es decir, no puede referir directamente a los objetos particulares, sino a los conceptos y acciones del entendimiento. De la misma forma que el entendimiento funda en general la conciliación de lo vario en un objeto, la razón concilia los *conceptos* y juicios particulares *constituidos* por el entendimiento. La razón es la facultad de los principios, según la cual puede conocerse lo particular *en* lo universal a través de conceptos [*idem*,

<sup>55</sup> Según Kant, el principio de la razón «no exige a los mismos objetos esta conformidad que permite avanzar a nuestro entendimiento con comodidad y amplitud, de forma que se le dé a esta máxima también validez objetiva» [*idem*, A 306/ B 362s., II 316s.]. Ciertamente, Kant está justificando la racionalidad de nuestra pretensión de una concordancia entre nuestros intereses especulativos y la estructura de la naturaleza. Sin embargo, su concepción deja indeterminado justamente si esta concordancia es posible en algún sentido y, por lo tanto, si esta pretensión de la razón tiene algún sentido más allá de constituir una exigencia de la razón que no podría realizarse. GUYER expresará este problema con claridad: «One must wonder whether merely postulating or presupposing that an object will meet one's need, rather than obtaining evidence that it does which is independent of one's wishes, can make it rational to behave as if that object really will meet those needs. A delusion, after all, is no rational basis for action» [1979: 44].

§ 16. EL USO HIPOTÉTICO DE LA RAZÓN: UNIDAD DE LA RAZÓN Y UNIDAD DE LA NATURALEZA

A 300/ B 357, II 313]. Por lo tanto, la razón sólo puede pensar unidad en la totalidad de la naturaleza en tanto que «facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios» [*idem*, A 302/ B 359, II 314].

La razón no se dirige nunca primeramente a la experiencia o a cualquier objeto, sino al entendimiento, para aportar a los múltiples conocimientos del mismo unidad *a priori* a través de conceptos, lo que se puede denominar unidad de la razón, que es de un tipo totalmente distinto a la aquélla que logra el entendimiento [*ibidem*].

Según esta concepción, en el proceso del conocimiento empírico primeramente se pensaría una regla mediante el entendimiento, posteriormente el Juicio subsumiría un conocimiento bajo la condición expresada en esta regla, para finalmente *determinar* en un sentido sistemático mediante la razón este conocimiento obtenido por la regla [*idem*, A 304/ B 360s., II 315]. Éste sería el uso apodíctico de la razón. En este sentido, la razón no se relaciona en absoluto con la misma singularidad de los objetos que han de ser determinados por el entendimiento, sino más bien con los conceptos ya constituidos por esta última facultad, con el objetivo de lograr una sistematización de los mismos. Sin embargo, esto deja indeterminado justamente el mismo problema del conocimiento empírico, pues su posibilidad radica principalmente en la misma relación que el conocimiento establece entre el singular sensible y el entendimiento, *a partir del cual* es posible un juicio empírico o concepto constituido. En la medida en que el uso apodíctico de la razón atiende a los conceptos o juicios constituidos por el entendimiento, y no al mismo proceso por el cual el entendimiento, en conciliación con la sensibilidad, determina los juicios y los conceptos, Kant está soslayando cualquier explicación sobre cómo pueda pensarse el uso regulativo de la razón en relación al sujeto que conoce.

Esto debe llevar a centrarnos, en segundo lugar, en esta relación del singular sensible, o de las facultades sensibles implicadas en la aprehensión y la reflexión, con respecto a la razón. Pues Kant no sólo contempla un uso apodíctico de la razón, pues las ideas defendidas en el epílogo se centran en lo que éste denomina el uso hipotético de la razón, el cual sí parte del mismo caso particular que se da a la experiencia y que ha de ser determinado por el entendimiento. En tal caso, disponemos del particular, pero el universal es incierto y por lo tanto sólo puede ser aceptado de forma problemática. Por ello, los primeros juicios destinados a determinar este particular son considerados por Kant como juicios hipotéticos o *juicios provisionales*. A partir de estos primeros juicios, la investigación ha de intentar acercarse progresivamente a una confirmación del universal a partir de la multiplicidad de los casos particulares. En este procedimiento, sólo la posible unidad sistemática de los conocimientos puede funcionar como criterio de verdad, en tanto que unidad «proyectada» o pretendida en el mismo conocimiento empírico sobre la base de las ideas regulativas. Una vez que un juicio provisional se vea confirmado, éste constituirá un juicio determinado del conocimiento.

Es evidente que esta demarcación entre los juicios provisionales y los juicios determinados anticipa la demarcación entre la *dimensión reflexionante* y la *dimensión determinante* del Juicio.<sup>56</sup> Sin embargo, las diferencias entre esta exposición y la teoría que

<sup>56</sup> Sobre la función heurística del concepto de juicio provisional en Kant, véase LA ROCCA 1999: cap.

encontramos en la *Kritik der Urteiskraft* nos indican igualmente que esta teoría no se ha constituido como una teoría del Juicio. Pues el uso apodíctico o hipotético son dos *actividades* que pertenecen propiamente a la razón; y la demarcación no alude a dos actividades del Juicio, sino a dos tipos diferentes de *juicios*, a saber, los juicios provisionales y los juicios determinados [*idem*, A 775/ B 803, II 656], de forma que Kant no abordará la cuestión de qué relación tenga el uso hipotético de la razón con la estructura del Juicio. Es evidente que un juicio provisional no constituye aún un juicio ya constituido en sentido estricto. Pero la argumentación de Kant no aclara cómo la orientación regulativa de la razón se encuentra presente en la misma estructura subjetiva de las facultades, por la cual el sujeto reflexiona sobre un singular dado con el objeto de decidir como determinado un juicio que inicialmente sólo podía ser adoptado como provisional.

Será sobre este uso hipotético de la razón sobre el que se sustenten las máximas de índole teleológica expuestas en el epílogo y en las que nos hemos centrado más arriba. Estas máximas son las que nos exigen pensar el singular en su especificidad y, simultáneamente, como susceptible de ser determinado progresivamente en un sistema de conocimientos. Sin embargo, para que tales máximas no sean solamente meras exigencias, que encontrarían su justificación en última instancia en la necesidad sistemática de la razón, la argumentación de Kant ha de poder mostrar en qué sentido la sensibilidad y la imaginación pueden aprehender el singular sensible según los intereses cognoscitivos del entendimiento. Pues, en tanto que el uso hipotético de la razón parte del mismo singular, para el cual se debe buscar un universal, esta concepción parece suponer que la orientación de la razón según las máximas indicadas se encuentra ya presente, en algún sentido, en la primera actividad de aprehensión y conocimiento del singular sensible. Sin embargo, éste no profundizará ni en la posibilidad ni en la naturaleza de esta relación con la singularidad sensible o con la sensibilidad y la imaginación.

Con todo, en la *Kritik der reinen Vernunft* Kant aludirá sucintamente a esta relación entre la imaginación y la razón. La razón puede suponer la posibilidad hipotética de la simplicidad del alma como base para pensar la unidad de las diferentes facultades, pero esta suposición sólo tiene significado y validez en este sentido hipotético, y la crítica no puede tematizar en ningún sentido positivo el principio que rige el trasfondo suprasensible en el que se conciliarían las facultades [*idem*, A 771s./B 799s., II 654].

Además, como ya se ha indicado, la razón se sirve de uno de los conceptos que, según Kant, componen la dimensión productiva de la imaginación, a saber, el ingenio [*idem*, A 654s./ B 682s., II 572]. Esta facultad se caracteriza por la «ligereza» en la búsqueda de relaciones y semejanzas entre los objetos, con lo cual estaría al servicio de la máxima de los géneros. Según Kant, esta facultad, si bien meramente sensible, se encuentra *al servicio* de la razón y, por lo tanto, está sujeta a los límites impuestos por esta facultad. Pues, para que la actividad creativa o productiva de la imaginación implicada en los juicios no derive en un delirio que pretenda superar los límites de la experiencia posible, la creación [*Dichten*] de la imaginación debe funcionar al servicio del uso hipotético de

---

4; así como LA ROCCA (2001): «Vorläufige Urteile und Urteiskraft. Zur heuristischen Logik des Erkenntnisprozesses», en V. Gerhardt *et alii* (ed.) (2001): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5 vols., Berlin/ New York, II 351–61.

la razón sin abandonar las pretensiones de validez marcadas por la misma *posibilidad del objeto* [*idem*, A 770/ B 798, II 652].

Uno de los conceptos en que se basa el uso apodíctico de la razón es la idea incondicionada de una totalidad absoluta en la determinación progresiva de las representaciones, y esta idea, además de ser una idea de la razón, *interviene en la misma actividad de la imaginación*: «Ahora bien, este *incondicionado* se encuentra contenido en todo momento en la *totalidad absoluta de la serie* cuando se lo representa en la imaginación. Sin embargo, esta síntesis absolutamente completa es a su vez sólo una idea; pues no se puede saber, al menos de antemano, si tal idea es posible en los fenómenos» [*idem*, A 416/ B 444, II 407]. Si bien la idea de la razón no puede corresponderse *in concreto* con un objeto determinado, esta idea no sólo puede ser pensada por la razón, sino que es representada en un sentido indeterminado por la imaginación en el conocimiento de las condiciones sensibles que forman parte de esta serie.

Llegados a este punto, en tanto que es posible apreciar la presuposición de una relación entre lo sensible y la razón, podemos preguntarnos cómo funda Kant la validez objetiva del uso regulativo de la razón. Según éste, la crítica no puede ofrecer ningún esquema que permita pensar esta mediación entre razón y sensibilidad, tal como sí ocurre con los esquemas trascendentales de los conceptos puros del entendimiento: «En cambio, los principios la razón pura no pueden ser constitutivos siquiera en relación a los conceptos empíricos, pues a tales principios no se les puede ofrecer un esquema de la sensibilidad y, por lo tanto, éstos no pueden tener un objeto *in concreto*» [*idem*, A 664/ B 692, II 579]. De ahí que éste afirme que la idea de la unidad de la razón sea una idea *indeterminada* [*idem*, A 665/ B 693, II 579]. El objeto de Kant es distinguir entre la deducción de nuestros principios constitutivos, por su relación con la misma sensibilidad, y la deducción de nuestros principios regulativos, los cuales, en tanto que no refieren propiamente a los objetos, no pueden ser demostrados en su validez a partir de una relación con la sensibilidad en general. De ahí que, según Kant, la validez que demuestre esta deducción tenga carácter objetivo pero indeterminado, en tanto que no se demuestra la relación de la misma razón con la sensibilidad [*idem*, A 669s./ B 697s., II 583], sino cómo *debemos proceder* para lograr una determinación posible de los objetos.

Sin embargo, aunque no se puede hallar un esquema para la unidad sistemática de todos los conceptos del entendimiento, sí se puede y debe ofrecer un análogo de tal esquema sensible, el cual es la idea de un *maximum* de la división y de la conciliación de los conocimientos del entendimiento en un principio. Pues lo absolutamente mayor y perfecto sí puede pensarse como determinado, pues se abandonan todas las condiciones restrictivas que provoca la multiplicidad indeterminada. Por lo tanto, la idea de la razón es un análogo de un esquema de la sensibilidad, pero con la diferencia de que la aplicación de los conceptos del entendimiento al esquema de la razón no es a su vez un conocimiento del mismo objeto (tal como ocurre con la aplicación de las categorías a un esquema sensible), sino meramente una regla o principio de la unidad sistemática de todo uso del entendimiento [...]. De esta forma, los principios de la razón también tienen validez objetiva en relación a los objetos de la experiencia, si bien no para determinar algo en ellos, sino meramen-

#### 4. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS ÁMBITOS DE LA RAZÓN Y EL PROBLEMA DE LA SISTEMÁTICA

te para mostrar el procedimiento según el cual el uso empírico y determinado del entendimiento puede concordar absolutamente consigo mismo, de forma que éste puede relacionarse *tanto como sea posible* con el principio de la unidad absoluta y ser guiado por el mismo [*idem*, A 665s./ B 580, II 580].

La respuesta de Kant es poco menos que oscura. En tanto que no se habla propiamente de un esquema de la sensibilidad, sino de un análogo del mismo, éste se diferencia de los esquemas del entendimiento en que no tiene validez objetiva. La regla del esquema no sirve para la construcción de una imagen del concepto puro que permita pensar su adecuación con los objetos; esta regla rige el mismo funcionamiento subjetivo del entendimiento. Sólo por mediación de esta referencia al *uso* del entendimiento en el conocimiento de los objetos puede certificarse la validez objetiva de la razón. Esta relación del esquema del uso regulativo de la razón con el *procedimiento por el cual conocemos los objetos* vuelve a aparecer en otra formulación de la deducción: «Hay una gran diferencia entre que algo sea dado a mi razón como un *objeto en general*, o que se dé meramente como un *objeto en la idea*. En el primer caso mis conceptos están destinados a determinar el objeto; en el segundo caso, se trata realmente de un esquema al que no se le da ningún objeto de forma directa, ni siquiera de forma hipotética, sino que sólo sirve para representarnos indirectamente tales objetos a través de su relación con tales ideas» [*idem*, A 670/ B 697, II 583]. Por lo tanto, la relación de la razón con la experiencia se basa, en primer lugar, en una clara distinción entre la dimensión constitutiva o determinante de los principios y una dimensión regulativa y subjetiva. Pues las ideas de la razón no refieren a los objetos, sino a nuestras propias facultades y cómo podemos representarnos los objetos según ideas. Según la cita anterior, tales ideas se encuentran presentes en nuestra reflexión sobre los objetos, de forma que estos pueden ser representados por nosotros por su relación con tales ideas. Por lo tanto, la validez del uso regulativo de la razón será meramente subjetiva, y en un sentido que anticipa el significado subjetivo del Juicio reflexionante en la tercera Crítica así como la fundamentación de esta teoría a partir del concepto de símbolo. La argumentación de Kant se centra igualmente en la relación de estas ideas con el uso de nuestras facultades:

De tal forma, la idea es meramente un concepto heurístico y no ostensivo, el cual muestra, no cómo sea la naturaleza de un objeto, sino cómo nosotros debemos *buscar* [suchen *sollen*] la naturaleza y conexión de los objetos según la guía de tales conceptos [...]. Y esta es la deducción trascendental de todas las ideas de la razón especulativa, no en tanto que principios *constitutivos* para la ampliación de nuestro conocimiento sobre más objetos de los que pueda dar la experiencia, sino como principios *regulativos* de la unidad sistemática de la multiplicidad de la experiencia en general [A 671/ B 699, II 584].

Esta referencia al uso de *nuestras* facultades y al procedimiento sobre cómo hemos de actuar para la determinación de los objetos, con independencia de cómo sean éstos, es uno de los puntos de partida de la teoría de Juicio reflexionante en la *Kritik der Urteils kraft*. Sin embargo, Kant no articula en qué sentido debemos pensar este mismo uso

de las facultades según el uso regulativo de la razón. Ciertamente, en su teoría del uso hipotético éste señala ya que el conocimiento sistemático y teleológico de los objetos particulares depende de la organización y conciliación entre las facultades. Sin embargo, una teoría sobre cómo las facultades del ser humano respondan a esta exigencia de la razón no es ofrecida en esta obra. Esto plantea el problema de en qué consiste realmente este procedimiento por el cual es posible poner en relación una representación particular con un universal bajo el cual subsumirlo, de forma que ésta puede ser determinada y desarrollada según una orientación racional de nuestro conocimiento empírico. La explicación de que podemos construir el concepto de *máximo* eliminando las condiciones restrictivas y condicionadas de la sensibilidad parece claramente insuficientemente y, posiblemente, no pueda recoger todo el potencial teórico que se desprende de la teoría contenida en el epílogo a la Deducción Trascendental. El mismo Kant debería de haber pensado lo mismo, en tanto que esta problemática pasará a formar parte de la futura teoría del Juicio reflexionante en la *Kritik der Urteilskraft*, en la medida en que esta idea sistemática de la naturaleza es pensada en la misma *estructura* del Juicio en tanto que facultad autónoma.<sup>57</sup> En la *Kritik der reinen Vernunft*, no obstante, Kant no dispone todavía del marco teórico que permita pensar cómo la sensibilidad, a pesar de su heterogeneidad con respecto a las facultades superiores, puede conciliarse en el ánimo con la orientación normativa de la razón, de forma que un juicio particular pueda presuponer dicha orientación. En este trabajo no sólo se defenderá que esta teoría será retomada en 1790 en el marco estético ofrecido por la *Kritik der reinen Vernunft*. Un análisis de los materiales cercanos a la primera edición de la primera Crítica pone de manifiesto que Kant planteará en el marco de su teoría estética los aspectos más importantes de su concepción actual del uso hipotético de la razón, como la exigencia de presuponer una concordancia entre imaginación y entendimiento, la explicación de los juicios provisionales a partir de los conceptos de ingenio y Juicio o la relación de la imaginación con las ideas de la razón. Nos centraremos en estas cuestiones en el siguiente capítulo.

---

<sup>57</sup> Según NEIMAN, la deducción trascendental del uso regulativo de la razón queda legitimada en tanto demuestra la validez de los principios de la razón en tanto que condiciones de posibilidad de la misma ciencia: «If science is to take place, the regulative principle of the Unconditioned is necessary» [1994: 95]. La autora defiende acertadamente que esta idea sólo puede justificar su validez en tanto que se mantenga con rigor la demarcación entre los principios regulativos de la razón y los principios constitutivos del conocimiento. No obstante, a mi Juicio, la primera Crítica deja abierta la cuestión de en qué consiste esta relación regulativa y subjetiva de las ideas de la razón con *nuestro modo de conocer* los objetos. Una justificación de esta idea obliga a especificar cómo nuestras facultades de conocer pueden organizarse según las prescripciones normativas de la razón. De hecho, la lectura de la autora abstrae del significado sistemático del Juicio estético-reflexionante en relación con esta problemática, mientras que el mismo Kant no considerará la postura defendida en la *Kritik der reinen Vernunft* como definitiva y volverá a plantearla justamente en la *Kritik der Urteilskraft* en el marco de esta teoría. Sólo tras este desarrollo puede entenderse que el criticismo demuestre la validez del uso regulativo de la razón no meramente como una exigencia necesaria de carácter racional, sino también como una posibilidad en relación con el funcionamiento de nuestras capacidades de conocer —las cuales no son meramente razón.



## § 17. EL PRIMADO DE LO PRÁCTICO EN EL SISTEMA DE LA RAZÓN

He señalado en la sección anterior que el uso regulativo de la razón teórica ha de ser entendido propiamente en un sentido teleológico. Aunque nada en el funcionamiento de la razón puede asegurarnos que la naturaleza “se deje” determinar progresivamente según nuestras pretensiones cognoscitivas, esta facultad debe considerar la naturaleza no tal como es en efecto, sino, propiamente, tal como ésta debería ser en virtud del interés especulativo de la razón. En un sentido estricto, la posibilidad de un sistema de leyes particulares es absolutamente contingente para el mismo entendimiento. Por lo tanto, la idea que se refiere a la posibilidad de una causalidad particular de la naturaleza que se corresponda con el interés especulativo de la razón es realmente un producto de nuestra libertad.<sup>58</sup> Pues, en concordancia con su propia necesidad, la razón puede y debe pensar la experiencia en tanto que accesible a la investigación. Esta pretensión se traduce y especifica en la suposición de que la naturaleza como un todo conforma un sistema de acuerdo a leyes particulares. En tanto que la razón teórica parte de un concepto que refiere a la totalidad de la naturaleza en su conjunto, sólo a partir del cual puede pensarse el sentido de las partes que la constituyen y su concordancia mutua, la razón trata de pensar los objetos como «conformes a fin», por mediación de su referencia a las pretensiones cognoscitivas del entendimiento empírico. Los principios regulativos de la razón especulativa, en tanto que fines del conocimiento, no hablan propiamente sobre los objetos, sino sobre lo que éstos deberían ser. Pues los fines, por su propia naturaleza, van más allá de lo que es dado en la misma naturaleza.

Ahora bien, he argumentado que este tratamiento de la multiplicidad en la naturaleza en tanto que conforme a fin es planteada también por Kant a partir de la suposición de una organización interna entre las mismas facultades de conocer. En tanto que la razón no puede referir directamente a los objetos sino por medio de las facultades implicadas en el conocimiento de los mismos, esta cuestión ha de trasladarse a la pregunta por una causalidad *interna*<sup>59</sup> de la misma razón en su conjunto, en tanto que comprende al resto de las facultades y determina su organización. Kant entiende que la facultad de una sustancia por la que ésta puede determinar su acción a partir de un principio interno es propiamente la vida [*Anfangsgründe*, v 109]. Pero este concepto no es especificado en términos biologicistas, sino en un sentido que engloba la espontaneidad de la razón, ya sea en tanto que facultad de desear como en tanto que pensamiento: «Ahora bien, no conocemos otro principio interno de una sustancia para cambiar su estado que el *desear* [*Begehren*], al igual que tampoco conocemos otra actividad interna que el *pensamiento*, unido a lo que depende de éstos, a saber: el sentimiento de placer y displacer y los deseos o la voluntad» [*ibidem*].

*En su uso regulativo, la razón teórica presenta una concordancia con la normatividad de la razón práctica, en tanto que facultad de desear.* Kant define la facultad de desear como sigue: «La facultad de desear es la facultad por la que [un] ser es causa de la

<sup>58</sup> Cf. NEIMAN 1994: 64ss.

<sup>59</sup> Cf. DÖRFLINGER 2000: 9.

*realidad de los objetos mediante las representaciones de estos objetos»* [KpV, IV 114, n.]. Sin embargo, la razón pura no produce sus objetos a partir del pensamiento de las representaciones de los mismos ni, por lo tanto, tampoco puede legislar sobre un *ámbito* de objetos, como sí es el caso de la razón práctica —al menos, en relación a objetos no sensibles. Ciertamente, la razón no puede producir los objetos a partir del pensamiento, pero sí produce la misma *cognoscibilidad* de éstos en tanto que objetos de una experiencia ordenada según leyes particulares.<sup>60</sup>

Justamente en esta pretensión de la razón, que Kant considera como esencial para poder pensar la posibilidad de un sistema de conocimientos, reside el peligro de la ilusión trascendental, la cual surge en la misma razón cuándo este interés especulativo es adoptado como si de un principio constitutivo se tratara. Kant rechazará toda confusión y contradicción entre los presupuestos constitutivos de la razón teórica, cuyo origen reside en la legislación *a priori* del entendimiento, y la legislación propiamente práctica fundada en la libertad. Al comienzo de este capítulo mencioné que la crítica no sólo tenía un sentido negativo en relación a las ideas de la razón, sino igualmente un sentido positivo. Que las ideas de la razón no tengan propiamente validez objetiva, de la misma forma que los conceptos del entendimiento, significa ciertamente que tales ideas no pueden ser determinadas en un sentido positivo. Sin embargo, la formulación inversa de esta constatación tiene una importante consecuencia respecto a los intereses sistemáticos de la filosofía trascendental. Pues si las ideas de la razón, tales como alma, mundo y Dios, así como la idea de la libertad, no tienen validez objetiva en la razón teórica, esto significa igualmente que no pueden ser refutadas por el conocimiento especulativo, en tanto que estos “objetos” no caen bajo el ámbito donde pueden aplicarse los criterios de verdad de la ciencia. Es más, ni siquiera puede admitirse un escepticismo *à la* Hume sobre la realidad o validez objetiva de tales ideas, pues el hecho de que tales cuestiones no puedan ser decididas por el conocimiento no significa que no se pueda justificar su validez desde un punto de vista diferente. Que esta contradicción entre el ámbito de la razón pura y el ámbito del entendimiento juega propiamente en perjuicio del primero es algo que se observa claramente en la exposición de Kant de la «Antítesis» de la Tercera Antinomia: «Pues no se puede decir que en la causalidad en el transcurso del mundo intervienen las leyes de la libertad en lugar de las leyes de la naturaleza, pues si esta causalidad es determinada según leyes, ésta no sería libertad, sino que no sería propiamente más que naturaleza» [KrV, A 447/ B 475, II 429]. Esta defensa del antirreduccionismo de la razón se expresa no sólo en el capítulo dedicado a las antinomias, sino a lo largo de toda la *Kritik der reinen Vernunft*. De ahí que cualquier interpretación del *criticismo* que soslaye este interés específico de Kant por conservar y proteger la legitimidad de la moral, la metafísica y la religión como ámbitos válidos de la razón humana sólo sea posible si se dejan atrás numerosos textos e indicaciones presentes en esta obra.<sup>61</sup>

Ésta es la principal utilidad sistemática de la demarcación entre lo sensible y lo

<sup>60</sup> Cf. DÖRFLINGER 2000: 39.

<sup>61</sup> Véase *idem*, B XVIII., II 25ss.; A 23/ B 37, II 71; B 68–70, II 93s.; B 152ss., II 149ss.; B 293s., II 267; A 355, II 366; A 278/ B 334, II 298; B 417s., II 342 n.; B 424ss., II 356ss.; A 562/ B 590, II 508; A 641/ B 669, II 563; A 741s./ B 769s., II 633; A 752–54/ B 780–82., II 640s.; A 849/ B 877, II 707.

intelectual y, con ello, de la demarcación entre el concepto de fenómeno y noúmeno. Según Kant, sin esta distinción no es posible conservar la validez de la libertad, «[p]ues, de ser los fenómenos cosas en sí, entonces la libertad no puede salvarse» [*idem*, A 536/ B 564, II 491]. En la medida en que podemos y debemos suponer un fundamento inteligible que subyace tanto al objeto como al sujeto sensible, la crítica puede suponer la posibilidad de una causalidad inteligible además de la meramente sensible. Ahora bien, esta doble consideración de la causalidad define una diversidad respecto al posible origen causal de los fenómenos. Por ello, aunque ambas causalidades, pertenecientes a un mismo sujeto, pueden tener un origen diverso, su efecto en la experiencia puede ser «uno y el mismo» [*KrV*, A 538/ II 492]. De hecho, nuestras acciones morales tienen lugar en la misma naturaleza fenoménica, en la cual se desarrollan sus consecuencias. Pero la experiencia deja indeterminado si el origen de este efecto radica en un fundamento sensible o más bien en el mismo fundamento inteligible de mi subjetividad, a saber, la libertad. Esta indeterminación sirve de condición negativa de posibilidad para la fundamentación del ámbito moral desde el momento en que la crítica reconoce que podemos y debemos considerar el objeto no meramente en tanto que fenómeno, debido a que al mismo ha de subyacerle un fundamento nouménico. Si bien este concepto es meramente negativo para el conocimiento, nuestra acción moral puede y debe considerar la realidad en un sentido diferente, justamente en este sentido que queda indeterminado por el conocimiento.

Es preciso constatar dos aspectos de esta breve exposición de la tercera antinomia. Primeramente, este argumento no está destinado a pensar propiamente la unidad de la razón en un sentido positivo. La «conciliación de la razón consigo misma» no significa que la crítica piense en un sentido positivo la unidad de la razón. El argumento está destinado a pensar la *no contradicción entre los dos ámbitos de la razón* [*KrV*, A 541/ B 569, II 494; A 557/ B 585, II 505]. Esto es constatado por Kant en la introducción a la *Kritik der Urteilskraft*:

Entendimiento y razón tienen por lo tanto dos legislaciones diversas sobre uno y el mismo terreno de la experiencia, sin que ninguna de las dos pueda perjudicar a la otra. Pues tan poco influye el concepto de la naturaleza sobre la legislación de la libertad como esta última molesta a la legislación de la naturaleza. —La posibilidad de pensar al menos sin contradicción una coexistencia mutua en el mismo sujeto de ambas legislaciones y de sus facultades correspondientes lo demostró la *Kritik der r. V.*, en tanto que acabó con las objeciones en contra descubriendo la ilusión trascendental de las mismas [*KU*, v 246].

El argumento demuestra la no contradicción entre ambas legislaciones, lo cual permite «al menos» pensar la posibilidad de éstas y de sus facultades correspondientes. De ahí que Kant insista en que a través del argumento no se ha demostrado la efectividad real [*Wirklichkeit*] de la libertad. Si ponemos en relación el texto que acabo de citar con lo que Kant afirma en la primera Crítica, se entenderá que éste entiende la posibilidad de la libertad en dos sentidos diferentes. Pues el argumento demuestra, por un lado, que podemos pensar *sin contradicción* el concepto de la libertad, es decir, que nuestra concepción de la naturaleza no supone una contradicción de esta idea ni, por lo tanto,

una refutación de su validez. Pero, por otro lado, esto no significa una determinación positiva de esta validez ni, por lo tanto, una demostración de su misma posibilidad como una causa efectiva en la naturaleza. El argumento afirma que, ante una acción en la naturaleza, la cuestión de si su fundamento de posibilidad es sensible o inteligible queda indeterminada. Pero, propiamente, la posibilidad de que la causalidad inteligible de la libertad sea *realizable* en la naturaleza es una cuestión ulterior: «Además, tampoco hemos querido demostrar la *posibilidad* de la libertad, pues no podemos conocer en general la posibilidad del fundamento real y la causalidad a partir de meros conceptos *a priori*» [*idem*, A 558/ B 586s., II 506].

Esta posición no es variada en los escritos morales, los cuales parten justamente de esta solución de la contradicción de la razón consigo misma. La *Grundlegung* constata este enlace con la tercera antinomia al referirse igualmente a la resolución de la contradicción entre la libertad y la naturaleza una vez que se constata la necesidad de suponer un fundamento inteligible como sustrato de los fenómenos [*Grundlegung*, IV 97].

Pero la idea de la libertad no sólo es posible en este sentido amplio, sino que debe ser fundada además en su necesidad, desde el ámbito meramente práctico, en tanto que condición trascendental que permite fundar la posibilidad de un ser racional que sea consciente de su causalidad mediante la razón, es decir, de un ser racional con voluntad y autonomía para determinar por sí mismo la necesidad de la ley que debe regir sus acciones [*idem*, IV 99]. Sin embargo, Kant advierte de que no se puede justificar en sentido estricto esta fundamentación de la idea de la libertad mediante una explicación de la misma que nos permita entender el mismo origen de esta espontaneidad pura de la razón: «cualquier razón humana es totalmente incapaz de explicar *cómo la razón pura pueda ser práctica*, y es vano todo esfuerzo y trabajo encaminado a dar una explicación sobre esto» [*ibidem*]. La *Kritik der praktischen Vernunft* se expresa en los mismos términos: «Pues cómo una ley por sí misma y de forma inmediata pueda ser un fundamento de determinación de la voluntad (lo cual constituye lo esencial de la moralidad) es un problema que la razón humana no puede resolver, un problema que coincide con la cuestión de cómo sea posible una voluntad libre» [*KpV*, IV 192]. La fundamentación de la libertad como una causalidad pura se basa, por lo tanto, en dos presupuestos fundamentales: primeramente, la *posibilidad* de pensar la realidad no meramente como fenómeno, sino en tanto que a la misma le subyace un fundamento inteligible (también un sujeto inteligible) indeterminado por la causalidad condicionada de la naturaleza; en segundo lugar, la *necesidad* de pensar al sujeto racional o inteligible como un ser capaz de determinar de forma autónoma y espontánea su voluntad según los principios de la razón pura. Mientras que el primer supuesto permite pensar la autonomía del ámbito práctico con independencia del ámbito teórico, el segundo exige pensar la necesidad de la libertad de un ser inteligible como la única condición de posibilidad del *factum* moral.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> «Aquello que se exige para la posibilidad de un uso de la razón en general, es decir, que los principios y afirmaciones de la misma no se contradigan entre sí, no constituye una parte del interés de esta facultad, sino que es la condición en general que nos permite tener razón; sólo la ampliación, no meramente la conciliación consigo misma, puede ser tomada como un interés de la razón» [*KpV*, IV 250]; «Puede suponerse un interés para cada facultad de la razón, es decir, un principio que contiene la condición bajo la cual exclusivamente es conducido el desarrollo de dicha facultad» [*idem*, IV 249].

Puede observarse que, aunque estas dos condiciones nos permiten suponer de forma necesaria la validez de la libertad, ninguna de las dos se centra en la cuestión de si la misma causalidad práctica es posible en un sentido estricto en la naturaleza. Como veremos en el siguiente párrafo, esta restricción en la fundamentación de la racionalidad de Kant se debe justamente a uno de los fundamentos principales que le da sentido a la misma crítica como vía por la cual puede fundarse la racionalidad. Pues la crítica parte de la distinción estricta entre lo sensible y lo racional, y Kant entiende que esta explicación de la posibilidad de la libertad sólo podría descansar en una determinación cognoscitiva de la misma por su relación con la sensibilidad. Y ello supondría traspasar la nítida frontera que la crítica de la razón ha marcado justamente para evitar la contradicción de la razón consigo misma y, por lo tanto, que la idea incondicionada de la libertad sea condicionada, lo cual eliminaría justamente lo más esencial de la libertad.<sup>63</sup>

Por lo tanto, la libertad no puede ser determinada ni explicitada en la sensibilidad. Es más, según Kant, es justamente el ámbito de la experiencia el que está obligado a suponer la normatividad o interés propio de la razón práctica y, en este sentido, ésta última tiene la *primacía* en el sistema de la razón. A partir de esta relación de dependencia de la razón teórica con respecto a la razón práctica se definirá igualmente la unidad de la razón desde los principios de la razón práctica. Según Kant, cada una de estas facultades tiene un interés diferente, es decir, un principio que contiene la condición bajo la cual es posible el desarrollo de la misma en tanto que facultad [KpV, IV 249]. El interés de la razón teórica apunta inicialmente al conocimiento de los objetos, mientras que el de la razón práctica se dirige meramente a la determinación de la voluntad según fines. Si la razón práctica no pudiera pensar más objetos que los que pertenecen al ámbito de la razón teórica, entonces esta relación de dependencia daría lugar a que el primado lo tuviera ésta última. Sin embargo, la solución a la tercera antinomia demuestra que la razón puede pensar los objetos con independencia del interés especulativo de la razón teórica. De este modo, Kant defenderá que es la razón práctica la que tiene la primacía, justamente en tanto que la razón teórica comparte presupuestos e ideas que, propiamente, tienen su origen en la razón práctica. Como ya se indicó, éste sostiene en la primera Crítica que la misma posibilidad del entendimiento depende de que su concepto de experiencia posible puede especificarse en un sistema empírico de la naturaleza, lo cual sólo es posible según la orientación sistemática y regulativa de la razón pura. Ahora bien, el significado claramente teleológico de esta dimensión de la razón teórica sólo podía entenderse desde una concepción normativa de la razón, como facultad de desear que supera la heteronomía de la sensibilidad al pensar lo dado en su totalidad en conformidad con los fines de la misma razón. De este modo, en última instancia el interés especulativo de la razón pura teórica coincide en su normatividad con el interés propiamente práctico:

Sin embargo, si la razón pura puede ser práctica por sí misma, tal como es en realidad, como lo demuestra la conciencia de la ley moral, entonces es, sin embargo, una y la misma razón la que, ya sea según una intención teórica o práctica, juzga *a priori* según principios. Y puesto que es evidente que la primera no consigue asegurar

<sup>63</sup> Cf. CORTINA ORTS (1982): «El concepto de ‘crítica’ en la filosofía trascendental de Kant», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 9, 1982, 5–22: 21; así como NEIMAN 1994: 135.

ciertos enunciados en un sentido afirmativo, pero tampoco los contradice, y que tales enunciados pertenecen *de forma indisociable al interés práctico* de la razón pura, si bien los toma como una oferta ajena que no ha surgido en su mismo campo pero sí como suficientemente asegurados, y los ha de comparar y conectar con todo lo que esta razón especulativa comprende bajo su poder, esto muestra que aunque éstas no son sus intelecciones, sí son ampliaciones de su uso según cualquier otra intención, a saber, una intención práctica, lo cual no se enfrenta en absoluto con su interés, que consiste en la limitación de sus excesos especulativos.

Por lo tanto, en la conexión de la razón especulativa con la razón práctica para un conocimiento es la última la que tiene la primacía, dando por supuesto que esta conexión no es *contingente*, sino que se funda *a priori* sobre la misma razón, es decir, que es *necesaria*. Pues sin esta subordinación surgiría una contradicción de la razón consigo misma; porque, de estar razón especulativa y razón práctica meramente coordinadas, la primera cerraría de canto sus fronteras y no tomaría nada del ámbito de la última, mientras que la razón práctica ampliaría sus fronteras sobre todo aquello a lo que le exige su necesidad e intentaría dedicarse con la razón especulativa pero dentro de sus fronteras propiamente prácticas. No se puede suponer en absoluto que la razón pura práctica esté subordinada a la razón especulativa, invirtiendo el orden, pues en última instancia todo interés es práctico y, con ello, también el interés especulativo de la razón especulativa es meramente condicionado y sólo es completo en el uso práctico [KpV, IV 251s.].

Según Kant, la razón teórica no sólo no contradice principios que propiamente tienen su origen en el ámbito práctico de la filosofía, sino que está obligada a suponer el interés que definen estos principios para poder desarrollar su propio interés especulativo. En efecto, este interés radica en el conocimiento de los objetos, pero la fundamentación de esta exigencia no era satisfecha meramente a partir del concepto de experiencia posible. El conocimiento de los objetos se basa igualmente en conceptos regulativos y trascendentales, que pertenecen propiamente al interés moral de la razón. De ahí que Kant defienda que este interés de la razón en el conocimiento del objeto sólo pueda ser completado y desarrollado en tanto que se subordina al interés práctico. Esto también significa que el desarrollo y progreso del conocimiento según la orientación regulativa de la razón teórica ha de apuntar idealmente a las intenciones morales y normativas de la razón [v. también KrV, A 463ss./ B 491ss., II 441ss.; A 797ss./ B 825ss., II 671ss.]. Con ello, comprobamos que la *concepción de la razón teórica de Kant no puede ser entendida si la definición del mismo progreso científico es separada de su esencial relación con la moral y su subordinación a los fines prácticos de la razón*. En este sentido, la teoría de la racionalidad de Kant no pretende una definición unilateral de la razón en tanto que razón instrumental o conocimiento científico, al que le acompañaría en todo caso una dimensión diferente, a saber, la razón práctica. Según éste, la razón es una y la misma, con independencia de que pueda expresar diferentes intereses o aplicaciones.<sup>64</sup> Pues tales

<sup>64</sup> A mi juicio, el argumento de Kant sobre el primado de la razón teórica y la unidad de la razón debe ser considerado como una respuesta a la cuestión planteada en la *Grundlegung* respecto a la unidad de la razón teórica y la razón práctica: «es una exigencia de la crítica de la razón práctica que, de

intereses pueden ser fundados en un sentido unitario, el cual viene dado por el primado de la razón práctica. Según la última parte del texto, si la razón teórica detentara el primado en esta fundamentación de la unidad de la razón, esto no sólo significaría que lo incondicionado y, con ello, la idea de la libertad y el progreso del conocimiento, no podrían en absoluto ser fundados, sino que la razón práctica sólo podría pretender validez según un interés especulativo, es decir, la idea de lo incondicionado dejaría de tener un valor regulativo en la razón teórica o un valor constitutivo meramente en un sentido práctico, y este concepto podría desarrollarse en el ámbito teórico en un sentido constitutivo. Se entiende por lo tanto que Kant juzgue que la unidad de la razón sólo puede asegurarse desde el reconocimiento del primado de su dimensión práctica, pues una relación de dependencia inversa provocaría justamente la ilusión trascendental de la razón, es decir, una contradicción de ésta consigo misma.

Sin embargo, es preciso señalar que con ello aún no se ha pensado en ningún sentido positivo la relación entre la razón práctica y el mismo procedimiento cognoscitivo por el cual el uso teórico de las facultades permite un desarrollo progresivo del conocimiento según la orientación regulativa de la razón pura. Pues el argumento de Kant explica el origen práctico del mismo interés regulativo de la razón *pura* teórica, pero el problema de la indeterminación del conocimiento empírico no radicaba tanto en la indeterminación con respecto al origen de esta orientación normativa, sino con respecto a su posible relación con respecto a la sensibilidad, la cual también se encuentra implicada en el proceso de conocimiento. De este modo, Kant aún no aclara aún qué relación pueda tener esta orientación regulativa de origen práctico con el mismo proceso de enjuiciamiento por el cual hemos de reflexionar sobre los objetos singulares para su determinación progresiva y en el que ha de darse una intervención de la sensibilidad y su concordancia con los intereses especulativos del entendimiento. Por lo tanto, esta fundamentación del interés de la razón teórica por su origen en el ámbito práctico sigue moviéndose en el ámbito de lo exclusivamente racional. El conocimiento empírico exige suponer la necesidad de los principios regulativos de la razón, pues de lo contrario no puede pensarse la misma posibilidad de la ciencia. Kant argumenta que tales principios tienen su origen en última instancia en el ámbito práctico, pero su argumento sigue dejando indeterminada la problemática relación entre el mismo proceso del conocimiento y tales principios. Sigue sin determinarse en qué sentido puede pensarse de forma positiva una concordancia de nuestro conocimiento *sensible* con aquellas exigencias de la razón pura. En tanto que el argumento afirma el origen práctico de tales exigencias, *la problemática debe retrotraerse a la cuestión de la relación entre la sensibilidad implicada en el conocimiento teórico y la normatividad de la razón práctica.*

---

ser completa, haya de poder presentar su unidad con la razón especulativa según un principio común, pues al fin y al cabo sólo puede tratarse de una y la misma razón, que sin embargo debe ser diferente en su aplicación» [*Grundlegung*, IV 16].

## § 18. DETERMINACIÓN DEL ÁMBITO DE LA LIBERTAD, FINITUD Y SENTIMIENTO MORAL

Ciertamente, los mismos límites del criticismo impiden abordar esta cuestión de forma positiva desde un punto de vista cognoscitivo, una vez que Kant distingue con claridad entre un ámbito teórico y un ámbito práctico respecto a la legislación objetiva de los diferentes conceptos de la razón. Como se señaló en el parágrafo anterior, la imposibilidad de ofrecer una fundamentación última de la libertad se debe a que no podemos determinar ni condicionar desde conceptos del entendimiento una idea de la razón que, propiamente, es incondicionada. La aludida explicación de la posibilidad de la libertad se centraba de hecho en la posibilidad de esta facultad en la naturaleza y, más en particular, en la naturaleza sensible del ser humano. Kant expone en este sentido el significado de esta explicación de la posibilidad de la libertad: «Pues no podemos explicar más que aquello que puede reducirse a leyes cuyo objeto pueda ser dado en cualquier experiencia posible» [*Grundlegung*, IV 96]. Por lo tanto, la libertad no puede ser explicada en ningún sentido positivo, ni siquiera según la analogía a partir de ejemplos particulares [*ibidem*]. Pues la idea de la libertad y de la ley moral que se funda a partir de ésta designa propiamente lo incondicionado que define la normatividad del ámbito práctico de la razón, el cual, por lo tanto, no puede ser recogido en una explicación que necesariamente sólo puede subsumir esta idea bajo una condición contingente. En particular, la imposibilidad de pensar esta relación entre la libertad y la naturaleza se expresa igualmente en la imposibilidad de pensar en un sentido determinado la relación entre nuestro fundamento racional, en tanto que sujetos inteligibles, y nuestro fundamento fenoménico, en tanto que sujetos sensibles. Volveremos de nuevo sobre esta cuestión.

Esta distinción crítica no significa que la filosofía práctica de Kant abstraiga absolutamente de la sensibilidad del agente y, por lo tanto, de la problemática de la finitud. Respecto a esta cuestión, es preciso señalar que la *Grundlegung* y la *Kritik der praktischen Vernunft* presentan diferencias notables. Esto se debe, en primer lugar, a que ambas obras cumplen funciones diferentes y, en segundo lugar, a que puede apreciarse una evolución en el pensamiento de Kant durante el periodo que separa a ambos textos. La *Grundlegung* tiene por objeto una fundamentación de los principios puros de la moralidad con independencia de su relación con el ámbito teórico. Desde luego, en la segunda Crítica encontraremos esta fundamentación de la moral, pero la relación entre libertad y naturaleza es igualmente objeto de la atención de Kant, y no meramente en lo que concierne a la relación entre razón práctica y razón *pura* teórica.

En la *Grundlegung* Kant afirma con claridad que la fundamentación del ámbito moral abstrae completamente de la sensibilidad humana y, en este sentido, está dirigida a sujetos racionales en general [IV 35s., 40]. De ahí que dicha fundamentación se distinga de la deducción que define la posibilidad de una determinación objetiva por parte de los principios puros del entendimiento, pues en este último caso el conocimiento trascendental no puede soslayar la esencial dependencia de nuestro conocimiento con respecto a la sensibilidad. Sin embargo, aun cuando la definición del ámbito moral no necesita —ni puede— atender a la sensibilidad, ni la *Grundlegung* ni la *Kritik der praktischen Vernunft*



soslayarán la cuestión de la finitud.

La fundamentación del ámbito práctico tiene la función de demostrar que nuestra razón pura puede *legislar y determinar* a priori sobre nuestra voluntad con independencia de todo influjo de la sensibilidad: «Pues la razón pura, que es *en sí razón práctica*, es inmediatamente legisladora. La voluntad es pensada como determinada *por la mera forma de la ley*, con independencia de las condiciones empíricas, por lo tanto, en tanto que voluntad pura, y este fundamento de determinación es considerado como la condición suprema de todas las máximas» [*KpV*, IV 141]. En este sentido, todas las máximas de nuestra voluntad se encuentran determinadas *a priori* por la ley de la razón. Esto no significa que todas nuestras máximas sean universalizables según la forma del imperativo categórico, sino que, en tanto que sujeto inteligible, puedo *conocer* el valor moral de cada una de mis máximas y, por lo tanto, puedo determinar en cada caso mi deber respecto a la acción. Tampoco puede significar que nuestra acción efectiva sea determinada de hecho según este fundamento de la razón. Ello obligaría a atender a la relación entre nuestra razón y la propia sensibilidad que debe ser presupuesta para el desarrollo efectivo de la acción moral en el terreno de la experiencia, una cuestión que, como hemos visto, queda indeterminada por la fundamentación del ámbito práctico. Esto permite entender la afirmación de Kant según la cual, ante una acción que se nos presenta como moral, no podemos determinar en absoluto si la misma se deriva de un fundamento racional o más bien de nuestros intereses sensibles privados [*Religion*, IV 732s.], en tanto que la filosofía no puede determinar la posibilidad efectiva de que nuestra razón determina a la sensibilidad para un desarrollo efectivo de la legislación práctica sobre la experiencia del sujeto. Igualmente, la fundamentación de la moral no necesita siquiera presuponer la posibilidad de que las acciones se basan en tal determinación racional: «aún cuando nunca haya habido acciones que hubieran surgido de esta fuente pura, no es de eso de lo que estamos hablando, sino de que la razón ordena lo que debe ocurrir por sí misma y con independencia de todos los fenómenos, es decir, acciones de las cuales el mundo posiblemente hasta ahora no ha dado ningún ejemplo» [*Grundlegung*, IV 35]. Por lo tanto, la fundamentación del ámbito moral puede abstraer completamente de la cuestión de la efectividad de la ley moral en el ámbito de la naturaleza, pues sólo incumbe a la posible relación entre la razón y la voluntad pura del sujeto.

Por tanto, el ámbito práctico es determinado por una legislación de la razón que no se aplica sobre lo que es o lo que puede ser en la naturaleza, sino sobre lo que debe ser. Y en este sentido, el fundamento de determinación de la razón define *a priori* el valor moral de nuestras máximas, con independencia de si éstas se ajustan o no con nuestro deber. De esta forma, según Kant, la voluntad de una buena persona, de una persona maliciosa o de alguien que no puede evitar sus impulsos sensibles se encontraría igualmente sometida a la determinación de la razón. Pues la acción incorrecta, en tanto que responsable y sometida a la idea de la autonomía, presupone igualmente dicha determinación pura. Al igual que los principios puros del entendimiento determinan de forma universal y necesaria el ámbito de los objetos a los que éstos pueden aplicarse de forma válida, el principio de la libertad comprende igualmente la determinación moral de las máximas de mi voluntad. Por lo tanto, esta determinación, de la misma forma que la aplicación de las

categorías al ámbito de la naturaleza, no puede ser contingente ni exige ninguna reflexión por parte del Juicio [*KpV*, IV 149]. En relación a la fundamentación del ámbito práctico, el Juicio moral se encuentra determinado *a priori* en su aspecto meramente objetivo, si entendemos esta objetividad como aquella que es definida en un sentido suprasensible como *deber ser*.

La segunda [tarea] que pertenece a la crítica de la razón práctica no exige explicación alguna sobre cómo puedan ser posibles los objetos de la facultad de desear, pues esto queda para la crítica de la razón especulativa, en tanto que tarea del conocimiento empírico de la naturaleza, sino solamente cómo pueda determinar la razón las máximas de la voluntad, si esto sólo es posible a través de representaciones empíricas, en tanto que fundamentos de determinación, o si más bien también la razón pura sería práctica y ley para un orden de la naturaleza posible que no es cognoscible en absoluto de forma empírica. La posibilidad de tal naturaleza suprasensible, cuyo concepto sería a la vez el fundamento de la realidad [*Wirklichkeit*] de la misma mediante nuestra voluntad libre, no necesita de ninguna intuición *a priori* (de un mundo inteligible), pues en tal caso, en tanto que suprasensible, esta intuición sería imposible para nosotros [*idem*, IV 159].

La libertad es el concepto puro de la razón que define la posibilidad de la naturaleza en tanto que suprasensible y determina la *realidad objetiva* de la misma en tanto que deber ser. En este sentido, la fundamentación del ámbito práctico abstrae por completo de la intuición y del conocimiento efectivo de esta realidad. Esta determinación moral puede ser pensada no obstante como una determinación posible del ser humano, en tanto que podemos suponer un fundamento suprasensible que subyace al sujeto sensible.

Ahora bien, el imperativo categórico, aún cuando se basa en este fundamento objetivo y práctico para la determinación de nuestras máximas, expresa igualmente una exigencia de *actuar* según el deber que se deriva necesariamente de esta determinación. Y, *en tanto que moral del deber, la filosofía kantiana no está dirigida meramente a agentes racionales, sino exclusivamente a agentes racionales que son a la vez sensibles*. Tanto el hecho de que el juicio moral se plantee según la forma de un imperativo, como que éste exprese un deber, se debe a esta constatación de la finitud del agente de la acción:

[Este principio de la moralidad] no se reduce meramente a los seres humanos, sino que se dirige a todo ser finito que tenga razón, e incluye también al ser infinito, en tanto que inteligencia. Sin embargo, en el primer caso, la ley tiene la forma de un imperativo, porque puede presuponer en los primeros voluntad *pura*, pero no voluntad *santa*, es decir, una voluntad que no sería capaz de ninguna máxima que contradijera la ley moral, pues estos seres son afectados por necesidades y móviles sensibles. La ley moral es por lo tanto en los primeros un *imperativo*, que ordena de forma categórica, puesto que la ley es incondicionada; la relación de tal voluntad con esta ley es *dependencia*, bajo el nombre de la obligación, lo cual significa una *coacción* a actuar, si bien por parte de la mera razón y su ley objetiva [*idem*, IV

143]<sup>65</sup>.

El valor de la formulación del imperativo consiste precisamente en que consigue recoger el fundamento objetivo de determinación de la ley moral *en relación al sujeto sensible* que debe ajustar la corrección de su máxima según dicha determinación. La finitud no es tomada en absoluto como un elemento que defina la misma determinación moral de mi acción, pero sí obliga a definir en esta formulación cómo esta determinación moral se presenta para un agente sensible, a saber, como coacción y como superación de la sensibilidad [v. también *Grundlegung*, IV 90s.]. Pues, como Kant indica tanto en la *Grundlegung* como en la *Kritik der praktischen Vernunft*, puede presuponerse que el ser humano tiene una voluntad pura que puede ser determinada por la razón en un sentido objetivo, pero tan pronto como esta determinación se expresa en tanto que exigencia para actuar, este cumplimiento posible va dirigido a un agente cuya voluntad no es meramente razón, sino también sensibilidad [*Grundlegung*, IV 41, 11, 90; *KpV*, IV 126, 132]. Es en este punto donde aparece la marca de la indeterminación sensible de la filosofía moral de Kant, la cual se desprende, como vimos, de la imposibilidad de una determinación completa de la posibilidad de la libertad en la naturaleza, en particular, en la naturaleza sensible del ser humano. Pero es justamente éste el marco a partir del cual se fundan los juicios morales en tanto que juicios sintéticos *a priori*, dado que en tales juicios se relaciona de forma universal y necesaria un fundamento racional con algo otro heterogéneo, el cual es determinado por tal fundamento.<sup>66</sup>

Esta indeterminación es un resultado necesario de la fundamentación del ámbito práctico y, sin embargo, no deja de ser un problema para la fundamentación última de la racionalidad. Como señala Neiman, la teoría crítica de la racionalidad supone una transformación del concepto de razón en tanto que la correspondencia con el objeto deja de ser un elemento necesario para asegurar su validez.<sup>67</sup> Ciertamente, hemos visto que la crítica ni necesita determinar ni debe determinar esta correspondencia con la objetividad sensible. Sin embargo, a mi juicio, esta indeterminación de la razón práctica en relación a su efectividad en el mundo sensible es uno de los puntos de partida sobre los que se sustenta el rechazo a la concepción kantiana de la normatividad y la moral desde los más heterogéneos paradigmas de ética contemporánea.

Si se considera que el *argumento* del sistema crítico en relación a la racionalidad *concluye* con la fundamentación del ámbito práctico y determinante de la razón práctica, entonces nos encontramos con una teoría de la normatividad a partir de la cual difícilmente puede representarse en sentido filosófico la posibilidad en general de acciones efectiva y genuinamente morales, es decir, la posibilidad de una realización progresiva de la normatividad práctica en la experiencia del sujeto sensible. Si consideramos como

<sup>65</sup> «Pero en relación a un ser para el que la razón no es el único fundamento de la voluntad, ésta regla es un *imperativo*, es decir, una regla que designa un deber, que expresa la coacción objetiva de la acción y significa que la acción ocurriría inevitablemente si la razón determinara la voluntad por completo» [*idem*, IV 126].

<sup>66</sup> Cf. BARTUSCHAT (1972): *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main: 56.

<sup>67</sup> Cf. NEIMAN 1994: 97.

acabado el argumento en el punto en el que Kant declara que el ámbito práctico tiene validez con independencia de que una acción según esta determinación pueda ser realizable en la experiencia sensible del agente, la teoría moral no puede estar destinada justamente a seres que, en tanto que sensibles, posiblemente no pueden —no quieren, debido a su sensibilidad— actuar según tal determinación, la cual podría más bien ser aceptada por una voluntad donde la sensibilidad no tenga ningún influjo. La independencia de la voluntad con respecto a lo sensible es un presupuesto necesario de la fundamentación del ámbito práctico, en tanto que objetivo y determinante. Esta determinación se convierte en una exigencia o coacción para la acción en relación con el agente sensible que debe desarrollar sus máximas según la misma. Pero, en tanto que no podemos determinar en un sentido positivo la relación de este agente sensible con la legislación de la razón, este deber puede permanecer meramente como una exigencia, en el caso de que la naturaleza —en particular, la naturaleza humana— sea de tal forma que no pueda desarrollarse tal como *debería ser*.<sup>68</sup> Efectivamente, esta imposibilidad no supone un problema frente a la mera validez del ámbito moral, pero sí permitiría en todo caso poner en cuestión el sentido último de este ámbito ideal en relación a un agente efectivo.

Esta insuficiencia de la teoría moral respecto a su posible concreción en una teoría de la acción se debe a que siempre puede presentarse la siguiente objeción: Kant consigue fundar la racionalidad práctica e, incluso, que somos seres inteligibles capaces de *conocer* a priori lo que *debemos* hacer. No obstante, no demuestra ni ilustra en ningún sentido cómo, en tanto que seres sensibles, podamos realizar —en la sensibilidad— aquello que, en tanto que seres inteligibles, sabemos que debemos hacer.

Puede objetarse que este apunte crítico va más allá de lo que exige una exposición histórico-evolutiva sobre el problema de la sistemática de la razón en la filosofía de Kant. Pero lo cierto es que este problema no se debe a una apreciación crítica y externa sobre los resultados de la fundamentación kantiana de la moralidad. Una exposición histórico-evolutiva del pensamiento de Kant ha de tener en cuenta que esta cuestión será retomada en la tercera Crítica y, por ello, es preciso detectar en este momento el punto de partida de la problemática tratada en dicha obra. Podemos admitir que Kant identifica en no pocas ocasiones lo nouménico con lo racional, pero no deja de ser cierto que éste mismo especificará en la *Kritik der Urteilskraft* dos sentidos diferentes del concepto de lo suprasensible [KU, v 245–48] y que sitúa en esta diversidad de significados el problema fundamental respecto a la misma conclusión del sistema crítico. Pues, mientras que la razón práctica determina este concepto en un sentido positivo y práctico-racional, la razón teórica sólo puede suponer este concepto como un “algo” indeterminado. Si lo nouménico del ámbito teórico no guarda alguna relación con lo nouménico del ámbito práctico, entonces no podemos representarnos cómo la sensibilidad en su indeterminación —que

<sup>68</sup> BARTUSCHAT: «Der kategorische Imperativ, der die Instanz gegen das Vernünfteln der Sinnlichkeit sein soll und darin die in ihm gelegene Selbstbezüglichkeit in Relation zur Sinnlichkeit bringen müßte, läßt aber *dieses* Verhältnis als Verhältnis unberührt und gibt nur an, wie endliches Handeln bestimmt sein muß, damit es sittlich sein soll, nicht jedoch, wie ein Handeln, das sich auf den Ausnahme-Charakter einer bestimmten Situation beruft, als dieses Handeln zur Sittlichkeit genötigt werden kann» [1972: 62]. Véase también BARTUSCHAT (1967): «Das Problem einer Formulierung des kategorischen Imperativs bei Kant», en H.-G. Gadamer (1967): *Das Problem der Sprache*, München, 229–35.

presupone lo suprasensible de la naturaleza— pueda conciliarse con la normatividad sobre la que la razón práctica legisla *a priori*. Según Kant, es preciso pensar lo suprasensible en su unidad con la naturaleza y esto se expresa en la exigencia de «conocer la posibilidad del fin último, que sólo puede realizarse [*wirklich werden kann*] en la naturaleza y en concordancia con sus leyes» [KU, v 272]. Esta alusión a la realidad de los fines de la razón va más allá de la mera realidad objetiva del ámbito de la libertad, la cual no tiene por qué ser conocida en su concordancia con el ámbito teórico. Tampoco alude a la no contradicción de la razón, pues ya vimos que la solución a la tercera antinomia es justamente lo que provoca esta indeterminación de la razón práctica frente a su relación con lo sensible. Tal exigencia será la que dé lugar al problema que afronta la *Kritik der Urteilskraft* y que, como veremos a continuación, también se encuentra presente en la *Grundlegung* y en la *Kritik der praktischen Vernunft*.

A pesar de que la *Grundlegung* limita su tarea meramente a la fundamentación del ámbito práctico, con independencia de toda relación con la sensibilidad, esta obra expresa la indeterminación de este ámbito por su desvinculación con lo sensible como un problema que exige una solución:

Por lo tanto, es una tarea irrenunciable de la filosofía especulativa la de mostrar al menos que su espejismo debido a la contradicción se debe a que pensamos al ser humano en un sentido y relación diferente cuando lo denominamos libre que cuando lo consideramos, en tanto que parte de la naturaleza, sometido a las leyes naturales. La razón especulativa debe mostrar que ambos sentidos no solamente pueden coexistir sin problemas uno junto al otro, sino que también deben ser pensados en el mismo sujeto como *necesariamente unidos*, pues de lo contrario no se podría dar ninguna razón de por qué la razón ha de cargar con una idea que, si bien puede ser acreditada como conciliada *sin contradicción*, nos coloca no obstante frente a tareas a través de las cuales la razón es llevada hasta sus mismos límites en su uso teórico [Grundlegung, IV 93, véase también 97].

El texto parte de la solución a la tercera antinomia, pero presenta la exigencia de un desarrollo de la misma. Pues este argumento defendía meramente la posibilidad de pensar *sin contradicción* al sujeto en dos sentidos diferentes. No obstante, en este caso, la exigencia consiste en no limitarse a considerar estos dos sentidos como dos aspectos del sujeto que coexisten sin contradicción, sino en «mostrar al menos» cómo ambos aspectos «deben ser pensados» como «*necesariamente unidos*» en un mismo sujeto. De lo contrario, reconoce Kant, no puede entenderse qué sentido normativo pueda tener la razón en tanto que facultad del ser humano, la cual colocaría a éste frente a tareas —de carácter práctico— que no tienen cabida en la misma naturaleza. Este problema radica en última instancia en la posibilidad de pensar la naturaleza suprasensible presupuesta por la razón práctica en su posible concordancia con el mundo sensible, una concordancia que se traduce en la misma posibilidad del bien en la naturaleza: «Pues, en efecto, la ley moral nos traslada, según la idea, a una naturaleza en la cual la razón pura, *de verse acompañada por las facultades físicas apropiadas*, produciría el bien supremo, y

determinaría nuestra voluntad para que considere la *forma del mundo sensible* como un todo de seres racionales» [KpV, IV 157, cursiva mía].

Una solución a esta exigencia no podemos encontrarla en el argumento sobre el primado de la razón práctica. Kant aclara en el texto de la *Grundlegung* citado más arriba que esta solución es una tarea de la filosofía especulativa y, por lo demás, pudimos comprobar que el argumento del primado de la razón práctica sólo pensaba la relación de la normatividad práctica con respecto a la razón pura teórica. Con ello, dicho argumento tampoco se centraba en la relación entre la sensibilidad implicada en el conocimiento y el uso regulativo de la razón teórica. Este problema afecta por lo tanto a la relación de la razón pura, tanto en su aspecto teórico como práctico, con la indeterminación de lo sensible.

Es evidente igualmente que Kant no sabía indicar en la *Grundlegung* cómo podía ofrecerse una solución sistemática para este problema. No obstante, el tratamiento del sentimiento moral en esta obra y, especialmente, en la *Kritik der praktischen Vernunft* supone un primer acercamiento a esta cuestión, el cual tendrá importantes consecuencias para el desarrollo del proyecto estético de Kant y la incorporación del mismo al sistema crítico. Esta argumentación se centrará específicamente en la relación entre la sensibilidad y la razón práctica en lo que respecta al cumplimiento de la acción moral. Atendamos primeramente en la posición que encontramos en la primera obra. Kant constata, ciertamente, que desde un punto de vista especulativo sólo es posible mostrar una relación *a posteriori* entre la razón y la sensibilidad.

Para querer aquello que la razón por sí misma le prescribe como un deber a un ser racional afectado sensiblemente es necesario que la razón influya en el *sentimiento de placer* o de satisfacción en el cumplimiento del deber, es decir, una causalidad de la misma por la que ésta determinaría la sensibilidad según sus principios. Pero es completamente imposible comprender, es decir, concebir *a priori*, cómo un mero pensamiento, que en sí no contiene nada sensible, pueda producir una sensación de placer o displacer; pues se trata de un tipo particular de causalidad sobre la cual, como respecto a toda causalidad, no podemos determinar nada *a priori*, sino que hemos de interrogar a la experiencia sobre ello [*Grundlegung*, IV 98].

Si la exigencia de mostrar la conciliación entre la razón y la sensibilidad en un mismo sujeto pertenece a la filosofía especulativa, ésta sólo puede mostrar esta posibilidad *a posteriori* y, por lo tanto, en ningún sentido sistemático. No obstante, la *Grundlegung* contiene un argumento que, según Kant, sí nos permite suponer que la sensibilidad guarda una relación con la razón. El sentimiento moral es caracterizado por éste como un sentimiento de respeto frente a la ley. Para un agente sensible, éste es primeramente un sentimiento negativo, pues, cuando de lo que se trata es del cumplimiento de la ley, al respeto por la misma ha de seguirle necesariamente un efecto negativo con respecto a mis intereses e inclinaciones sensibles [*idem*, IV 26]. Por lo tanto, según Kant, si un sentimiento tal tiene lugar en mi sensibilidad, entonces debemos considerarlo como una consecuencia en la sensibilidad de la legislación de la razón sobre mi voluntad, en tanto que este sentimiento sería la expresión subjetiva que se derivará de esta determinación

propia mente objetiva: «pues éste debe ser considerado más bien el efecto *subjetivo* que ejerce la ley sobre la voluntad, a la cual sólo la razón le ofrece fundamentos objetivos» [*idem*, IV 97s.].

La *Kritik der praktischen Vernunft* volverá a plantear esta *estrategia argumentativa*. Kant seguirá sosteniendo que no podemos determinar *a priori* cuándo concurrirá un sentimiento de placer en la sensibilidad del sujeto: «Puesto que nos es imposible inteligir *a priori* qué representación va acompañada de *placer* o va acompañada en cambio de *displacer*, depende solamente de la experiencia determinar qué sea inmediatamente bueno o malo» [*KpV*, IV 175].

El punto de partida para esta argumentación es justamente aquél que le a Kant permite conservar el resultado de la fundamentación del ámbito práctico, a saber: el sentimiento de lo bueno o lo malo no puede relacionarse con la voluntad en tanto que fundamento de determinación de la misma, pues ésta es determinada inmediatamente por la razón, independientemente de cualquier relación con el sentimiento: «[E]l concepto de lo bueno y el concepto de lo malo no pueden ser determinados con anterioridad a la ley (la cual, según parece, debería tomar incluso como fundamento), sino sólo después y mediante esta ley (tal como ocurre aquí)» [*idem*, IV 180]. Como hemos visto, la segunda Crítica admitirá igualmente que no podemos conocer *a priori* cómo una representación —de la razón— pueda relacionarse *en cada caso* con un sentimiento de placer; esto es algo de lo cual sólo la experiencia puede dar cuenta. Pero la posibilidad de una relación *en general* entre sentimiento y razón es una cuestión diferente, la cual no alude a la determinación de la posibilidad de la libertad bajo ninguna condición determinada proveniente de la sensibilidad.

Pues cómo una ley por sí misma y de forma inmediata pueda ser un fundamento de determinación de la voluntad (lo cual constituye lo esencial de la moralidad) es un problema que la razón humana no puede resolver, un problema que coincide con la cuestión de cómo sea posible una voluntad libre. Por lo tanto, no vamos a mostrar *a priori* el fundamento a partir del cual la ley moral ofrece por sí misma un móvil, sino más bien lo que provoca (mejor dicho, lo que debe provocar) en el ánimo esta ley cuando se convierte en un móvil [*KpV*, IV 192, véase también 199].

Kant no pretende por lo tanto una determinación del mismo fundamento racional de la voluntad. Más bien, sólo necesita una determinación *a priori de la posibilidad de un sentimiento en el ánimo en tanto que debido a este fundamento*. Su argumentación no se basa por lo tanto en una determinación positiva de la relación entre razón y sensibilidad; más bien, el sentimiento moral sólo puede ser considerado como una consecuencia que se deriva de la ley moral. Ahora bien, a partir de esta constatación, la crítica sí puede centrarse en lo que debe provocar en el ánimo del sujeto sensible esta ley si efectivamente se convierte en un móvil. En este respecto, la ley moral es también un fundamento para la voluntad en un sentido subjetivo. Pues si en el ánimo del sujeto se da un sentimiento de coacción en lo que respecta a los intereses sensibles y privados, unido a un sentimiento positivo de respeto por esta ley, entonces este estado subjetivo debe ser interpretado como consecuencia o expresión subjetiva de la influencia de la ley moral sobre mi voluntad.

Como veremos en la tercera parte de este trabajo, esta exposición *a priori* de la necesidad del sentimiento, en tanto que sólo podemos explicar el mismo como debido a un fundamento indeterminado de la razón, constituirá el esquema argumentativo que sirva de base a la deducción del sentimiento estético en la *Kritik der Urteilkraft*. No obstante, el sentimiento estético expresa la mediación entre lo particular y lo universal en el ámbito del Juicio reflexionante que sirve de base al conocimiento, por lo que, en este caso, el sentimiento no puede verse determinado por una legislación objetiva de la razón. Además, podremos comprobar que Kant se servirá de una analogía con esta estrategia argumentativa respecto al sentimiento moral en los textos que ilustran los primeros bosquejos de una deducción del gusto y que ello servirá de base igualmente para pensar el significado sistemático de esta última facultad.

Cabe señalar en este punto que *esta estrategia argumentativa en relación al sentimiento no es nueva en el desarrollo intelectual de Kant*. El argumento afirma que, si en el ánimo se presenta un sentimiento de respeto frente al cumplimiento de la ley, unido a un sentimiento negativo en tanto que sometimiento de mis inclinaciones sensibles, entonces hemos de considerar este sentimiento como expresión subjetiva de un fundamento racional, en este caso de la determinación de la razón sobre mi voluntad. No obstante, el argumento niega también que podamos determinar *a priori* a partir de conceptos que representación se relacionará con un sentimiento. En lo que respecta a su forma, esta estrategia argumentativa es la que encontrábamos ya en la fundamentación del sentimiento de lo bello en el periodo cercano a la *Dissertatio*<sup>69</sup>. Según Kant, las leyes de la sensibilidad no pueden ser consideradas como criterios de enjuiciamiento que determinen *a priori* qué placera en la sensibilidad. Ahora bien, *en el caso* de que una representación plazca en la sensibilidad con una pretensión de universalidad, entonces debemos admitir que ello se debe a que este placer se funda en lo que hay de universal en el ánimo, a saber, las leyes de la sensibilidad. Kant consideraba así que el sentimiento de lo bello es la percepción por parte del sujeto sensible de una actividad del ánimo que encuentra su fundamento en una condición necesaria del conocimiento, en este caso, una condición objetiva del conocimiento sensible presupuesta para la constitución del fenómeno. Era esta estructura argumentativa la que le permitía admitir la validez objetiva de lo bello, en tanto que expresión subjetiva de su fundamento.

En el caso del sentimiento moral, el argumento se construye igualmente sobre una premisa fundamental para el criticismo y, en particular, para la fundamentación kantiana de la moral, a saber, la finitud del sujeto. Que la ley moral se convierta en un fundamento subjetivo de la voluntad, y no meramente en un fundamento objetivo, sólo es posible para seres cuya voluntad no se encuentra completamente determinada por la razón [*idem*, IV 191]. Kant afirma que el concepto de móvil, de máxima y de interés sólo tienen sentido en relación con un ser finito, en tanto que tales conceptos presuponen una limitación de su naturaleza sensible, dado que la naturaleza subjetiva de su voluntad no coincide inmediatamente con la ley moral [*idem*, IV 201]. De ahí que este sentimiento tenga dos aspectos, que expresan justamente el carácter de coacción de la ley moral para un agente sensible. En tanto que su origen sólo puede ser determinado como racional, dicho sentimiento tiene

<sup>69</sup> Véase en este trabajo §§ 4 y 5



un valor positivo, pero en su relación con la sensibilidad éste se presenta como un enfrentamiento con la misma y una superación ulterior de los impulsos sensibles privados, lo cual expresa su carácter negativo. Hay que tener en cuenta que este argumento no ofrece una determinación positiva de la motivación sensible por su relación con la razón. Pues éste sólo permite ilustrar que, de darse tal relación determinante entre razón y voluntad, entonces ésta se expresará en la sensibilidad como coacción. El argumento se basa en la premisa del efecto subjetivo de este fundamento racional una vez que suponemos un cumplimiento de la ley moral, pero no demuestra que éste cumplimiento sea posible en la naturaleza sensible del ser humano. Por otro lado, que un sentimiento sensible pueda ser descrito según la caracterización del respeto es una cuestión estrictamente empírica, pues nada nos asegura *a priori* que este sentimiento sea tal y no, más bien, un sentimiento egoísta que se presenta como moral. El argumento, por lo tanto, sólo expresa necesidad en la medida en que se presupone que este sentimiento de respeto se da en el ánimo de forma efectiva.

No obstante, el argumento inaugura una nueva vía en la dirección que habrá de tomar la crítica hasta la *Kritik der Urteilskraft*. En primer lugar, tendremos ocasión de comprobar que Kant comenzará a servirse de la analogía<sup>70</sup> con el mismo para afrontar el problema de la validez de los juicios de gusto, justamente en el periodo cercano a la *Grundlegung*. Por otro lado, es interesante notar que Kant señalará una diferencia con respecto al tratamiento de la sensibilidad en el marco del sentimiento moral que será fundamental para el desarrollo del nuevo concepto de crítica que se aplicará al gusto: «aquí la sensibilidad no es tratada meramente en tanto que facultad de la intuición, sino meramente en tanto que sentimiento (que puede ser un fundamento subjetivo del desear)» [*idem*, IV 214]. Según la posición alcanzada a partir de la aplicación de la crítica al ámbito práctico de la subjetividad, no todo sentimiento del sentido interno puede ser identificado meramente con un contenido empírico y contingente debido a una intuición objetiva, pues éste puede ser la consecuencia subjetiva de un fundamento que no es ni empírico ni sensible, sino que tiene su origen en la misma razón pura, la cual no sólo es legisladora en un sentido objetivo, sino que también puede determinar al sujeto en un sentido subjetivo. Mientras que el fundamento objetivo de la determinación moral de la voluntad no puede ser puesto en relación con un objeto de la intuición, sí es posible demostrar que el sentimiento subjetivo del sujeto presupone en general una relación con este fundamento. Pudimos comprobar que en la primera Crítica una deducción del uso regulativo de la razón no podía plantear en ningún sentido la relación entre la razón y la sensibilidad, en tanto que se identificaba la relación con la sensibilidad que exigía esta deducción con una relación con los objetos sensibles. Sin embargo, la fundamentación del Juicio reflexionante exige meramente pensar la relación entre la razón y nuestras facultades sensibles de conocer. Desde el momento en que Kant aprecie la presencia de un sentimiento en la misma actividad reflexionante de nuestras facultades de conocer,

<sup>70</sup> La analogía se produce al nivel de la estructura argumentativa y no en el sentido de que Kant considere el sentimiento estético como un tipo de sentimiento moral o en analogía con éste, pues el sentimiento estético será considerado por Kant como expresión subjetiva de un fundamento subjetivo del conocimiento en general y del Juicio en particular. Véase en este trabajo § 26.2.

encontrará en ello la base sobre la cual enlazar con la estrategia argumentativa empleada en la segunda Crítica.

Este desarrollo del pensamiento de Kant en relación a la problemática del Juicio estético-reflexionante será el que podremos rastrear en el intervalo de tiempo que separa la *Grundlegung* de la tercera Crítica. Es posible que éste primeramente sólo se sirviera de esta analogía con sus tratamientos sobre el sentimiento moral para plantear la posibilidad de una deducción del gusto. Sin embargo, la estructura y contenido de la tercera Crítica muestran que Kant encontrará en su crítica del gusto una base sobre la cual desarrollar a su vez la sistematización de la unidad de la razón. Pues, de hecho, la argumentación de Kant en la segunda Crítica no ofrece respuestas a los problemas que conciernen a la problemática de la unidad entre razón teórica y razón práctica. Su argumentación muestra *a priori* la posibilidad de una concordancia entre sensibilidad y razón. Sin embargo, desde la misma perspectiva de lo sensible, esta concordancia sólo es definida en sentido negativo. Es decir, con ello no se ha mostrado todavía si la naturaleza sensible del ser humano es susceptible de “aceptar” la normatividad de la razón, pues el argumento se centra en un análisis de la sensibilidad bajo el presupuesto de que ésta ya se encuentra determinada por la razón. Por otro lado, aunque el argumento sobre el sentimiento moral alude a la relación entre naturaleza sensible y libertad, esta relación entre sensibilidad y razón se limita meramente al ámbito de la acción moral. Vimos, no obstante, que esta relación también había de ser abordada en un sentido positivo respecto al ámbito teórico de la razón, una problemática que no era recogida en el argumento del primado práctico de la razón.

La sistematización de la unidad entre razón teórica y razón práctica exige demostrar que la naturaleza sensible y las mismas leyes naturales pueden ser pensadas en su posible sometimiento a la normatividad práctica, en un sentido que, no obstante, no suponga una trasgresión de los límites de la crítica. Kant defiende ya en la *Kritik der praktischen Vernunft* que la naturaleza debe ser pensada en su concordancia con dicha normatividad, y justamente como exigencia objetiva en relación a la posibilidad de realización del bien en la naturaleza. Los postulados de la razón son considerados por Kant como una necesidad [*Bedürfnis*] de nuestra razón práctica fundada en el deber de *pretender* la realizabilidad del sumo bien en la naturaleza. Las ideas que definen esta necesidad coinciden con aquellas ideas de la razón teórica que exigen una ampliación de la misma según el interés práctico. En este caso, la razón práctica está obligada a pretender en la naturaleza aquel concepto de lo suprasensible que la razón teórica piensa como substrato de los fenómenos [*idem*, IV 275]. Por ello, estos postulados apuntan igualmente a la posibilidad de esta realidad suprasensible, pero en la medida en que este fundamento indeterminado sirve de condición para la realizabilidad del sumo bien: «Ahora bien, estos postulados aluden solamente las condiciones físicas o metafísicas, en una palabra, las condiciones que residen en la naturaleza de las cosas para la *posibilidad* del sumo bien» [*idem*, IV 277]. Tales postulados se centran «sólo en *el modo como nosotros* hemos de representarnos tal armonía de las leyes naturales con las leyes de la libertad» [*idem*, 279]. Si bien la exigencia de pensar esta concordancia es una exigencia objetiva de la razón práctica, que alude a la realizabilidad efectiva del bien supremo en la naturaleza, el modo como pensamos esta concordancia

#### 4. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS ÁMBITOS DE LA RAZÓN Y EL PROBLEMA DE LA SISTEMÁTICA

entre los dos ámbitos de la razón debe ser considerado meramente subjetivo. Sólo a partir de esta exigencia o mandato de la razón práctica puede pensarse la posible conciliación entre un reino de la naturaleza y un reino de los fines.

Es interesante observar que esta referencia subjetiva a nuestro *modo de pensar*, con independencia de cómo sean de hecho los objetos, es también la base sobre la que se sustentaba la deducción del uso regulativo de la razón. Ambas indicaciones, relativas a las condiciones subjetivas que ha de presuponer un sujeto finito para poder fundar la posibilidad de reflexión sobre lo sensible según la normatividad ideal de la razón, coinciden en una misma problemática. Esta cuestión alude a la exigencia del criticismo de afrontar el problema de la relación entre los principios puros que funda la crítica y su posible aplicabilidad en la experiencia sensible del sujeto finito.

Esta será la problemática que será fundamentada en la *Kritik der Urteilkraft* a partir de la teoría del Juicio estético-reflexionante y cuyo desarrollo tendrá lugar en el la crítica del Juicio teleológico. La primera declaración explícita de Kant sobre sus intenciones de redactar una «Crítica del gusto» data de 1787. Sin embargo, como se ha indicado, el desarrollo de esta teoría en su significado sistemático será articulado por Kant con posterioridad. De hecho, en la *Kritik der praktischen Vernunft* éste no pone en relación el sentimiento estético con esta problemática. No obstante, su apreciación del juego libre de las facultades se distancia con claridad de la posición que podemos encontrar en la *Grundlegung*<sup>71</sup>, en un sentido que anticipará la función sistemática de esta teoría en la tercera Crítica. De hecho, Kant se refiere al gusto en la Doctrina del Método, que es entendida como «el modo como aportar *acceso* a las leyes de la razón pura práctica en el ánimo humano o *influencia* sobre las máximas del mismo, es decir, el modo como la razón objetivo-práctica también puede hacerse práctica *en un sentido subjetivo*» [*idem*, IV 287].

Pero la ocupación del Juicio que nos permite a nosotros mismos sentir nuestras propias fuerzas de conocer no es todavía el interés en la acción y su misma moralidad. Dicha ocupación provoca meramente que uno se entretenga con tal enjuiciamiento y ofrece a la virtud o el modo de pensar según leyes morales una forma de belleza que maravilla y que aún no habíamos buscado, de la misma forma que siempre se produce una satisfacción en toda contemplación que efectúa de forma subjetiva una conciencia de la armonía de nuestras fuerzas de representar y en la cual sentimos fortalecida nuestra facultad de conocer en su totalidad (entendimiento e imaginación), un satisfacción que también puede comunicarse a otros y en la cual, sin embargo,

<sup>71</sup> Según esta obra, la moralidad no puede ser canjeada por ningún precio; ésta posee propiamente una dignidad incondicionada, que no puede ser puesta en conexión con el «precio afectivo» de la «imaginación vivificante» y de la «disposición del gusto» [*idem*, IV 68]. En este sentido, el gusto no es tratado con independencia de la afección propia de lo agradable [*idem*, IV 79s.]. En tanto que sensibles, ni la afección ni el gusto pueden determinar la voluntad. Sin embargo, en la *Anthropologie-Mongrovius*, donde, posiblemente, el interés pedagógico y antropológico de las lecciones le llevaba a Kant a poner en relación la moral con la naturaleza humana a través de la estética, éste afirmará: «Lo bueno es tratado de forma general. Lo bello en particular. La virtud tiene una dignidad interna y de ahí que no permita ser aconsejada con beneficios. Esto sería un precio de mercado. Pero la virtud sí puede tener un precio afectivo, que radica en su belleza» [XXV. 2 1332s.].

la existencia del objeto permanece indiferente para nosotros y éste es considerado meramente como la ocasión a partir de la cual interiorizar las disposiciones sublimes del talento más allá de la animalidad [*idem*, IV 298].

Esta descripción del sentimiento de lo bello y del juego de facultades implicado en el Juicio no presenta divergencias relevantes con las descripciones que podemos encontrar en la Analítica de lo Bello, que puede identificarse con el primer proyecto de una crítica de gusto planteado a partir de 1787. La actividad del Juicio estético-reflexionante es pensada en su autonomía frente al interés propiamente moral, la definición del juego de las facultades como vivificación de la facultad de conocer en general, así como la definición del sentimiento estético a partir del desinterés y la universal comunicabilidad son elementos presentes en esta obra. Sin embargo, el significado sistemático del gusto no presenta el mismo desarrollo que en la *Kritik der Urteilkraft*. Kant recurre a esta peculiaridad del Juicio en una exposición de tipo *pedagógico* destinada a ilustrar cómo podemos desarrollar e interiorizar una disposición para la virtud en la misma experiencia. El particular, el texto no expone este significado sistemático del gusto a partir de un análisis de su misma estructura y sus fundamentos. En este sentido, el gusto sigue jugando la misma función pedagógica y externa al sistema de la razón que detectábamos en el periodo de la *Dissertatio*.<sup>72</sup>

Nos centraremos en estas cuestiones en la última parte de este trabajo. En este capítulo hemos planteado la problemática de la sistemática de la razón al nivel de la obra de Kant, desde la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* a la *Kritik der praktischen Vernunft*. Hemos podido comprobar cómo éste distingue con claridad entre la fundamentación de la validez objetiva del ámbito teórico y práctico, de un lado, y la cuestión de la validez subjetiva de esta legislación de la razón en relación con el sujeto sensible. Si bien esta última cuestión no es abordada en relación al ámbito teórico, Kant sí plantea una vía argumentativa a partir de la *Grundlegung* que le permite abordar la problemática de la relación entre sensibilidad y razón, la cual tendrá también gran importancia para el desarrollo de una solución específica que permita plantear una fundamentación del gusto. En el siguiente capítulo veremos que Kant pone en relación sus indagaciones en torno a lo estético con el campo que la fundamentación del ámbito teórico ha dejado indeterminado, el cual alude justamente a la problemática que habrá de afrontar la función crítica del Juicio reflexionante en la tercera Crítica. Comprobaremos igualmente que esta problemática, relativa a la posibilidad de un desarrollo y articulación del conocimiento empírico, es puesta en íntima relación con la normatividad práctica de la razón, en concordancia con las tesis que encontramos en la Dialéctica Trascendental y la teoría de Kant sobre el primado del interés práctico de la razón. Esta exposición, no obstante, no se centrará aún en la fundamentación crítica de la validez del gusto, pues podremos detectar igualmente hasta 1784 un planteamiento provisional que, en tanto que no se ajusta con los límites impuestos por la crítica, no puede ser incorporado al sistema de la razón. El estudio de esta incorporación al sistema crítico y de la génesis de la *Kritik der Urteilkraft* será el objeto del capítulo 6, donde nos detendremos en las claves que

---

<sup>72</sup> Véase en este trabajo § 13.

#### 4. LA FUNDAMENTACIÓN DE LOS ÁMBITOS DE LA RAZÓN Y EL PROBLEMA DE LA SISTEMÁTICA

juegan un papel determinante en esta solución respecto al proyecto estético.

## 5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

En este capítulo nos centraremos en las indagaciones de Kant en torno a los conceptos de estética desde finales de la década de 1770 a principios de la década de 1780. En el capítulo anterior hemos comprobado que la fundamentación crítica del conocimiento planteada en la *Kritik der reinen Vernunft* supondrá que Kant no podrá seguir defendiendo la validez del gusto desde los mismos fundamentos de los que servía en el periodo cercano a la disertación inaugural de 1770. Una solución crítica con respecto a la validez del gusto no podremos encontrarla en este periodo. De hecho, éste seguirá planteando elementos provenientes de aquella primera concepción de la *Dissertatio* en la que nos centramos en la primera parte de este trabajo. Por ejemplo, éste seguirá sirviéndose de la teoría de las leyes de la sensibilidad para explicar la posibilidad de la belleza y su diferencia frente a lo agradable y lo bueno. Sin embargo, como se ha indicado, esta teoría deja de aportar un vínculo con la teoría del conocimiento que Kant defenderá simultáneamente al nivel de la obra, a diferencia de lo que ocurría en la primera concepción de principios de la década de 1770. Por lo tanto, en el periodo al que atenderemos en este momento no encontraremos una posición unitaria y estructurada en torno a lo estético. Sin embargo, a pesar de que Kant no dispone aún de una solución crítica con respecto al problema de la validez del gusto, sí podremos comprobar que en el desarrollo de sus ideas surgirán nuevos aspectos y elementos que son de interés para una comprensión del surgimiento de la tercera Crítica. Será a estos aspectos a los que atenderemos en la siguiente exposición. Por un lado, éste seguirá atendiendo al problema de la validez del gusto e irá variando progresivamente su concepción de la misma. Por otro lado, éste atenderá a otros conceptos o aspectos de la estética que jugarán un papel importante en el desarrollo de sus ideas e incidirán igualmente en la propia formulación de su teoría del gusto. En particular, su concepción de la poética y del genio dirigirán la atención más allá del ámbito de la estructura subjetiva de la sensibilidad y se centrarán en la relación entre las facultades de conocer, lo cual jugará un papel fundamental para la definición de la estructura del gusto como el juego entre la imaginación y el entendimiento. Por otro lado, podremos comprobar que Kant sigue sirviéndose de su teoría estética para pensar problemas de tipo gnoseológico. Si bien, como se ha señalado, éste no dispone del vínculo sistemático que le permita establecer una relación entre sus indagaciones sobre estética y la teoría del conocimiento al nivel de la obra, estas indagaciones se relacionarán justamente con aquellos aspectos gnoseológicos que la lógica trascendental ha excluido del sistema de la filosofía. Por un lado, el gusto se relacionará con el aspecto subjetivo y sensible del Juicio. Kant pensará además el problema del conocimiento empírico sobre

## 5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

la base de su concepción de la imaginación productiva y el concepto de ingenio. Aunque tales desarrollos poseen un claro significado empírico, este periodo se caracteriza especialmente por la gran importancia que adquirirá la teoría del genio. Y Kant se servirá de esta teoría para ofrecer una explicación de la productividad de la imaginación y de la posibilidad de un conocimiento empírico en concordancia con la razón. En este sentido, podremos detectar que esta teoría del genio presenta una estrecha relación con la concepción del uso hipotético de la razón, tal como es planteado en la primera Crítica. Con todo, Kant no ha alcanzado aún una solución crítica que le permita fundar la relación de este proyecto con los fundamentos del sistema crítico. También podremos apreciar que éste enlazará con los conceptos y planteamientos de otros filósofos para pensar su propia concepción. Sin embargo, también es posible apreciar que Kant pretender plantear en un sentido unitario los conceptos principales que conforman en este momento su proyecto estético. Por otro lado, el desarrollo de tales conceptos y el aplicación de su potencial teórico sobre los problemas y cuestiones al nivel de la obra crítica anticipará el significado que éstos adoptarn en la tercera Crítica.

### § 19. EL JUEGO ARMÓNICO ENTRE LAS FACULTADES: POÉTICA Y PERFECCIÓN ESTÉTICA

Una de las variaciones que se producirán a finales de la década de 1770 y que cobrarán gran importancia a partir de mediados de la década de 1780 será que Kant se servirá del juego entre las facultades de conocer como base para su definición del gusto. Por ello, hemos de atender primeramente a los aspectos de sus indagaciones sobre estética que incidirán en este desarrollo, en tanto que servirán de antecedente a esta comprensión del gusto en el marco de la lógica. En particular, nos centraremos en sus ideas sobre la relación entre la perfección estética y la perfección lógica del conocimiento, una tema que detectábamos ya en el periodo de la *Dissertatio* y al que Kant seguirá atendiendo hasta finales de la década de 1780. A continuación, atenderemos a la aplicación de esta concepción a su concepción sobre la poética y a su influencia en la definición del gusto como la relación entre la sensibilidad y el entendimiento.

En lo que respecto al par de conceptos de la perfección estética y la perfección lógica, habíamos comprobado que éstos los halla Kant en el manual usado por éste para sus lecciones, a saber, el *Auszug* de Meier. Su utilización en las lecciones o reflexiones no se limita a una exposición de estas ideas en sus lecciones con fines pedagógicos. Sobre la base de estos materiales podemos observar que Kant parte de esta concepción de Meier para abordar justamente el problema del gusto desde el marco de la lógica. Es cierto que la génesis de la crítica del gusto en la *Kritik der Urteilskraft* supone un distanciamiento frente a esta concepción, así como la incorporación de conceptos e ideas provenientes tanto de otros planteamientos como del criticismo. No obstante, en este desarrollo, Kant se sirve de la relación entre la perfección estética y la perfección lógica del conocimiento como estructura sobre cuya base plantear su concepción del juego libre de las facultades. Puede decirse que estos conceptos, con independencia del distanciamiento crítico con respecto a los mismos, le permiten a Kant “catalizar” su teoría del gusto en el marco de

la relación subjetiva entre las facultades de conocer. Esto explica que en estos materiales su concepción del juego libre de las facultades se defina generalmente a partir de esta relación entre la perfección estética y la perfección lógica del conocimiento, incluso cuando Kant ya dispone de una crítica del gusto plenamente incorporada al sistema crítico o, incluso, en el momento en el que paralelamente de la misma redacción de la *Kritik der Urteilskraft*, tal como pone de manifiesto la *Logik-Busolt*, correspondiente a 1789 ó 1790.

Esta idea es defendida por M<sup>a</sup>. J. Vázquez Lobeiras a partir de un estudio histórico-evolutivo de los materiales del corpus y las reflexiones de lógica.<sup>1</sup> La autora defiende que Kant recurre al punto de vista de Meier, que vincula estrechamente el conocimiento y la belleza en el marco de la doctrina de las perfecciones lógicas y estéticas de conocimiento, como pauta para su propia indagación sobre el juicio estético. Esta relación de Kant con el manual de Meier permite entender la base histórica a partir de la cual el problema del gusto se concreta en la relación entre el juego libre de la imaginación y el entendimiento durante el desarrollo intelectual que conduce a la tercera Crítica.<sup>2</sup> Este intento por compatibilizar la libertad de la imaginación con la legalidad formal del entendimiento encuentra en el ideal de la *cognitio aesthetico-logica* un punto de referencia, en tanto que la lógica de Meier pretende armonizar justamente el rigor del conocimiento con la belleza a partir de una correcta proporción entre la perfección estética y la perfección lógica del conocimiento.<sup>3</sup> *La perfección estética y la perfección lógica no son definidas por Meier en un sentido metafísico*. Se trata de una relación o recta proporción entre las mismas facultades inferiores y superiores del conocimiento, así como entre los diferentes conocimientos y expresiones del conocimiento que se desprenden de estas facultades. El ideal del conocimiento erudito exige lograr una proporción entre, de un lado, la necesaria

<sup>1</sup> VÁZQUEZ LOBEIRAS 2005. Sobre la relación de la teoría de libre juego de las facultades en la *Kritik der Urteilskraft* con el concepto de perfección en la ilustración estética alemana, especialmente en la filosofía de Baumgarten y Meier, véase también JUCHEM 1970: 119–26; así como el detallado estudio de fuentes de DUMOUCHEL 1999: 169–207.

<sup>2</sup> VÁZQUEZ LOBEIRAS 2005: 284.

<sup>3</sup> *Idem*, 286–88. Esta exigencia de una recta proporción entre la belleza del conocimiento y su rigor lógico es uno de los fundamentos que definen el ideal de la *cognitio aesthetico-logica* en la filosofía de MEIER frente a la filosofía sistemática wolffiana: «Wer eine gelehrte Erkenntnis erlangen will, die zugleich schön ist § 32, der muss 1. dieselbe nicht auf die Art und in dem Grade logisch vollkommen machen, dass dadurch alle Schönheit derselben verhindert werde; 2. er muss sie nicht dergestalt und in dem Grade verschönern, dass dadurch die erforderte logische Vollkommenheit derselben unmöglich gemacht werde; 3. er muss die logische Vollkommenheiten vornehmlich zu erhalten suchen, und er muss die Schönheiten nur sparsamer, als eine Verzierung, anbringen» [1952b: § 34, AA XVI 110]. Según Meier, una *cognitio aesthetico-logica* es más perfecta que una *cognitio mere erudita*: «Die gelehrte Erkenntnis muss mit den Vollkommenheiten der Erkenntnis ausgeschmückt sein §. 21. 22. Folglich besitzt sie entweder bloss die logischen Vollkommenheiten der Erkenntnis, indem sie entweder gar nicht schön oder zugleich wohl gar hässlich ist; oder sie besitzt ausser den logischen Vollkommenheiten die Schönheiten der Erkenntnis §22. 23. Jene ist eine bloss gelehrte Erkenntnis (cognitio mere erudita), und diese eine Erkenntnis, die schön und gelehrt zu gleicher Zeit ist (cognitio aesthetico-logica). Die letzte ist vollkommener als die erste, und die erste muss nicht allein gesucht werden» [1952b: § 24, AA XVI 104]. El ideal de la *cognitio aesthetico-logica* se expresa igualmente en la necesidad de encontrar una mediación entre el ingenio natural y el ingenio escolar; véase al respecto el § 6 en este trabajo. Sobre el concepto “logische Vollkommenheit” y “ästhetische Vollkommenheit” en la *Vernunftlehre* y el *Auszug*, véase POZZO 2000: 198s.



5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

corrección lógica y distinción de nuestro conocimiento y, del otro, la vivacidad, fuerza y belleza del mismo por su posible relación con la sensibilidad.

En el *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften* sobre lógica encontramos el interés de Kant por la tensión o el conflicto entre la perfección lógica y la perfección estética del conocimiento. Igualmente, Kant también analiza el conflicto entre la perfección lógica y la perfección estética desde el punto de vista de la comunicabilidad y la popularidad del conocimiento, que son dos de los rasgos principales que definen el ideal de la *cognitio aesthetico-logica*.<sup>4</sup>

En la primera parte del trabajo reconstruimos la teoría del gusto en el marco del proyecto kantiano de una sistematización de la razón y comprobamos la importancia del concepto de belleza esencial en relación con esta cuestión.<sup>5</sup> La belleza esencial expresa una relación entre lo sensible y el uso lógico del entendimiento. Pues bien, dicho concepto será articulado por Kant sobre la base de esta relación entre las perfecciones estéticas y las perfecciones lógicas del conocimiento, lo cual le ofrecerá un marco para el desarrollo de la teoría del libre juego entre las facultades de conocer<sup>6</sup>:

La perfección estética puede ser tratada desde dos puntos de vista, a saber: en tanto que beneficiosa o en tanto que perjudicial para la perfección lógica; la primera es la belleza esencial, la segunda es la belleza extraesencial [*Logik-Pölitz AA*, XXIV. 2 515].<sup>7</sup>

La belleza esencial expresa una concordancia de las marcas que definen la distinción específicamente sensible con las exigencias de la distinción y corrección del entendimiento. Esta relación con respecto a la concepción de las perfecciones del conocimiento nos permite también entender otro elemento de la teoría del juego de las facultades que se conservará en la *Kritik der Urteilskraft*. Pues, tal como ha señalado Dumouchel<sup>8</sup>, esta concepción de la belleza esencial debe ser entendida como un importante precedente de la idea de Kant de una concordancia entre las facultades como condición para el «conocimiento en general».

En tanto que la perfección estética es definida por Kant a partir de su teoría de las leyes universales de la sensibilidad, esto no sólo nos permite entender el nexo con la reconstrucción que propuse en la primera parte del trabajo, sino también el marcado formalismo que define el planteamiento kantiano sobre lo bello en la tercera Crítica: «Entre todas las perfecciones estéticas ninguna puede conciliarse mejor con la lógica y ninguna parece serle más esencial que la intuición, es decir, la forma, donde también hay leyes universales» [*idem*, XXIV. 2 513]. Kant empleará también el término “constitución” [*Beschaffenheit*] para referirse a esta forma sensible del objeto: «La constitución de los objetos [*Beschaffenheit der Gegenstände*] por la que éstos pueden concordar con la leyes universales de la sensibilidad es la perfección estética» [*ibidem*]. La constitución de una

<sup>4</sup> VÁZQUEZ LOBEIRAS 2005: 289. Véase *Logik-Dohna-Wundlacken AA* XXIV. 2 709.

<sup>5</sup> Véase, en este trabajo, §§ 4, 12.

<sup>6</sup> VÁZQUEZ LOBEIRAS 2005: 288.

<sup>7</sup> Cit. en VÁZQUEZ LOBEIRAS 2005: 288.

<sup>8</sup> Cf. DUMOUCHEL 1999: 170.

representación alude a la forma de un objeto dado a la sensibilidad que puede ser creada y construida a partir de la actividad productiva de la imaginación.

Kant insistirá hasta la misma génesis de la *Kritik der Urteilskraft* en esta relación entre la perfección estética y la perfección lógica del conocimiento. Esto nos indica que su problematización del gusto se enmarcará en la mediación o correspondencia entre las facultades inferiores y superiores de conocer implicadas en el conocimiento.

Este interés por la relación o proporción entre las facultades de conocer también lo encontramos en sus reflexiones sobre la poética y la oratoria. De hecho, tales desarrollos tienen como base su concepción general de la relación entre la perfección estética y la perfección lógica del conocimiento.<sup>9</sup>

Uno de los elementos principales que definirá esta concepción de la poética será el concepto de juego.<sup>10</sup> Habíamos comprobado que éste definía ya este concepto sobre la base de su teoría de la sensibilidad en el periodo de la *Dissertatio*. Mientras que las relaciones armónicas entre las representaciones en el espacio formaban un juego con la figura o *Gestalt*, su relación en el tiempo provoca un juego en la sucesión, que define, por ejemplo, la posibilidad de la música. Kant seguirá enlazando con esta concepción, tal como podemos observar en la *Anthropologie-Friedländer*: «La multiplicidad según el tiempo es el juego, por lo que la música es un juego de la sensación. La multiplicidad según el espacio es la figura, de ahí que la danza sea un juego de la figura» [AA XXV. 1 497].

Habíamos podido comprobar que Kant también atendía al juego entre las mismas facultades de conocer en el periodo de la *Dissertatio*. Sin embargo, la concordancia de la sensibilidad y el entendimiento se basaba en la relación armónica de las representaciones en la sensibilidad, la cual se presentaba en conformidad con los intereses del entendimiento. Por lo tanto, esta concordancia se desprendía del juego de la misma sensibilidad con sus representaciones. Kant conservará esta concepción en su desarrollo intelectual hasta la *Kritik der Urteilskraft*, e incluso en esta obra, en la medida en que la imaginación será definida como juego y originalidad con respecto al propio material de la representación sensible. No obstante, en esta obra encontramos también una definición del juego en un sentido diferente, en tanto que juego entre la imaginación y el entendimiento. Será este juego armónico entre las facultades de conocer el que definirá la estructura lógica del gusto.

Los materiales del *Nachlass* y de los *Vorlesungsnachschriften* ponen de manifiesto que el principal antecedente para esta concepción lo encontramos en su teoría de la poética, justamente sobre la base de la relación entre las perfecciones estéticas y las perfecciones lógicas del conocimiento.<sup>11</sup> La *Anthropologie-Friedländer* afirma: «El juego

<sup>9</sup> Tal como ha mostrado VERWEYEN [1989], la teoría del conocimiento sensible en Baumgarten y su desarrollo según el concepto de perfección estética en Meier tendrán una fuerte influencia en la poesía anacreóntica del siglo XVIII.

<sup>10</sup> Sobre el concepto de juego, véase CORBINEAU-HOFFMANN (1995): «Spiel», en RITTER *et alii* 1971ss.: IX 1383–90; así como SDUN (1966): «Der Begriff des Spiel bei Kant und Schiller», en *Kant-studien*, 57, 1966, 500–18.

<sup>11</sup> MENZER también indica que Kant encuentra en su concepción de la poética el antecedente para el juego entre las facultades [1952: 78, 113]. Sobre la influencia en el desarrollo de la estética de Kant

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

armónico entre los pensamientos y las sensaciones es el poema. El juego de los pensamientos y las sensaciones es la concordancia con las leyes subjetivas; cuando los pensamientos concuerdan conmigo como sujeto, entonces se trata de un juego de los pensamientos [...]. Las sensaciones deben vivificar y fomentar los pensamientos. Vivificar significa darle fuerza, claridad e intuición a los pensamientos» [*Anthropologie-Friedländer*, AA XXV. 1 525]. Se trata de la exigencia de complementar la perfección lógica con la perfección estética, según criterios como la fuerza, la claridad y la intuición. Esta conciliación entre las diferentes perfecciones constituye la «mayor perfección» en las bellas artes: «en la poesía tiene la primacía a menudo la sensibilidad frente al entendimiento, pero si ambos se enlazan, entonces esto constituye la mayor perfección» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 888]. Sólo esto permite la conciliación o el juego entre las facultades de conocer que exige un poema bello que, por lo tanto, provoque placer: «El sentimiento de la vivificación de la vida es el agrado o el placer. La vida es la conciencia de juego libre y regular de las fuerzas y facultades del ser humano» [*Anthropologie-Friedländer*, AA XXV. 1 559]<sup>12</sup>. El placer que pueda provocar un poema es denominado por Kant *agrado ideal* [*Anthropologie-Friedländer*, AA XXV. 1 560], el cual consiste en el sentimiento del juego fácil de las fuerzas del ánimo. Si bien se trata de un sentimiento sensible, no por ello puede ser considerado un placer de los sentidos. La peculiaridad de la *Anthropologie-Friedländer* con respecto al desarrollo del proyecto estético radica en que, si bien en esta lección Kant no tematiza la crítica del gusto, sí hace referencia al juego entre las fuerzas de conocer como fundamento de la poética así como del sentimiento relacionado con ésta,

---

de la definición baumgartiana de la belleza a partir de la estructura del poema, en tanto que una «*oratio perfecta sensitiva*», véase también BAEUMLER 1923: 205ss. El trabajo de Baeumler atiende más bien a la relación de Baumgarten sobre la poética, la oratoria y la retórica con el desarrollo de una teoría de la sensibilidad que permita afrontar el problema de una lógica de la inducción, en tanto que *ars inveniendi* [1923: 169]. Por ello, el autor matizará la importancia de la retórica en la influencia histórica de Baumgarten y de Meier, en la medida en que apreciará en tales elaboraciones elementos meramente psicologistas o que no permiten un tratamiento autónomo de la sensibilidad. Con todo, en su obra de 1923 Baeumler también reconocerá el sentido positivo de este aspecto de la ilustración alemana en relación al desarrollo de la estética, pues en la retórica se encuentra presente la exigencia de hacerse entender para poder comunicar el pensamiento, en lo cual Baeumler detecta el mismo problema de la relación entre singular e universal en que se concreta el problema de la inducción [210ss.]. De cualquier forma, su interpretación enmarca el tratamiento de la retórica en la ilustración alemana en el contexto de la problemática del irracionalismo que guía su investigación. Frente a esto, POZZO reclama la necesidad de atender al significado de la retórica y de su influencia sobre la estética de Kant en el contexto de la atención que recibe en este momento histórico la categoría de la emotividad. En este sentido, la retórica de origen aristotélico se constituiría en un elemento para entender la problemática tratada en la tercera Crítica. Sobre la influencia de la tradición retórica en el pensamiento de Kant, véase POZZO 2000: 25, 28s., 41, 91, 104, 150. El autor admitirá que en Kant se encuentra ciertamente una clara oposición a la tradición retórica, especialmente a partir de la primera Crítica, pero también reconoce que el concepto de Juicio en Kant puede ser entendido a partir de la tradición retórica: «Dennoch deuter die Tatsache, daß sich die Kantsche Urteilskraft unter anderm auch aus der Tradition des *Peri hermeneias* verstehen läßt, auf einen fortbestehenden Einfluß der letzten zwei Teile des *Auszug aus der Vernunftlehre*» [2000: 29s.]. Sobre la importancia de la retórica en la filosofía de Baumgarten y de Meier, véase también HERNÁNDEZ MARCOS 2003.

<sup>12</sup> «Todo lo que mueva el juego armónico de las facultades del ánimo place de forma inmediata» [*Anthropologie-Pillau*, AA XXV. 1 760]. «Vivificar significa poner nuestras fuerzas del ánimo en actividad» [*idem*, AA XXV. 1 772].

el agrado ideal. Lo interesante es notar que Kant sigue definiendo este sentimiento *en estrecha relación con las condiciones gnoseológicas implicadas en el tratamiento de las representaciones*. Pues, según Kant, en el sentimiento ideal sentimos en nuestro ánimo el juego entre las facultades de conocer a través del cual el ánimo forma conocimientos a partir de las representaciones sensibles:

Éstos últimos [los agrados ideales] se basan en el sentimiento del juego fácil de las fuerzas del ánimo. Los sentidos son la receptividad de las impresiones, las cuales fomentan el agrado sensible, pero no podemos poner nuestras fuerzas del ánimo en agitación a través de objetos en la medida en que éstos provocan una impresión en nosotros, sino en la medida en que los pensamos en nosotros, y éstos son los placeres ideales, los cuales, si bien son sensibles, no son agrados de los sentidos. Un poema, una novela o una comedia son facultades que pueden crear en nosotros placeres ideales; su producción depende de la forma como el ánimo se hace conocimientos a partir de representaciones de todo tipo. Pues bien, cuando el ánimo siente un libre juego de las fuerzas, entonces lo que provoca este juego fácil es un placer ideal [...]. El juego de las fuerzas del ánimo, si ha de vivificar, debe ser intenso, vivaz y libre [*ibidem*].

Kant no está refiriendo a una determinación objetiva de las representaciones, sino al mismo proceso por el cual la sensibilidad se relaciona con el entendimiento en el tratamiento de las representaciones. Es esta concordancia entre la sensibilidad y el entendimiento la que determina la posibilidad de las bellas artes, en la que se encuentra la belleza esencial: «Lo esencial de la belleza consiste en la concordancia con conceptos o al menos en la concordancia de la relación con conceptos comunes. Armonía de las sensaciones, de ahí concordancia con el entendimiento. Pues éste es el *principium* de unidad de todas nuestras representaciones» [*R 964, v, AA XV 424*]<sup>13</sup>.

Esta posición la encontraremos también las lecciones siguientes a la *Anthropologie-Friedländer*, en las que Kant ilustrará este juego entre las facultades que constituye la poética como el juego entre la sensibilidad o la imaginación y el entendimiento y sobre la base de su teoría de las perfecciones del conocimiento, en tanto que la conciliación o armonía entre éstas en su diferente proporción permite la belleza en las bellas artes.<sup>14</sup> En relación a la formación de los conceptos que jugarán un papel principal en la tercera Crítica, es preciso tener en cuenta que este juego entre las sensaciones y los pensamientos es puesto en relación con el concepto de finalidad en una *Reflexion* cercana al texto citado de la *Anthropologie-Friedländer*: «El juego de las sensaciones: música. Las sensaciones por medio de los pensamientos: poesía. El juego de los pensamientos con una ocupación conforme a fin» [*R 922, v? (σ<sup>2</sup>?), AA XV 411*].<sup>15</sup> Kant entenderá la poesía como una

<sup>13</sup> «Cuando la intuición parece expresarse en conformidad meramente con las leyes de la sensibilidad y el concepto meramente con las leyes del entendimiento, pero ambos concuerdan de forma perfecta, entonces el arte bello consiste justamente en esta concordancia» [*R 962, v, AA XV 423s.*].

<sup>14</sup> *Anthropologie-Pillau*, AA xxv. 1 759s.; *Anthropologie-Menschenkunde*, AA xxv. 1 888.

<sup>15</sup> «Cuando la intuición parece expresarse en conformidad meramente con las leyes de la sensibilidad y el concepto meramente con las leyes del entendimiento, pero ambos concuerdan de forma perfecta,

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

conciliación entre la sensibilidad y el entendimiento, de forma que ésta se ocupa con un tema y lo presenta de forma lúdica: «Sin un fin no se concilian suficientemente las fuerzas; sin juego éstas no serían suficientemente ejercitadas por separado. De ahí que incluso en el juego debamos disponer de una idea o un tema, que es una única representación que recorre toda la ocupación, de forma que a través de la conciliación sea aún mayor la perfección de la vivificación» [R 811, v, AA XV 360s.].

Será en este contexto en el que se plantee la definición del gusto como una relación armónica entre las facultades: «Cuando acaba el buen gusto, entonces también acaban los productos del *Geist*, porque el gusto pone en armonía al entendimiento con la sensibilidad y lo vivifica en su ruda ocupación al ofrecerle una aplicación amable de la misma» [R 787,  $\phi$ - $\sigma$ , AA XV 344], lo cual puede observarse también en la definición de la belleza, justamente en el contexto de la relación entre las perfecciones estéticas y lógicas del conocimiento:

La perfección consiste en general en la concordancia con leyes universales (aquello que place de forma universal). Se trata de una concordancia, o bien con leyes objetivas universales, a través de lo cual el conocimiento obtiene una concordancia con el objeto (distinción, profundidad), o bien con leyes subjetivas, a través de lo cual el conocimiento concuerda con la naturaleza del sujeto. Lo último es estético. Aquello que coloca a nuestras facultades del ánimo [de *conoc*] en un juego ligero y fuerte, es lo agradable. Aquello que coloca a nuestras facultades en un juego armónico es lo bello [...] [1845, v, AA XVI 135]<sup>16</sup>.

El gusto no se dirige a lo útil, pero debe armonizar con éste. El gusto es un juego concordante entre el entendimiento y la sensibilidad [R 983, v- $\psi$ , AA XV 429].

A través de esta concepción, el gusto no sólo presupone una relación con la actividad sensible de las facultades inferiores, sino que presupone la misma actividad implicada en la relación entre la sensibilidad y el entendimiento. Esta relación con el entendimiento<sup>17</sup> jugará un papel fundamental con respecto a la posibilidad de relacionar el gusto con la

---

entonces el arte bello consiste justamente en esta concordancia, porque la finalidad es en realidad artificial, pero la combinación con el mero juego de los sentidos es bella» [R 962, v, AA XV 423s.]. «El juego de la naturaleza (arte) y de la casualidad. El primero concuerda con una idea. Idea y juego. La ocupación se diferencia del juego. La primera es en virtud de la idea y tiene un fin; el último es ocupación sin fin [...]. El juego libre. (un juego obligado no es juego)» [R 807, v? ( $\rho$ ?  $\sigma$ ?) ( $\kappa^3$ ?), AA XV 358].

<sup>16</sup> Pertenecientes probablemente a un momento posterior, pueden citarse: «La perfección estética esencial es la concordancia de la intuición con conceptos; la contingente, con sensaciones. Belleza esencial» [R 1910,  $\psi$ ? ( $v$ - $\xi$ ?), AA XVI 155]; «Bello es aquello en cuya representación concuerdan sensibilidad y entendimiento para un conocimiento» [R 1907,  $\psi$ ? ( $v$ - $\xi$ ?), AA XVI 154]. «La belleza del conocimiento es la concordancia de la libertad de la imaginación con la legalidad del entendimiento en la presentación de un concepto. La poética tiene como fin la primera; la oratoria tiene la última como fin [...]» [R 1923,  $\psi$ ? ( $\varphi$ - $\xi$ ?), AA XVI 158].

<sup>17</sup> «El entendimiento pertenece al gusto, en tanto que éste último es un entendimiento en la concordancia subjetiva, place a cada cual» [R 1812a,  $\mu$ - $\nu$ ? ( $\xi$ - $\sigma$ ?), AA XV 125]. «En el juicio de gusto el ánimo se encuentra en calma y permite que la calma fluya [...]. Sopeso, por así decirlo, el objeto en relación a la totalidad de mi sentimiento, ya sea cuando noto esta congruencia en la ocupación de todas las

nueva teoría del conocimiento planteada en la *Kritik der reinen Vernunft*, si bien esta relación no podrá ser concebida en el marco en su validez objetiva. Por otro lado, el texto de *R 787* también hace referencia al *Geist*, [espíritu], el cual es considerado por Kant como un componente principal del genio. De hecho, la *Anthropologie-Pillau* muestra con claridad este enlace entra la teoría de las bellas artes y el concepto de genio al titular a la sección dedicada a la poética y la oratoria de la siguiente forma: «La poesía como un arte y, por lo tanto, también los productos de la misma, en tanto que productos del espíritu» [AA XXVI. 1 759]. Por ello, comprobaremos más adelante que la teoría del genio juega un papel fundamental en la concepción kantiana del juego de las facultades, y no sólo en relación al ámbito estético, sino igualmente en lo que respecta al problema de la relación entre las facultades que deben ser presupuestas para el conocimiento empírico.

## § 20. VALIDEZ INTERSUBJETIVA Y SENSUS COMMUNIS

En el capítulo 5 hemos comprobado cómo la nueva concepción de la crítica y del Juicio que encontramos en la *Kritik der reinen Vernunft* suponía que Kant ya no pudiera seguir aceptando sin más la validez de su fundamentación del gusto, tal como la encontramos en el periodo de la *Dissertatio*. En aquel momento de su desarrollo intelectual, la cuestión de la validez del gusto dependía íntimamente de la validez *objetiva* del conocimiento *sensible*.

Con posterioridad a la primera Crítica, Kant seguirá conservando este interés por la normatividad expresada en el gusto y en el sano entendimiento o en el *sensus communis*. Sin embargo, en este momento el problema radica no sólo en definir los principios que fundan esta normatividad, sino en cómo se enmarcan los mismos en el sistema de la razón de forma que éstos conserven a su vez la especificidad del gusto. En el próximo capítulo atenderemos al desarrollo de una solución en este sentido. Ahora nos interesa más bien analizar esta normatividad específica del gusto, en la que Kant seguirá interesándose en el mismo periodo cercano a la *Kritik der reinen Vernunft*.

Como se ha indicado, incluso con posterioridad a la *Kritik der reinen Vernunft* es posible seguir encontrando una exposición de la concepción general que caracterizaba el periodo de la *Dissertatio*. Esta concepción sigue presente en la *Anthropologie-Mongrovius*, correspondiente al semestre de invierno de 1784/1785: «la belleza ha de valer para cada cual, pues se basa en el objeto» [AA XXV. 2 1325]. En el periodo de la *Dissertatio* la validez del gusto se fundaba en las leyes de la sensibilidad que justamente sirven para la formación del objeto sensible, de lo cual provenía tanto su objetividad como su universalidad: «nuestras leyes de la sensibilidad concuerdan mucho con las leyes de la sensibilidad de otros, y de ello se derivan las reglas fundamentales del gusto» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 353]. La referencia intersubjetiva que expresaba el gusto en relación

---

facultades de conocer, o cuando noto el juego fácil, pero delicado, de alguna de estas facultades. Porque el entendimiento también ha de recorrer en la intuición inmediata las otras representaciones para aprehender el objeto desde un punto de vista universal: por lo tanto, el gusto exige [es] entendimiento, lo demuestra, por lo tanto, y le es beneficioso. El gusto verdadero facilita el pensamiento y concuerda con el concepto en un sentido subjetivo» [*R 856, v*, AA xv 378].

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

al sentimiento de los otros descansaba en bases objetivas, en tanto que su validez se debía a la concordancia con los otros en relación a las leyes de la sensibilidad implicadas en el *conocimiento* del objeto sensible. En este caso, la validez subjetiva del gusto tiene su base en última instancia en una validez de tipo objetivo, en tanto que en el gusto se expresa una concordancia *efectiva* con las leyes de la sensibilidad que se encuentran presentes en general en los seres humanos. *Con posterioridad a la Kritik der reinen Vernunft Kant no dejará de plantear este aspecto objetivo de la validez del gusto*: «La perfección estética es la constitución del objeto por la que éste puede concordar con las leyes universales de la sensibilidad» [*Logik-Pöhlitz*, AA XXIV. 2 513]. En este sentido, el gusto se sigue relacionando con el *sensus communis* en tanto que «aquello que place de forma universal, place según leyes de la sensibilidad» [*ibidem*] que son igualmente universales.

Con ello, Kant sigue exponiendo en sus lecciones una concepción del gusto y del *sensus communis* que ya no puede ser conciliada con las bases establecidas en la teoría del Juicio de la primera Crítica, pues a partir de esta obra la validez objetiva de un juicio sensible sólo puede fundarse propiamente sobre una relación determinante con el entendimiento. No obstante, en los materiales del *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften* irá progresivamente adquiriendo peso una comprensión alternativa de la validez, cuya definición ocupará un lugar que permanecía sin problematizar en la fundamentación del Juicio determinante presente en la primera Crítica. Pues el gusto expresará también una pretensión de validez que, propiamente, no puede ser entendida desde los fundamentos de la objetividad planteados en la *Kritik der reinen Vernunft*. Kant se centrará en una concepción de la validez subjetiva que no se desprende de la teoría del Juicio determinante ni del consiguiente concepto de validez objetiva del conocimiento. Sin embargo, éste no dispondrá aún de un principio autónomo que justifique esta nueva concepción de la validez.

El concepto de *sensus communis* expresará este interés por la validez subjetiva. En la *Anthropologie-Mongrovius* no sólo se halla una reducción de la validez intersubjetiva del gusto a sus fundamentos objetivos, según el texto citado mas arriba, sino que encontramos el punto de vista inverso: el objeto es bello en tanto que presenta esta validez intersubjetiva: «A lo bello le acompaña la amenidad; pero no por eso es bello, sino porque place universalmente» [AA XXV. 2 1326], o «El gusto tiene validez universal, de ahí que sólo haya uno. Quien puede elegir para su sentido privado tiene apetito, pero quien puede elegir para un sentido universal tiene gusto» [*idem*, XXV. 2 1325]<sup>18</sup>.

Quien enjuicia según el sentido común, supera el criterio del «*sensus proprius*». [*gemeinschaftlichen*]» [R 1505,  $\psi^{1-2}$ , AA XV 810s.]<sup>19</sup>. Pero el sentido común no puede confundirse con el sentido vulgar [*ibidem*], en tanto que la «comunidad» que define este sentido es justamente la sociedad en su conjunto y la tendencia del ser humano a la

<sup>18</sup> «En tal caso, [el *sensus communis*] significa tanto como un entendimiento común, que se diferencia del propio entendimiento. Nuestra naturaleza es de tal forma que no lo enjuicamos todo desde el punto de vista de nuestro propio entendimiento y de nuestro propio gusto, sino que nos ponemos en manos del punto de vista de un entendimiento común y de un gusto común, a partir de los cuales enjuicamos las cosas» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 1012].

<sup>19</sup> «Hacer algo según el gusto es hacerlo según el sentido común. Por lo tanto, el gusto depende del enjuiciamiento del sentido común» [*Anthropologie-Pillau*, AA XXV. 1 788]

sociabilidad.

El gusto es una propiedad nuestra que descansa en la sociabilidad, de forma que no sólo tomamos en consideración nuestro gusto, sino también el gusto de los otros. No hay ser humano con gusto que no tenga una inclinación social. El gusto significa una concordancia en la sensación. Vemos que hay algo universal en los sentimientos humanos y un ser humano tiene gusto cuando es capaz de sentirse de tal forma que coincide con las sensaciones de muchos otros [*Anthropologie-Menschenkunde*, XXV. 2 1060]<sup>20</sup>.

Esta universalidad del sentido común no sólo se basa en la comunidad o concordancia a partir de las leyes de la sensibilidad, sino que expresa también una concordancia que refiere a los seres humanos no meramente en tanto que seres sensibles, sino en tanto que agentes que enjuician los casos singulares. El gusto es una propiedad del enjuiciamiento singular, de forma que quien muestra gusto es capaz de enjuiciar un caso singular a partir del sentido común, situándose en la posición ideal de un observador imparcial<sup>21</sup>: «El gusto se dirige al Juicio, no al sentimiento» [*R 767, φ, AA XV 334*]. Por lo tanto, el gusto no sólo refiere al sentimiento de los otros, sino a su Juicio sobre la sensibilidad, y ésta es una referencia que no se basa en un concepto objetivo determinado del entendimiento, sino a su vez en la misma sensibilidad del sujeto individual.

Esta relación con la caracterización del enjuiciamiento, íntimamente relacionada con la filosofía moral anglosajona, permite un primer distanciamiento con respecto a la teoría de las leyes de la sensibilidad que encontramos en el periodo de la *Dissertatio*. La

<sup>20</sup> «Esta llamada interior, que nos lleva a determinar todo juicio desde el punto de vista del modo de pensar de los otros es justamente el sano entendimiento en los seres humanos. Por lo tanto, podemos afirmar que el *sensus communis* es el *bon sens*, es decir, la concordancia con el modo de pensar de muchas otras personas entre sí. El *sensus communis* se diferencia del *sensus proprio*, en el que no se atiende a ningún juicio ajeno» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 1012]. «La sociedad es el modelo del gusto» [*Anthropologie-Mongrovius*, AA XXV. 2 1326]; «El gusto permite comunicar el disfrute y por lo tanto es un medio y una consecuencia de la conciliación de los seres humanos» [*R 767, φ, AA XV 334*]. Esta relación entre *sensus communis* y sociabilidad se encuentra en los escritos de SHAFTESBURY, quien encuentra en esta facultad una tendencia afectiva hacia la sociabilidad [cf. SHAFTESBURY (1711): «Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour in a Letter to a Friend», en *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. por L. E. Klein, Cambridge 1999: 29–69]. Una historia del concepto “sensus communis” podemos encontrarla en DEWENDER (1996): «Sensus communis», en RITTER *et alii* 1971ss.: IX 634–39.

<sup>21</sup> HUME introduce el concepto de *sensus communis* en relación con el enjuiciamiento moral y lo define como un «common point of view» que posibilita un enjuiciamiento imparcial y universalmente válido [cf. HUME (1751): *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, London (reed. por T. L. Beauchamp, Oxford/ New York 1998): Sec. IX. 1 178.]. Kant le criticará a éste en los *Prolegomena* la confusión entre el entendimiento común y el entendimiento especulativo en su filosofía, así como la extensión de los criterios empíricos del entendimiento común al ámbito de la metafísica, en tanto que éste tiene validez propiamente para la aplicación del conocimiento en la experiencia: «De esta forma, son útiles tanto el entendimiento común como el especulativo: el primero cuando se refiere a juicios que tienen en la experiencia su aplicación inmediata, el segundo donde se ha de juzgar, en general, a partir de meros conceptos, como, por ejemplo, en la metafísica, donde [...] el sano entendimiento no dispone en absoluto de juicios» [III 117]. Esta misma exigencia de distinguir entre el conocimiento meramente empírico y el conocimiento trascendental la encontramos también en *KrV*, A 472s./ B 500s., II 447s.



5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

universalidad del gusto no se debe meramente a una universalidad o coincidencia en la naturaleza misma de la sensibilidad, sino que expresa una capacidad de enjuiciamiento según un punto de vista imparcial que apunta por principio a los otros, con independencia de los fundamentos en los que descansa la validez de este enjuiciamiento. De ahí que Kant ponga en relación explícitamente la universal validez del gusto con este *sensus communis* expresado en el mismo: «[en el gusto] puede juzgarse como si fuera *a priori* lo que en general les gustará a los otros. La sociabilidad exige que podamos juzgar aquello que les placera a nuestros amigos, es decir, aquello que placera *a priori* a la sociedad ampliada» [R 818, v? ( $\phi^{2-3}$ ?  $\sigma^{2}$ ?)  $\kappa^{3??}$ , AA XV 365].

Sin embargo, este «*a priori*» aún no puede tomarse en un sentido estricto, al menos tal como es definido el conocimiento *a priori* en un sentido objetivo en la *Kritik der reinen Vernunft*, pues, en este sentido objetivo, el gusto descansa en una universalidad empírica [R 881,  $\varphi$ , AA XV 386], que se corresponde con la «universalidad relativa» que es rechazada por Kant en la primera Crítica [KrV, B 3s., II 47s.]. En tanto que al gusto no le subyace ninguna regla específica que decida *a priori* su alcance objetivo en el enjuiciamiento con independencia de la experiencia, Kant no puede estar usando el concepto en el mismo sentido que en su fundamentación del conocimiento en la primera Crítica. Ahora bien, en la caracterización del gusto que encontramos hasta 1790 resuena un concepto de *a priori* que no se corresponde con el que encontramos en la fundamentación del juicio de conocimiento y que irá adquiriendo progresivamente importancia en su desarrollo intelectual. Podemos observar que en la reflexión citada más arriba, si bien el *sensus communis* refiere en el enjuiciamiento a los otros sujetos, en este caso se trata aún de una referencia a la concordancia efectiva de estos sujetos con mi enjuiciamiento particular. No obstante, a principios de la década de 1780 la validez subjetiva del *sensus communis* será entendida como pretensión de esta concordancia subjetiva.

*Toda experiencia, al igual que todo uso de la razón, exige comparar nuestra percepción con la de los otros. No es necesario que el resultado de nuestro pensamiento concuerde con lo que otros piensan comúnmente. Pero sí es necesario que tengamos esta concordancia como nuestro fin y [así como] su ausencia como un motivo para desconfiar de nuestro juicio [...]. En relación a esto, el *sensus proprius* se opone al *sensus communis*. Sólo éste último es un *bon sens*, es decir, el sentido que vale de forma universal [*gemeinschaftlich*], no el *sensus vulgaris*, que es el que encontraríamos en muchas personas y se diferencia del *sensus rarus*. [R 1505,  $\psi^{1-2}$ , AA XV 811, cursiva mía].<sup>22</sup>*

<sup>22</sup> «[El *sensus communis*] significa tanto como un entendimiento común, que se diferencia del propio entendimiento. Nuestra naturaleza es de tal forma que no lo enjuicamos todo desde el punto de vista de nuestro propio entendimiento y de nuestro propio gusto, sino que nos ponemos en manos del punto de vista de un entendimiento común y de un gusto común, a partir de los cuales enjuicamos las cosas. Cuando decimos algo, esa verdad no sólo debe placere para nosotros mismos, sino que debe conformarse también con el juicio de los otros. Cualquiera persona duda y desconfía de sus observaciones si ve que las observaciones de los otros no coinciden con las suyas, pues las experiencias se mezclan a menudo con fantasías, de forma que no pueden ser denominadas verdades puras. Para experimentar si en la percepción se esconde posiblemente la ilusión, debe recurrirse al asentimiento de los otros. Tenemos necesidad de los ojos de los otros para corregir nuestros propios ojos. Es algo a lo que nos vemos

Lo agradable es aquello que place en relación a los sentidos; bello es aquello que place según un Juicio sensible universal. El gusto es un juicio sobre lo que place de forma universal [...]. Se acostumbra a entender por *sensus communis* un entendimiento humano común, sólo que en este caso *sensus* no significa entendimiento, con lo cual puede decirse que el *sensus communis* es un sentido que no juzga para sí, sino que puede juzgar de forma universal [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV 2 1095s.]<sup>23</sup>.

Estos textos, cercanos a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*, nos muestran con claridad que en este momento *la postura de Kant no se agota en negar la posibilidad de una crítica del gusto debido a la inexistencia de principios a priori que rijan su universalidad y necesidad en un sentido objetivo*. En el capítulo 4<sup>24</sup> comprobamos que éste sigue rechazando explícitamente el proyecto baumgartiano de una estética en tanto que *cognitio sensitiva*. Kant rompe con este proyecto en la medida en que Baumgarten designaba la estética como una *ciencia* de lo sensible. Esta separación con respecto a la ilustración alemana se concretaba a partir de la *Kritik der reinen Vernunft* en la demarcación estricta entre juicios de gusto y juicios de conocimiento. En aquel momento señalamos que las indagaciones de Kant seguirán centrándose en la normatividad específica del gusto y que a aquella demarcación en el marco de la teoría del Juicio le acompañaría más bien la exigencia de “reubicación” del proyecto estético y no su abandono. Pues bien, ahora comprobamos que Kant sigue interesándose por el problema de la validez del gusto y que en sus reflexiones encontramos un punto de vista alternativo, centrado en una definición de la validez en un sentido intersubjetivo. En la *Anthropologie-Menschenkunde* Kant seguirá afirmando que la universalidad del gusto se basa en la universalidad de la sensibilidad y, por lo tanto, entenderá también su validez en un sentido objetivo.<sup>25</sup> Sin embargo, esta universalidad del gusto no puede ser fundada por Kant en sentido objetivo, sirviéndose de los fundamentos del conocimiento sensible establecidos en la primera Crítica. Al explicar en qué consista la normatividad del gusto, este recurrirá al modelo del *sensus communis*, que no es definido por Kant meramente

---

llevados [...], en tanto que en la experiencia no nos sentimos satisfechos con el *sensus proprius*, sino que necesitamos un *sensus communis*. Incluso el juicio de nuestros sentidos debemos comprobarlo a través del sentido de los otros, principalmente nuestro juicio del entendimiento necesita una comprobación a partir del juicio de los otros, *pues la verdad es la concordancia con el entendimiento humano general* [...]. Esta llamada interior, que nos lleva a determinar todo juicio desde el punto de vista del modo de pensar de los otros es justamente el sano entendimiento en los seres humanos. Por lo tanto, podemos afirmar que el *sensus communis* es el *bon sens*, es decir, la concordancia con el modo de pensar de muchas otras personas entre sí» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 1012, cursiva mía].

<sup>23</sup> «En relación a lo bello, creemos y pretendemos que también les guste a otros» [*Anthropologie-Mongrovius*, XXV. 2 1316].

<sup>24</sup> Véase en este trabajo § 14.

<sup>25</sup> «Uno puede preguntarse si en la naturaleza reside algo en relación a lo cual se pueda decir sin partir de la adhesión de los otros que éstos han de aprobarlo. Por supuesto que hay algo en la naturaleza de la cosa a partir de lo cual podemos juzgar *a priori* que algo es bello, y no meramente agradable, para el sentido público. Es algo que se observa con claridad en la simetría. La precisión y el orden en una casa, donde la puerta no está puesta en una esquina, es algo que debe placer a cada cual» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV 1 1097].

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

como una concordancia con la sensibilidad de los otros, sino como la exigencia de referir nuestro propio juicio o sentimiento al sentimiento de los otros o como la capacidad de juzgar o elegir según un punto de vista universal. Según la *R 1512*, lo bello es «lo que place de forma universal a través de *fundamentos subjetivos*, puesto que cada uno es ley para el otro» [ $\psi^{1-2}$ , AA XV 836, cursiva mía], o «Sobre lo bello cada uno debe juzgar para sí y, sin embargo, nadie puede denominar a nada bello si no juzga para todos. Es un fundamento subjetivo, que a la vez es objetivo» [*idem*, XV 837]. Aunque éste sigue reduciendo la universalidad del gusto a un fundamento de origen objetivo, lo cual no es conciliable con el marco teórico de la *Kritik der reinen Vernunft*, éste entenderá también la validez del gusto como la misma pretensión de enjuiciar según el Juicio de los otros, lo cual se convierte en la condición subjetiva del gusto. Esta equivocidad en la posición de Kant expresa con claridad que éste no dispone de una solución definitiva para definir tales condiciones subjetivas, pero con ello también aparece de forma manifiesta que su definición de la validez del gusto apuntará a una consideración de la misma en un sentido subjetivo, que será el que sirva de base para la futura fundamentación crítica del gusto.

Al igual que la *R 1512*, la *R 1505* pertenece a los bosquejos de clase contenidos en el *Nachlass* sobre antropología, y su correspondencia con la *Anthropologie-Menschenkunde* se pone de manifiesto a partir de la estructura y los ejemplos que encontramos en tales bosquejos, correspondientes a principios de la década de 1780. Según la caracterización de la *R 1505*, el *sensus communis*, con el que Kant pone en relación el enjuiciamiento según el gusto, no afirma que los otros concordarán en su juicio con mi enjuiciamiento particular; más bien, el sujeto ha de *pretender* esta concordancia, la cual debe ser el *fin* en su enjuiciamiento del objeto singular. La diferenciación con respecto al mero *sensus vulgaris* nos indica igualmente que esta caracterización de la universalidad en el sentido común no descansa meramente en la teoría de las leyes universales de la sensibilidad que encontramos en la *Dissertatio*. Este tipo de juicios deja indeterminada la cuestión *objetiva* de qué personas o cuántas personas concordarán *de hecho* con mi enjuiciamiento del caso singular; por el contrario, pretende que los otros *sujetos* coincidan con mi enjuiciamiento independientemente de la corrección objetiva efectiva de que disponga mi juicio.<sup>26</sup>

Este concepto alternativo de validez, al que podemos referirnos como el concepto de *pretensión de la validez intersubjetiva*, no es desarrollado aún en todas sus consecuencias y, sobre todo, Kant no dispone aún de un marco propio desde el que fundar esta normatividad específica del gusto, de forma que pueda incorporar esta teoría al sistema crítico. De hecho, tal comprensión de la validez en tanto que subjetiva no supondrá aún un abandono de la teoría de las leyes de la sensibilidad. Como veremos más adelante,<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Para CHESTERFIELD, el *sensus communis* no es algo «común», en el sentido de un sentido comúnmente extendido. El *sensus communis* no indica lo que será de hecho aceptado comúnmente, sino lo que «debería» ser aceptado: «Should I here be asked then what I mean by common sense, if it is so uncommon a thing, I confess I should be at a loss to know how to define it. I take common sense, like common honesty, rather to be called common, because it should be so, than because it is so. It is rather that rule, by which men judge of other people's actions, than direct their own, the plain result of right reason admitted by all, and practised by few» [CHESTERFIELD: «Common Sense» (“Saturday, February 5, 1737”), en *The Wit and Wisdom Of The Earl Of Chesterfield*, ed. por W. Ernst, Kila 2005, 164–71: 167].

<sup>27</sup> Véase en este trabajo §§ 23.3, 24.

este nuevo concepto de la validez *a priori* del enjuiciamiento encontrará en la analogía con la moral una base sobre la que desarrollarse y articularse. En este momento, podemos decir que Kant ya no reduce sin más la validez subjetiva del gusto a partir de su caracterización de la validez objetiva de lo bello. Éste definirá esta normatividad del *sensus communis* a partir de la concepción que detectamos en la filosofía anglosajona, en planteamientos como los de Shaftesbury, Chesterfield o Hume. No obstante, también tendremos ocasión de comprobar en qué sentido tratará Kant esta problemática desde su propia concepción.

Es preciso tener en consideración igualmente que, según la *R 1505* citada más arriba, Kant no sólo refiere esta normatividad del *sensus communis* al enjuiciamiento estético, sino igualmente a «toda experiencia, al igual que [a] todo uso de la razón». Nos centraremos a continuación en esta relación del gusto con las condiciones subjetivas presupuestas en general en el Juicio sensible.<sup>28</sup>

## § 21. GUSTO Y JUICIO SENSIBLE: LAS CONDICIONES SUBJETIVAS DE LA REFLEXIÓN

En la primera parte de este trabajo mostré la importancia de la vinculación entre estética y lógica en la ilustración alemana, y constatamos que Kant enlaza en este punto con dicha tradición.<sup>29</sup> Es ésta la base principal que posibilita la definición del gusto como un determinado tipo de *juicios* sensibles, así como la interrelación entre gusto y Juicio reflexionante que servirá de marco a la misma *Kritik der Urteilkraft*. En la filosofía de Baumgarten, el gusto es pensado como un Juicio sensible, con independencia de las facultades superiores de conocer. Esta definición se deriva de la psicología empírica expuesta en la *Metaphysica*, donde encontramos un análisis dedicado específicamente a las facultades inferiores en tanto que meramente sensibles. No obstante, Baumgarten mantendrá en su sistema la separación entre lógica y estética, y distinguirá expresamente entre las cuestiones relativas a la lógica y la perfectibilidad del conocimiento a través de la estética, en tanto que partes separadas de la filosofía. La conciliación entre estos dos ámbitos será uno de los desarrollos principales que supondrá la filosofía de Meier. Éste último diferencia igualmente la facultad superior de la facultad inferior de enjuiciamiento, e identificará la primera con el gusto. La interrelación entre lógica y estética que podemos encontrar en su filosofía se expresa en el ideal típicamente ilustrado de la *cognitio aesthetico-logica*. Según este punto de vista, la lógica puede y debe servirse de la sensibilidad y, en particular, de la belleza, en aras de la comunicabilidad y aplicabilidad del conocimiento.<sup>30</sup>

El proyecto estético de Kant se enmarca en esta relación entre lógica y estética.

<sup>28</sup> Para GADAMER (1960): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, Tübingen, I 37, esta conexión entre el concepto de *sensus communis* y la teoría de las facultades en el marco de la teoría kantiana de las facultades supone justamente la degradación de todo el potencial crítico contenido en este concepto, tal como se había gestado en la filosofía inglesa.

<sup>29</sup> Véase en este trabajo el cap. 2.

<sup>30</sup> Cf. VÁZQUEZ LOBEIRAS (2003): «Las raíces de la estética en el marco de la lógica y la filosofía de la conciencia del racionalismo», en *Ágora* 22, 2003, 37-63.

## 5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

Como hemos comprobado, esta cercanía con respecto a la ilustración estética, en lo que respecta a la relación entre los conceptos de perfección estética y de perfección lógica, permite entender igualmente que su reflexión en torno al gusto se concrete en el marco de la *relación entre las facultades*. Ya en el periodo cercano a la *Dissertatio* encontramos una explicación de la actividad implicada en el juicio de gusto en el marco de la relación entre la actividad según las leyes de la sensibilidad y el uso lógico del entendimiento. No obstante, el gusto es definido dentro de los mismos límites de lo sensible y la reflexión estética se centra en aquellas condiciones de la sensibilidad que deben *preceder* a la actividad del entendimiento. En cambio, a partir de la primera Crítica se ampliará este punto de vista y el gusto expresará justamente la relación reflexiva entre la sensibilidad o la imaginación y el entendimiento. Como pudimos comprobar en el capítulo 4<sup>31</sup>, la problemática respecto a la relación de la síntesis sensible y subjetiva de la imaginación con respecto al entendimiento empírico no coincide con aquella relación de carácter determinante que es fundada justamente en la *Kritik der reinen Vernunft*, en la cual la imaginación productiva se especifica en tanto que trascendental y se relaciona meramente con las formas categoriales del entendimiento puro. Propiamente, en esta obra la teoría de Kant carece de una base firme sobre la que fundamentar la reflexión sensible presupuesta en la relación entre imaginación y entendimiento. En los siguientes párrafos defenderé que esta relación entre la actividad sensible de la imaginación y el entendimiento, que ha de tener como función la formación de los conceptos empíricos, es problematizada ya por Kant a partir del recurso a conceptos pertenecientes propiamente al ámbito estético.

Como ya se ha mencionado, la actividad productiva de la imaginación desarrolla su función en relación al aspecto subjetivo y sensible del Juicio. Igualmente, la validez del gusto será definida en términos subjetivos, con independencia de los fundamentos objetivos de los juicios de conocimiento. A finales de la década de 1770 encontraremos una clara demarcación entre un *aspecto objetivo* y un *aspecto subjetivo* del conocimiento. Esta demarcación cobrará importancia frente a la demarcación clásica entre las facultades inferiores y las facultades superiores. En el periodo de la *Dissertatio*, ciertamente, una representación puede ser considerada como un objeto sensible si presupone las condiciones formales de la mera sensibilidad. Su objetividad no depende de la relación de estas formas con los conceptos puros del entendimiento.<sup>32</sup> Sin embargo, como ya se ha indicado, una de las consecuencias de la fundamentación del conocimiento y de la experiencia a partir de la *Kritik der reinen Vernunft* será que la validez objetiva de nuestras representaciones exige que las formas puras de la sensibilidad puedan ser determinadas *a priori* por los conceptos del entendimiento. De no darse esta relación de determinación con el entendimiento, las representaciones que sólo presupongan una síntesis sensible, no determinada aún por un concepto determinado, no podrán ser consideradas más que como contenidos subjetivos del ánimo. De ahí que Kant comience a presentar la demarcación entre sensibilidad y entendimiento no meramente como dos tipos diferentes de conocimiento del objeto, sino como la demarcación entre un fundamento subjetivo y un fundamento subjetivo del

---

<sup>31</sup> Véase en este trabajo § 15.1.

<sup>32</sup> Véase en este trabajo § 2.

conocimiento, tal como se expresa en la *Anthropologie-Mongrovius*, de mediados de la década de 1780:

Cualquier concepto del entendimiento, da igual lo claro que éste sea, no será tan intenso como un concepto de la sensibilidad, el cual estimulará la voluntad antes que un concepto del entendimiento, pues el entendimiento se dirige sólo a los objetos, mientras que la sensibilidad se dirige meramente al sujeto, es decir, a nosotros mismos, por lo que ésta también nos interesa más que el entendimiento [AA XXV. 2 1232].

Ciertamente, la sensibilidad es la que aporta material al pensamiento, y con ello, un contenido, pero que este contenido pueda ser pensado como objetivo viene dado por la posibilidad de que el entendimiento puro legisle *a priori* sobre la objetividad en general de las representaciones. Por otro lado, la sensibilidad no será descrita meramente como receptividad, en tanto que ésta, principalmente por mediación de la imaginación, tiene la capacidad de crear la representación sensible, al menos en lo que respecta a su forma. Y esta circunstancia tiene importantes consecuencias en relación al proyecto estético. Kant seguirá afirmando que el gusto se basa en el objeto, pero progresivamente esta referencia al *objeto* bello deberá ser entendida como una referencia a la mera representación subjetiva que es producida por la imaginación. De ahí que, tal como se ha indicado, Kant no se refiera meramente a la belleza del objeto sensible, sino a la belleza de este objeto según su forma [*Beschaffenheit*], tal como ésta es constituida por la imaginación como una representación del ánimo. Obviamente, el problema de la validez del gusto radicará en cómo fundar que podamos juzgar con una pretensión de universalidad sobre una representación privada sin que intervenga una determinación de los conceptos del entendimiento. Será la posibilidad de pensar la relación entre sensibilidad o imaginación y entendimiento *en general*, con independencia de cualquier determinación objetiva por parte de éste, la que permitirá fundar en un sentido crítico la armonía y concordancia entre las facultades de conocer como condición subjetiva del juicio de gusto. En el siguiente capítulo atenderemos al desarrollo de esta solución en el pensamiento de Kant. Ahora, no obstante, atenderemos a la relación del gusto con este aspecto sensible y subjetivo del conocimiento en general y del enjuiciamiento particular, una relación que se produce a finales de la década de 1770 y que debe ser considerada como una condición fundamental para la incorporación del proyecto estético al sistema crítico. Ciertamente, en este periodo Kant identificará comúnmente el aspecto subjetivo del conocimiento con la sensibilidad. Sin embargo, en la *Kritik der Urteilskraft* éste defenderá que este aspecto subjetivo del conocimiento es constituido justamente por una facultad superior del conocimiento, a saber, el Juicio, la cual es pensada con independencia de las condiciones determinantes y objetivas del entendimiento. A finales de la década de 1770 éste se referirá al aspecto subjetivo del Juicio para aludir al enjuiciamiento sensible que no se basa en una condición determinante y objetiva del entendimiento, sino en una relación libre entre ambas facultades. En el periodo con el que nos ocupamos en este momento detectaremos una clara relación entre la “lógica” del gusto y los presupuestos del Juicio, que Kant comienza a caracterizar como Juicio sensible e incluso, en alguna reflexión aislada de este periodo,

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

como Juicio reflexionante. Aunque esta relación entre gusto y Juicio no es fundada aún en un sentido sistemático, es interesante notar que el gusto, al igual que en el periodo de la *Dissertatio*, sigue relacionándose con el problema del enjuiciamiento sensible.

Esta demarcación entre el aspecto subjetivo y objetivo del conocimiento puede ilustrarse en primer lugar a partir del tratamiento que reciben los conceptos de perfección estética y perfección lógica. En el periodo cercano a la *Dissertatio*, la perfección estética era definida meramente a partir de la distinción *sensible* de nuestras representaciones. En este momento, sin embargo, este concepto no sólo expresa una perfección de tipo sensible, correspondiente a las facultades inferiores del conocimiento, sino además este aspecto subjetivo —e intersubjetivo— del conocimiento, mientras que la perfección lógica expresará el aspecto objetivo del conocimiento.<sup>33</sup>

Igualmente, el gusto será definido como un Juicio sensible basado en condiciones subjetivas: «El Juicio conectado con la sensibilidad es el gusto» [*Anthropologie-Mongrovius*, AA XXV. 2 1313]; «Pero el gusto se funda en reglas subjetivas» [*R 806*,  $\sigma^2?$   $v^{3-4?}$   $\chi^{3-4?}$  ( $\pi^3?$ ) ( $\psi^1?$ )  $\psi^4??$ , AA XV 352]<sup>34</sup>. De la misma forma, el sentimiento estético contenido en el gusto se basa igualmente en el Juicio, en tanto que lo bello es justamente lo que «place según un juicio sensible universal» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 1095].

En la primera parte de este trabajo habíamos detectado una relación entre el gusto y el sano entendimiento, y se mostró cómo esta última facultad debía ser entendida en relación con la problemática que afrontará el Juicio reflexionante en la tercera Crítica. De hecho, el concepto “*gesunder Verstand*” era empleado como traducción de “*Bonsens*”. El *sensus communis* designa justamente esta referencia a un juicio sensible universal que pueda ser compartido de forma intersubjetiva. Igualmente, el sano entendimiento es justamente el Juicio en tanto que facultad de aplicación de los conceptos *in concreto*: «Juicio, *judgement*, y el sano entendimiento son lo mismo, así como la capacidad del entendimiento en la aplicación» [*R 1861*, *v*, AA XVI 139]. En este periodo existe una íntima relación entre conceptos procedentes de la estética, como gusto, *sensus communis*, sano entendimiento, perfección estética, y conceptos mediante los cuales Kant se refiere al enjuiciamiento, como Juicio sensible y Juicio reflexionante. Hemos visto que Kant define recurrentemente el gusto como Juicio sensible. Es interesante notar que el Juicio sensible expresa ya en este periodo una caracterización que nos recordará a la definición del Juicio en la *Kritik der Urteilskraft*, en tanto que su función radica en ascender desde un singular a un universal. Esta misma función del enjuiciamiento *in concreto* era la que presentaba el sano entendimiento a principios de la década de 1770, en la medida en que esta facultad partía del singular dado en la experiencia para encontrar leyes generales bajo las cuales subsumirlo. Kant seguirá tematizando esta actividad del enjuiciamiento empírico a partir del concepto de Juicio sensible.<sup>35</sup> Esta actividad anticipa la función

<sup>33</sup> «perfección estética: \*\*Distinción y verdad de la intuición. Armonía con las condiciones subjetivas de [toda] la facultad de conocer en su conjunto [de todos], la armonía con las condiciones objetivas es la perfección lógica» [*R 1904*,  $v-\chi?$  ( $\omega?$ ), AA XVI 153]. «La perfección objetiva se dirige al conocimiento del objeto. La intuición se dirige también al objeto, pero en relación al sujeto, la naturaleza humana en su totalidad» [*R 1905*,  $v-\chi$ , AA XVI 154]

<sup>34</sup> «[e]l gusto es la facultad de enjuiciamiento sensible» [*Logik-Busolt*, AA XXIV. 2 611].

<sup>35</sup> «El Juicio sensible debe ser de tal forma que no pueda sea ejercitado por las reglas *in abstracto*, sino

reflexionante del Juicio en la tercera Crítica; de hecho, pueden encontrarse referencias en las que Kant alude también al “Juicio reflexionante”, cuya actividad define en el mismo sentido que la del Juicio sensible:

Existe unidad en la subordinación (lógica) o coordinación (real). La última pertenece a la intuición de lo particular, es decir, va de las partes a lo general, es decir, al todo y los fines. Esta facultad se denomina Juicio y no raciona. Se trata del trabajo sensible previo del entendimiento [*Es ist die sinnliche Vorarbeit des Verstandes*] [R 839, v, AA xv 374].

De la misma forma que la razón va de lo universal a lo particular, el Juicio sensible, inversamente, va de lo particular al todo de la coordinación, desde lo vario a la unidad ya sea de la síntesis o de la idea y la intención, lo cual coloca esta actividad en un juego vivificador [R 842, φ, AA xv 375].<sup>36</sup>

El Juicio es doble: o bien el Juicio determinante o bien el Juicio reflexionante. El primero va de lo universal a lo particular; el segundo, de lo particular a lo universal. Lo último sólo tiene validez subjetiva [...] [R 3287, v-ψ, AA xvi 759]<sup>37</sup>.

*Podemos comprobar que en el pensamiento de Kant existe una constante desde el periodo de la Dissertatio, por la cual se establecerá una íntima relación entre el juicio de gusto y el problema del enjuiciamiento.* Los textos anteriores no sólo ponen de manifiesto cómo éste define de forma paralela la actividad del Juicio reflexionante y del Juicio sensible, sino que éste último concepto se encuentra en conexión con el «juego vivificador» que caracteriza la relación entre las facultades implicadas en el gusto. De hecho, hemos visto cómo en este periodo esta última facultad se refiere propiamente al Juicio sensible y la validez subjetiva del mismo. También el Juicio reflexionante descansa meramente en esta validez subjetiva. Será la *sensibilidad y la subjetividad* del enjuiciamiento la que marcará el punto de convergencia entre el gusto y la reflexión: «Aquello que concuerda con las leyes universales subjetivas del conocimiento (no de la sensación) humano es bello, place en la reflexión, puesto que concuerda meramente con las condiciones de la reflexión» [R 878, v, AA xv 385].<sup>38</sup> Estas condiciones subjetivas de la reflexión se basarán

---

por la intuición *in concreto*, tal como el sano entendimiento [...]» [R 819, v? (ρ<sup>3</sup>? σ<sup>2</sup>?) κ<sup>3</sup>??, AA xv 365].

<sup>36</sup> «La perfección lógica conoce lo particular en general, la perfección estética conoce lo universal en lo particular. La primera lo reduce todo a conceptos, mientras que la segunda a intuiciones. Se fomentan mutuamente en la forma. Aquella abstrae, ésta conjuga mucho en un concepto» [1884, φ, AA xvi 148].

<sup>37</sup> El concepto de Juicio reflexionante vuelve a aparecer en la R 806, citada más adelante, en el contexto de la terminología y los conceptos empleados por Kant a finales de la década de 1770.

<sup>38</sup> «Lo que concuerda con las *leyes subjetivas del conocimiento en general*, place al Juicio sensible» [R 837, v, xv 375, cursiva mía]. «En todo lo bello el objeto debe placer a través de la reflexión, no [a través de la sensación de este objeto] de la impresión, pues entonces sería agradable. Debe placer de forma universal según condiciones del enjuiciamiento sensible, a saber, en el fenómeno» [R 851, v, AA xv 376]. «En el caso de lo bello el objeto o el conocimiento se ajusta con las leyes subjetivas de la reflexión» [R 880, φ, AA xv 386]; «Aquel [intuición] fenómeno que despierta en la intuición la conciencia del fomento de la vida es bello\*; en la sensación: agradable. \*(<sup>s</sup> o bien del objeto inmediatamente (fenómeno)



5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

a principios de la década de 1780 en la concepción del gusto como un *sensus communis*, según el cual hemos de reflexionar sobre nuestro propio juicio particular teniendo en cuenta el juicio de los otros en tanto que regla de enjuiciamiento. Así lo indica una *Reflexion* a la que atendimos en nuestro análisis del concepto de *sensus communis*: «Toda satisfacción es: 1. En la sensación (<sup>g</sup> agrada) a través de [sentimiento] la sensación, lo agradable. 2. En el juicio universal de los sentidos (<sup>g</sup> place) (<sup>s</sup> en la reflexión) a través del gusto de lo bello\*. [...] \*(<sup>g</sup> Lo que place de forma universal según fundamentos subjetivos, pues cada uno es ley para el otro)» [R 1512,  $\psi^{1-2}$ , AA XV 836].

Ciertamente, las indagaciones de Kant no presentan aún una articulación a nivel sistemático y crítico de esta relación entre gusto y Juicio. Sin embargo, es evidente que éste plantea la problemática del gusto y de la reflexión del enjuiciamiento desde un mismo marco, según el cual *el gusto descansa justamente en aquellas condiciones que definen la actividad subjetiva y reflexiva que es presupuesta en el Juicio para el conocimiento de los fenómenos en la sensibilidad y la consiguiente formación de los conceptos empíricos a partir del particular*<sup>39</sup>.

Los materiales que podemos encontrar en este periodo no permiten profundizar con seguridad en esta relación entre gusto y Juicio más allá de la constatación de la influencia de su concepción de la validez del *sensus communis* como base para definir la relación entre las condiciones de la reflexión y aspecto subjetivo del Juicio. Primeramente hemos de recordar que la capacidad formativa de la imaginación era tematizada por Kant en relación al problema de la formación de los conceptos empíricos. Ésta es considerada por Kant como una actividad activa en relación con la formación de las representaciones [R 329,  $v?$  ( $\phi$ )  $\kappa^{3??}$ , AA XV 130] y, en este sentido, le atribuye la función de formación de los conceptos empíricos: «La imaginación concierne a la forma de la totalidad del

---

o de la reflexión (conocimientos bellos.)» [R 879,  $\varphi$ , AA XV 385s.]. Kant afirma incluso, siguiendo la misma línea que en la *Dissertatio*, donde tuvimos ocasión de comprobar la clara influencia de la estética de Baumgarten, que «el gusto es el análogo a la razón en el Juicio sensible», en tanto que, si bien meramente sensible, «puede juzgar como si fuera *a priori* lo que les placere a otros en general» [R 818,  $v?$  ( $\phi^{2-3?}$   $\sigma^{2?}$ )  $\kappa^{3??}$ , AA XV 365].

<sup>39</sup> «Loin d'être le lieu d'une simple analogie théorique, le rapport entre le goût et la faculté de juger devient essentiel pendant les années quatre-vingt» [DUMOUCHEL 1999: 271]. Kant indicará, si bien de forma aislada y sin ofrecer un desarrollo de la misma, una estrategia argumentativa en relación a la validez del gusto por su relación con las condiciones subjetivas del conocimiento que anticipará la línea que habrá de conducir a la *Kritik der Urteilkraft*. En esta obra, el argumento de la deducción se construirá sobre la constatación de que el sentimiento del gusto es propiamente un sentimiento de la universalidad de la actividad percibida en el ánimo, la cual se basa a su vez en las condiciones subjetivas de la reflexión. La crítica del gusto servirá de base a la crítica del Juicio en la medida en que a partir del análisis del gusto puede conocerse la universalidad expresada en el sentimiento estético como expresión de las condiciones subjetivas del Juicio en general. En la R 878 Kant apunta la siguiente reflexión: «Aquello que concuerda con las leyes subjetivas\* universales del conocimiento (no de la sensación) del ser humano es bello, place en la reflexión meramente porque concuerda con las condiciones de la reflexión. Lo bello sólo agrada en sociedad, pero también place a uno sólo. \*(<sup>g</sup> Si bien las leyes subjetivas no pueden ser conocidas *a priori*, su universalidad puede ser inteligida perfectamente cuando nos consideramos a nosotros mismos [*Selbstbetrachtung*], sin reunir ninguna experiencia externa)» [v, AA XV 385]. No obstante, Kant no desarrollará aún este pensamiento para una fundamentación de la validez *a priori* del gusto, pues éste seguirá definiendo esta universalidad del gusto como una «regla empírica (de la humanidad)» [R 881,  $\varphi$ , AA XV 386].

conocimiento inferior, a saber, la coordinación, puesto que las representaciones se unen unas a otras de diferentes formas. A partir de ello, surge el concepto sensible o un concepto de los sentidos» [*R 331*, *v?* ( $\varphi^{??}$ ), *AA* xv 130s.].

Las siguientes observaciones han de valer por lo tanto como meras descripciones de las indicaciones de Kant. Éstas ponen de manifiesto que el gusto y el Juicio son tratados en un marco común en la teoría de las facultades, pero también muestran que éste no plantea esta relación desde una solución articulada.<sup>40</sup> La tarea por la cual es posible ascender desde el singular sensible hasta conceptos más generales le corresponde a la facultad formativa de la imaginación.<sup>41</sup> A partir de la coordinación y la comparación ésta puede formar conceptos sensibles a partir del material de la sensibilidad. Bello es lo que concuerda con esta «fuerza formativa» de la imaginación, en la medida en que su actividad no haya dado lugar aún a conceptos. Esta actividad por la que la imaginación forma los conceptos a partir de la sensibilidad coincide con la actividad que caracteriza al Juicio sensible, en tanto que éste designa «el trabajo sensible previo del entendimiento». La *R 806* distingue entre el Juicio sensible o formativo y el Juicio reflexionante. Mientras que el primero tiene meramente por objeto la formación de imágenes, el segundo produce conceptos a partir de las representaciones. Sin embargo, hemos visto que la función productiva de la imaginación tiene por objeto la formación de los conceptos sensibles. Esta función formativa de la imaginación es desempeñada no obstante, a través de la formación de imágenes o bosquejos que sirvan de base al concepto. Por eso, el Juicio formativo «sólo se dirige a los medios y al favorecimiento de la combinación» y todavía no a la utilidad. Sólo en relación con esta actividad de formación de imágenes que abstrae de la utilidad es posible una aprehensión del «objeto de un modo fácil, claro y que place». En tanto que el Juicio reflexionante convierte las imágenes en conceptos, es plausible suponer que éste se sirve de la actividad formativa de la imaginación sobre la que, a su vez, se basa el gusto. Tanto el Juicio sensible como el Juicio reflexionante suponen una actividad que parte de la sensibilidad y debe formar un universal. Sin embargo, mientras que el primer concepto se refiere meramente a la actividad sensible que debe preceder al entendimiento, el segundo designa la misma actividad cognoscitiva por la que se forma un concepto determinado sobre un objeto. Pues, según la *R 921a*, el juego subjetivo de la imaginación puede tener como fin la mera «distracción» y «vivificación» que encontramos en el gusto y en el Juicio sensible o, en cambio, un «uso útil» tanto para la creación de conceptos como para la «ampliación de los conocimientos del entendimiento y de la

<sup>40</sup> «Lo que concuerda con la capacidad formativa [*bildenden Kraft*] es bello: *materialiter* y *formaliter*. Producir un concepto de los sentidos, (sin que) a partir de la comparación entre los mismos se conviertan en conceptos del entendimiento» [*R 872*, *v*, *AA* xv 383]. «Sensación, Juicio, *Geist*, y gusto. El Juicio es sensible o reflexionante, y consiste en convertir las representaciones en una imagen o en conceptos. El orden tiene justamente relación con el *dessein*, el bosquejo o el tema [...]. El Juicio formativo sólo se dirige a los medios y al favorecimiento de la combinación, de ahí unidad, multiplicidad, contraste. No se dirige a la utilidad [...]. No debe notarse ningún esfuerzo, ninguna meditación. A través de ello sólo se da el objeto de un modo fácil, claro y que place» [*R 806*,  $\sigma^2?$   $v^{3-4?}$  ( $\rho^3?$ ) ( $\psi^1?$ )  $\psi^4??$ , *AA* xv 355].

<sup>41</sup> En el siguiente parágrafo profundizamos en esta función de la imaginación, en la cual el concepto de ingenio jugará un papel central.

razón» [ $v?$  ( $\sigma?$ ), AA XV 407]<sup>42</sup>.

Finalmente, debe notarse que Kant también abordará el problema de la verdad empírica desde el punto de vista del aspecto subjetivo o intersubjetivo del conocimiento con el que se relaciona el *sensus communis*. Es preciso tener en cuenta que el problema de la verdad empírica expresa un aspecto más de la problemática de la fundamentación del enjuiciamiento que quedaba indeterminada en la primera Crítica, en tanto que Kant admitía que no es posible ofrecer reglas para la corrección o verificación de nuestros juicios. Este problema sigue planteándose en el *Nachlass* manuscrito: «Aunque es cierto que la lógica puede ofrecernos criterios universales para el correcto uso del entendimiento, no puede ofrecer estos criterios en relación con el Juicio, pues ésta ofrece reglas, pero éstas no explican cómo se ha de distinguir lo que cae bajo estas reglas o no (error del legislador, aplicar las leyes a los casos particulares) [...]. La marca del uso correcto del Juicio es externa y consiste en la concordancia con los otros, que verifica nuestro Juicio o lo corrige» [R 2173,  $v$  ( $\chi-\psi$ ), AA XVI 258]. La lógica trascendental, en tanto que lógica de la verdad, sólo podía ofrecer criterios necesarios en lo que respecta a la objetividad en general de nuestros juicios, pero no criterios suficientes en lo que respecta a su corrección empírica. Este problema de la indeterminación de la verdad no será abordado desde un punto de vista objetivo, sino también desde el punto de vista del aspecto subjetivo del conocimiento.

Se trata del aspecto subjetivo y sensible de la verdad, pero en un sentido intersubjetivo, tal como es expresado en el concepto de *sensus communis* o del sano entendimiento<sup>43</sup>: «Los criterios objetivos de la verdad son lógicos (concordancia del entendimiento consigo mismo). Criterios subjetivos: el asentimiento de los otros» [R 2163,  $v?$  ( $\rho?$ ), AA XVI 256]<sup>44</sup>. Esta conexión entre verdad empírica e intersubjetividad seguimos encontrándola en un texto posterior, como es la *Anthropologie-Busolt*: «Los seres humanos, para el uso correcto del entendimiento, tenemos la regla de probar nuestro juicio con el juicio de los otros, de forma que no nos sirvamos de nuestro propio juicio, sino también del juicio de los otros, para que haya concordancia; ésta es una piedra de toque necesaria de la verdad. En ello tiene que haber *sensus communis*, entendimiento humano común y el juicio no puede ser egoísta» [AA XXV. 2 1488s.]. Allí donde la fundamentación del Juicio admite la imposibilidad de ofrecer criterios objetivos para la verdad empírica, la

<sup>42</sup> «Toda ordenación es o bien una intención o un juego. Un juego de la impresión, de la intuición\*, de la imaginación, de la reflexión, de la sensación, de los pensamientos, de las pasiones» [R 807,  $v?$  ( $\rho?$   $\sigma?$ ) ( $\kappa^3?$ ), AA XV 359].

<sup>43</sup> Ya en *Logik-Blomberg* y en *Logik-Philippi* encontramos esta clara relación entre los criterios subjetivos de la verdad y el sano entendimiento [*Anthropologie-Blomberg*, XXIV. 1 85-95, 150, 186; *Anthropologie-Philippi*, XXIV. 1 387-96].

<sup>44</sup> «Tenemos necesidad de los ojos de los otros para corregir nuestros propios ojos. Es algo a lo que nos vemos llevados [...], en tanto que en la experiencia no nos sentimos satisfechos con el *sensus proprius*, sino que necesitamos un *sensus communis*. Incluso el juicio de nuestros sentidos debemos comprobarlo a través del sentido de los otros, principalmente nuestro juicio del entendimiento necesita una comprobación a partir del juicio de los otros, pues la verdad es la concordancia con el entendimiento humano general [...]. Esta llamada interior, que nos lleva a determinar todo juicio desde el punto de vista del modo de pensar de los otros es justamente el sano entendimiento en los seres humanos» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 1012].

crítica encuentra una «regla» «necesaria» para la corrección del Juicio justamente en la validez subjetiva que refiere al juicio de los otros. Por lo tanto, un juicio de conocimiento no sólo debe reclamar la validez objetiva mediante el concepto de verdad trascendental, también ha de suponer necesariamente la validez intersubjetiva expresada en el concepto de *sensus communis*. Ahora bien, tal como habíamos visto, el gusto expresa meramente este momento subjetivo y reflexivo que es presupuesto en el Juicio:

El *criterio* objetivo válido [en un sentido interno]; el criterio subjetivo [válido en un sentido externo]: el asentimiento de los otros\* (<sup>s</sup> para evitar la ilusión). [cita.]

\*(<sup>s</sup> no tenemos otro en los juicios de gusto) [*R* 2175,  $\psi?$  ( $v-\chi?$ ), *AA* XVI 259].

Recordemos que en el periodo de la *Dissertatio* Kant había admitido la imposibilidad de una fundamentación del sano entendimiento en un sentido objetivo.<sup>45</sup> El sano entendimiento sólo podía recibir crítica y cualquier intento por ofrecer un cuerpo doctrinal de reglas que decidieran *a priori* la corrección *objetiva* del enjuiciamiento no reconocería la finitud propia de la razón humana. Es justamente este reconocimiento el que lleva a la imposibilidad de ofrecer criterios universales y a la vez suficientes para la verdad empírica en la primera Crítica, pues la corrección del enjuiciamiento particular sólo puede comprobarse *a posteriori*. Esta imposibilidad de ofrecer reglas objetivas para el enjuiciamiento se mantendrá hasta la misma *Kritik der Urteilskraft*. Ahora bien, esto no significa que la verdad particular de los juicios empíricos se base meramente en criterios empíricos. Si las reglas del Juicio no pueden determinar la corrección objetiva, sí deben necesariamente aludir a la corrección intersubjetiva de nuestro acto de enjuiciamiento, justamente para lograr un punto de vista imparcial desde el cual corregir la contingencia del enjuiciamiento empírico. Será este progresivo interés por la validez intersubjetiva de los juicios empíricos lo que llevará a Kant a plantear en la *Kritik der Urteilskraft* la fundamentación del Juicio reflexionante en general a partir de un análisis de los juicios estéticos sobre lo bello y lo sublime [v 239], en tanto que sólo este tipo de juicios expresan justamente este momento subjetivo supuesto en la actividad reflexionante del Juicio.

Resumiendo, podemos concluir que en el periodo inmediatamente anterior a la *Kritik der reinen Vernunft* Kant se ocupará con el problema del enjuiciamiento sensible en el marco de sus indagaciones sobre estética. El gusto se basará en las condiciones subjetivas del Juicio sensible y en la actividad de la imaginación por la cual ésta forma conceptos sensibles. Si bien al nivel de la obra crítica Kant sólo atenderá a la función determinante de la imaginación por su relación con el entendimiento, esta facultad presenta una actividad sensible en la formación de imágenes que sirvan de base para la formación de conceptos sensibles. En el siguiente párrafo comprobaremos que la concepción de Kant sobre esta función de la imaginación se servirá de un concepto que Kant adoptará de la psicología empírica de Baumgarten, el ingenio.

---

<sup>45</sup> Véase en este trabajo §§ 8 y 9.

## § 22. EL CONCEPTO DE INGENIO Y EL PROBLEMA DE LA FORMACIÓN DE LOS CONCEPTOS EMPÍRICOS

En el capítulo 4<sup>46</sup> atendimos a la relación entre el Juicio y el uso regulativo e hipotético de la razón pura que Kant tematiza en el epílogo a la Dialéctica. En aquel momento, señalé que esta sección podía ser considerada como el primer texto de la obra de Kant en el que se problematiza el tema de la actividad reflexionante. La primera Crítica, no obstante, no contenía ninguna justificación sobre cómo esta orientación racional podía fundarse en relación a la misma estructura y actividad del enjuiciamiento. De hecho, los principios regulativos a partir de los cuales se fundaba el uso hipotético y los juicios provisionales pertenecían propiamente a la razón.

A partir de los materiales del *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften* es posible poner de manifiesto que en el periodo cercano a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* Kant pone en relación esta teoría del uso hipotético de la razón con conceptos de la tradición estética. Nos centraremos ahora en uno de los elementos de la imaginación que sí aparecía en el epílogo a la Deducción Trascendental, a saber, el ingenio [*Witz*], al cual ya atendimos en la primera parte de este trabajo.<sup>47</sup>

En el epílogo a la Dialéctica Trascendental se anticipaba ya, si bien desde el marco de la razón pura, la distinción entre una actividad determinante y una actividad reflexionante a partir de la distinción en el marco del uso hipotético de la razón entre juicios determinados y juicios provisionales. No obstante, Kant no profundiza en este momento en la lógica específica del enjuiciamiento reflexionante o en la relación entre ambas dimensiones del Juicio. De hecho, éste refiere no tanto a la relación de la razón con la facultad de enjuiciamiento, sino con los mismos juicios ya constituidos por ésta.<sup>48</sup>

En relación con esta cuestión, la novedad principal es la relación que podemos detectar entre los juicios provisionales y el ingenio, que constituye un componente principal de la imaginación<sup>49</sup>: «de ahí que el ingenio sea beneficioso para los conocimientos provisionales, pero el Juicio ha de ser añadido si ha de haber alguna combinación» [*Anthropologie-*

<sup>46</sup> Véase en este trabajo § 16.

<sup>47</sup> En relación a las similitudes y divergencias de estos conceptos con respecto a su uso en Wolff y Baumgarten, véase en este trabajo § 4.

<sup>48</sup> Que esta distinción será recogida posteriormente en la división entre Juicio determinante y Juicio reflexionante es puesto de manifiesto por la *R 3200*, correspondiente a la década de 1780, en la cual los juicios provisionales son fundados por los principios del Juicio reflexionante: «Las inferencias del Juicio van de lo particular a lo (s empírico) universal (s son géneros\*, avance desde los *individuis* a los *generibus*), desde algunas cosas que pertenecen a un único género, o desde alguna propiedad con la que concuerdan cosas de un mismo género, al resto, en tanto que pertenecen al mismo principio. No son más que géneros, yendo desde los conceptos particulares a los universales, por lo tanto del Juicio reflexionante (s no del determinante), por lo tanto, no para determinar el objeto, sino sólo el modo de [sobre] reflexión sobre el mismo para alcanzar un conocimiento del mismo. (s son inferencias, para alcanzar juicios provisionales, no juicios determinados. — analogía e inducción.) ¿Son las inferencias del Juicio inferencias de forma inmediata? No, estas inferencias tienen a su base un principio, a saber: que una multiplicidad no llega a una concordancia sin un fundamento común y, por lo tanto, que lo que le corresponde será necesario a partir de un principio común» [*ψ*, *AA* XVI 710].

<sup>49</sup> V. *Anthropologie-Pillau*, *AA* XXV. 1 754, 774; así como *R 329*, *v?* (*φ*) *κ*<sup>3</sup>??, *AA* XV 130; *R 472*, *κ-v?* *ξ?* *η?*?, *AA* XV 194.

*Menschenkunde*, AA xxv. 2 968]<sup>50</sup>. Debe tenerse en cuenta que Kant no considera el ingenio como un componente del Juicio, el cual impone justamente una limitación a sus productos. No obstante, como veremos a continuación, el ingenio sirve para la invención y producción de juicios provisionales, con el objeto de ofrecer material que permita al Juicio la formación de juicios determinados a partir de la experiencia empírica. Pero lo importante es notar que el trabajo conjunto entre ingenio y Juicio es justamente lo que permite la *mediación entre las facultades de conocer* a la que se ha aludido en los párrafos anteriores: «Ingenio y Juicio sirven para conectar la imaginación con el entendimiento. El ingenio acerca la imaginación al entendimiento, en tanto que éste se dirige a lo universal. El Juicio tiene que notar si el producto de la imaginación es aplicable *in concreto*» [*Anthropologie-Mongrovius*, AA xxv. 2 1267s.]<sup>51</sup>. Por ello, también debemos comprobar en qué sentido el ingenio juega este papel mediador entre sensibilidad y entendimiento en el proceso de conocimiento.

Ya en el periodo cercano a la *Dissertatio* Kant se refería a la relación entre ingenio y Juicio. En este momento, el ingenio sigue caracterizándose como la capacidad activa y creativa encargada de inventar, comparar y encontrar similitudes en las relaciones sensibles [*Anthropologie-Friedländer*, AA xxv. 1 515s.]. De esto se desprende su valor para el uso hipotético de la razón, pues la determinación de los juicios exige previamente probar de forma tentativa diferentes relaciones entre las representaciones, las cuales posteriormente han de ser discriminadas por el Juicio en aras de los intereses del entendimiento en su uso empírico. Pues bien, esta actividad del ánimo es definida mediante el concepto de juego en el que ya hemos centrado nuestra atención:

El ingenio es un juego y por lo tanto no debe costar esfuerzo, como ocurre con el Juicio. En el ingenio, el ánimo se relaja. Con el Juicio, el ánimo se ve fortalecido pero también se cansa. Los parecidos se encuentran fácilmente, especialmente a partir de la imaginación [*Anthropologie-Mongrovius*, AA xxv. 2 1266]<sup>52</sup>.

Esta relación del ingenio con el libre juego<sup>53</sup> de la imaginación explica que esta actividad sea relacionada por Kant con el placer y la vivificación de las facultades. El

<sup>50</sup> «El ingenio sirve a los juicios provisionales [...]. El juicio provisional es un fundamento para juzgar sobre cosas que, sin embargo, es insuficiente. Pero la emisión de un juicio determinado pertenece al Juicio» [*Anthropologie-Friedländer*, AA xxv. 1 516].

<sup>51</sup> «Ingenio y Juicio son facultades que permiten aplicar la imaginación al servicio del entendimiento. El primero, para crear todo lo que podamos añadir a la imaginación; el segundo, para elegir de entre lo vario aquello que sea adecuado al concepto del entendimiento» [*R 477, v-ψ*, AA xv 197].

<sup>52</sup> «El ingenio es una ocupación fácil del ánimo y se adecua al instinto natural de conocer. Es más fácil buscar similitudes que diferencias, pues dispongo de un espacio incalculable de todas las similitudes» [*Anthropologie-Friedländer*, AA xxv. 1 516]. «El ingenio puede ser tratado como un juego, un juego que en sí mismo entretiene sin tener ninguna coacción» [*Anthropologie-Pillau*, AA xxv. 1 754]. «Por eso, el ingenio no debe ser algo rebuscado, porque los pensamientos verdaderamente ingeniosos son un juego, mientras que el Juicio es una ocupación [...].» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA xxv. 2 968s.]. Véase también *R 470, κ-μ?, η??*, AA xv 194; *R 471, κ-μ?, η??*, AA xv 194; *R 475, ζ*, AA xv 196; *Anthropologie-Friedländer*, AA xxv. 1 515-18, 560; *Anthropologie-Pillau*, AA xxv. 1 754s.; *Anthropologie-Menschenkunde*, AA xxv. 2 983, 1063.

<sup>53</sup> En el § 4 de este trabajo indicamos que Kant ya encuentra esta relación entre ingenio y juego en la *Metaphysica* de Baumgarten.

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

placer con el que Kant caracteriza al ingenio no sólo guarda relación con su actividad lúdica, sino con la capacidad de crear nuevos productos que puedan servir de base para la formación de reglas o conceptos:

Que el ingenio divierta se debe además a que todas las semejanzas ofrecen una regla a partir de la cual se forma después una regla universal. Pero todas las reglas amplían el uso de las fuerzas de conocer. Todo uso del ingenio está destinado a producir una regla para todos los casos y allí donde esta regla ha podido producirse esto placera [ *Anthropologie-Friedländer*, AA XXV. 1 517.].

Según Kant, el ingenio «entretiene» porque «le ofrece por sí mismo al entendimiento materia para las reglas» [ *Anthropologie-Pillau*, AA XXV. 1 754]. De ahí que éste ponga en relación al ingenio con la libertad, una libertad que, no obstante, puede inducir a error, lo cual exige el control del Juicio [ *idem*, AA XXV. 1 755]. Esta relación entre el placer y la libertad para producir o crear representaciones es también la que define la actividad productiva de la imaginación [ *idem*, AA XXV. 1 751]. Si la imaginación manifiesta libertad en la creación de nuevas representaciones o imágenes, el ingenio manifiesta esta libertad en el tratamiento de estos productos y el establecimiento de relaciones entre los mismos.

El ingenio precede a la determinación de los juicios de experiencia, su actividad parte de las mismas representaciones sensibles, las cuales son puestas en relación desde diferentes puntos de vista. No todas estas «ocurrencias» del ingenio, propias de su relación con la imaginación, se adecuan a los intereses del entendimiento. Pero justamente a través de ello esta última facultad adquiere la amplitud que se precisa para el conocimiento de los objetos sensibles. Según su interés cognoscitivo, el Juicio se sirve de este material para «elegir de entre lo vario aquello que sea adecuado al concepto del entendimiento» [ *R* 477,  $v-\psi$ , AA XV 197; véase también el texto citado de *Anthropologie-Mongrovius*, AA XXV. 2 1276s.]. A través de esta mediación entre las facultades, el Juicio aplica *in concreto* los productos de la imaginación, es decir, permite determinar estos productos y, por lo tanto, su carácter objetivo, a partir de los conceptos del entendimiento.<sup>54</sup> Pero que este conocimiento sea particular y se centre en la particularidad de lo sensible sólo es posible mediante la actividad productiva que antecede a la determinación del Juicio, en tanto que el entendimiento sólo trata con los objetos *in abstracto*.<sup>55</sup> Podemos observar que la formación del concepto empírico no puede resultar de ninguna de estas actividades por separado:

El ingenio intenta hacer un concepto a partir de las representaciones que se comparan, y a través del Juicio diferenciamos las especies que se contienen bajo el género.

<sup>54</sup> Este concepto de Juicio, por lo tanto, no puede identificarse con el Juicio sensible al que atendimos en el párrafo anterior. El Juicio que supone una corrección del ingenio a partir del discernimiento de sus productos cumple una función que podemos definir como determinante.

<sup>55</sup> «Todo concepto tiene un objeto para el cuál es una marca [...] y que sólo se me puede dar en el objeto. Si trato el concepto sin atender a la cosa para la que es una marca, entonces lo estaré tratando *in abstracto*; pero si a la vez trato la cosa, entonces lo estaré tratando *in concreto*, y hemos de poder tratarlo *in concreto*, pues de lo contrario el concepto no tendría significado alguno» [ *Logik-Pölitz*, AA XXIV. 2 567].

[...] Al principio se dispone de pocos géneros, poco a poco el Juicio encuentra diferencias, con lo cual se aumentan las especies a través del Juicio; a través del ingenio, en cambio, todo se reduce a géneros [...], porque el ingenio se entrega sin pausa a ampliar nuestros conocimientos, al intentar conducir nuestras múltiples representaciones a conceptos [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 959s.]<sup>56</sup>.

Las similitudes son fáciles de encontrar en el caso de la imaginación vivificante. Y esto se debe a que nuestro entendimiento depende de los géneros y las especies, los cuales se basan en el parentesco [...]. Pero si dirijo mi atención a una multiplicidad de objetos, esto vivifica el ánimo. El juego del ingenio nos place mucho, pero cuando este acaba con ello no estamos aún satisfechos. El entendimiento intenta formarse una idea a partir de lo vario y múltiple [*Anthropologie-Mongrovius*, AA XXV. 2 1266s.]<sup>57</sup>.

Sirviéndose del libre juego de la imaginación, el ingenio experimenta con las representaciones sensibles del ánimo, las une de diversas formas y desde diferentes puntos de vista. Su objeto principal es ofrecer similitudes sensibles que sirvan de base al parentesco [*Verwandschaft*]<sup>58</sup> entre las representaciones que exige el entendimiento en el conocimiento empírico. Esta necesidad del entendimiento por encontrar similitudes sensibles y parentesco es un presupuesto necesario para la formación de un conocimiento según géneros y especies. De ahí que esta exigencia adquiriera el rango de principio trascendental en el epílogo a la Dialéctica trascendental [*KrV*, A 654/ B 682, II 572]. Sin embargo, podemos comprobar ahora que esta exigencia regulativa de la razón pura es desarrollada por Kant a partir de los conceptos de ingenio y Juicio.<sup>59</sup> Ciertamente, estos conceptos los adopta Kant de la psicología empírica de Baumgarten que sirve de base para sus lecciones de antropología. Pero Kant también hacía referencia a esta actividad del ingenio, como facultad relacionada con el principio de los géneros, en el mismo epílogo a la Dialéctica Trascendental. En este texto, sin embargo, no aparecía en absoluto el significado estético con el que Kant define este concepto, posiblemente debido a la estrecha relación del mismo con la filosofía de Baumgarten. Pues el ingenio desarrolla su función de comparar y de encontrar semejanzas a través de una actividad que Kant define como juego y vivificación, lo cual produce una satisfacción en el ánimo del sujeto.

Por ello, en tanto que su actividad es sensible, el ingenio no abstrae en un sentido lógico. Esta facultad anticipa hipotéticamente el concepto del entendimiento *in concreto*

<sup>56</sup> Véase, en el mismo sentido el texto más tardío de la *Anthropologie-Busolt*, AA XXV. 2 1459.

<sup>57</sup> «Por lo tanto, el entendimiento necesita de una cierta facultad a través de la cual se produzcan conceptos generales a partir de la comparación o se descubran semejanzas; esta facultad es el ingenio» [*Anthropologie-Pillau*, AA XXV. 1 754].

<sup>58</sup> *Anthropologie-Friedländer*, AA XXV. 1 512s.; *Anthropologie-Pillau*, AA XXV. 1 752; *Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 945; *R 1504*,  $\psi^{1-2}$ , AA XV 806.

<sup>59</sup> En la *Kritik der reinen Vernunft* Kant se refiere a esta última facultad como «agudeza» o «discernimiento» [A 654/ B 682, II 572]. También en la *Anthropologie-Menschenkunde* se expresa la oposición a la que estamos atendiendo como una oposición entre el ingenio y el Juicio en tanto que agudeza [AA XXV. 2 959]. La *Anthropologie-Friedländer* aclara que con ello Kant se sigue refiriendo al Juicio: «El Juicio, en la medida en que es fino, se denomina agudeza, y el ingenio, en la medida en que es fino, se denomina rico en lo sensible» [AA XXV. 1 516].



en tanto que presenta las mismas representaciones sensibles según un parentesco. La definición propia del género según el parentesco de las representaciones sólo puede deberse a un concepto abstracto del entendimiento. Pero ya hemos visto que este género no puede ser considerado en su relación con los objetos particulares si los conceptos generales del entendimiento no son presentados *in concreto* en la sensibilidad: «El ingenio le sirve al entendimiento para la invención así como para la explicación de aquello que se piensa, en tanto que esta facultad inventa ejemplos, analogías y similitudes, de forma que hace sensible lo que es pensado por el entendimiento en general» [*Anthropologie-Friedländer*, AA XXV. 1 518]. A la vez, el Juicio, en tanto que facultad encargada de la aplicación de las reglas y los conceptos del entendimiento, puede especificar las especies dentro del mismo género a partir de un concepto empírico, el cual sirva de marca que refiera a la diferencia específica de objetos dentro de este género [*Logik-Pölitz*, AA XXIV. 2 533].

El uso hipotético de la razón exigía en la Dialéctica presuponer una unidad y conciliación entre las diferentes facultades como condición de posibilidad del conocimiento empírico. En los materiales a los que atendemos en este momento, la actividad conjunta del ingenio y del Juicio en el proceso del conocimiento, por la cual la imaginación ofrece un material sensible conforme con los intereses especulativos y sistemáticos del conocimiento, permite la conciliación entre imaginación y entendimiento. Al texto de la *Anthropologie-Mongrovius* citado más arriba le sigue el siguiente, al que ya se aludió al principio de este párrafo: «Ingenio y Juicio sirven a la conexión de la imaginación con el entendimiento. El ingenio acerca la imaginación al entendimiento» [AA XXV. 2 1267s].<sup>60</sup>

Mediante esta teoría, Kant pretende ofrecer una respuesta al problema de la inducción, con el cual se ocupaba intensamente la tradición estética con la que él se encontraba en contacto.<sup>61</sup> Con ello, se trata de buscar una conciliación entre dos exigencias necesarias para el conocimiento de la naturaleza: por un lado, se plantea la posibilidad de un sistema de conocimiento que ordene y sistematice el conjunto de los conceptos y leyes que se derivan de la experiencia según principios cada vez más generales; en segundo lugar, esta necesaria abstracción en el progreso del conocimiento no puede realizarse con independencia de la singularidad misma de lo sensible; si este sistema ha de ser posible, entonces ha de existir una regularidad en los fenómenos que permita encontrar coincidencias y leyes cada vez más generales. Ahora bien, la distinción entre sensibilidad y entendimiento ha de suponer necesariamente para el criticismo una agudización del problema de la inducción, tal como lo encontramos en la tradición tanto empirista como racionalista. Pues las relaciones contingentes entre los objetos de la naturaleza ya no pueden asegurar su concordancia y necesidad última a partir de la suposición del principio de razón suficiente ni de una relación necesaria entre la contingencia de este mundo

<sup>60</sup> «El fin al que todo se dirige es el entendimiento. Existen dos facultades para usar los materiales que residen en la imaginación y aplicarlos al servicio del entendimiento: ingenio y Juicio» [*Anthropologie-Pillau*, XXV. 1 754]. «El ingenio y el Juicio son facultades que ponen la imaginación al servicio del entendimiento; el ingenio, para crear todo aquello que afecta a la imaginación, mientras que el Juicio para dar con una elección entre lo múltiple que sea conforme con el concepto del entendimiento» [*R 477, v-χ*, AA XV 197].

<sup>61</sup> La obra de BAEUMLER sigue ofreciendo la mejor reconstrucción histórica sobre el concepto *Witz* y su relación con el problema de la inducción [1923: 141–87].

y la causa del mismo en el entendimiento divino.<sup>62</sup>

Pero esto tampoco significa que las facultades de conocer puedan construir un sistema de conocimiento meramente a partir de la contingencia de la experiencia. Kant declara con rotundidad: «las cosas parecidas no se encuentran aún relacionadas» [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 341; v. también *Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 132]. Éste aceptará, con Hume, que en la experiencia no puede encontrarse más que una universalidad empírica o relativa. Pero justamente por ello, la necesidad que exige el conocimiento no puede derivarse de un desarrollo de las mismas impresiones y sus relaciones; más bien, el ánimo ha de tener un papel activo en relación con las mismas, y no sólo en un sentido objetivo.

El ingenio logra esta mediación entre sensibilidad y entendimiento en tanto que encuentra en la misma sensibilidad un «parentesco» o un «aire de familia» que pueden ser usados y determinados según las pretensiones cognoscitivas del entendimiento. Es importante notar que Kant distingue con claridad entre la misma «contigüidad» [*Nachbarschaft*] y el parentesco que es anticipado por el ingenio a partir de la búsqueda de similitudes. Ciertamente, el conocimiento empírico sólo es posible *a posteriori*, pero la imaginación no es meramente pasiva en relación con el material recibido por la intuición. Será el entendimiento el que se sirva de las similitudes del ingenio para pensar a partir del mismo el parentesco entre los fenómenos y, con ello, un concepto objetivo. Sólo el «parentesco» anticipado por el ingenio presenta un análogo de lo intelectual que sirva de mediación entre sensibilidad y entendimiento para la sistematización de las leyes empíricas: «La combinación es o bien la mera cercanía o el parentesco\*. Lo último es lo más intelectual [*verständig*] [...]. (También los *opposita* son parecidos [*sind verwandt*])» [*R* 1504,  $\psi^{1-2}$ , AA XV 806]<sup>63</sup>.

La posición de Kant se encuentra aún fuertemente influenciada por la concepción baumgartiana sobre el ingenio.<sup>64</sup> De hecho, el ingenio no puede identificarse sin más con la imaginación voluntaria, sino igualmente con la fantasía, en la medida en que produce ocurrencias y da lugar a productos que no han sido controlados en absoluto por la voluntad en relación a los intereses del entendimiento. Esto explica que la utilidad del ingenio para el conocimiento y su sometimiento a la voluntad exija poner en relación sus productos con el criterio del Juicio. Según Kant, por sí mismo el ingenio actúa «sin ninguna coacción» [*Anthropologie-Pillau*, AA XXV 1 754]. Y sólo el Juicio aporta el control de esta facultad, en la medida en que éste «es un tipo de disciplina para el ingenio» [*idem*, XXV. 1 755]. De ahí que un ingenio que no sea controlado por el Juicio sea «(<sup>g</sup> delirante)» [*R* 471,  $\kappa-\mu$   $\xi?$   $\eta??$ , AA XV 194].

Sin embargo, el ingenio no es una mera capacidad reproductiva. Kant identificará el juego del ingenio con la creatividad<sup>65</sup>. Como hemos visto, el ingenio se caracteriza

<sup>62</sup> Sobre la relación entre cosmología, física y teología en el marco del wolffianismo, véase KIM (2004): *Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant*, Frankfurt a. M.: 41-42, 103-105, 78-80.

<sup>63</sup> «[...] la ley del parentesco — ésta es la serie mayor de representaciones y concuerda en su mayoría con el entendimiento» [*Anthropologie-Pillau*, AA XXV. 1 752]; «El ingenio y la imaginación son un *analogon* del entendimiento» [*idem*, AA XXV. 1 774].

<sup>64</sup> Nótese que ya Baumgarten relaciona el ingenio con la capacidad de conocer los géneros de todas las cosas [<sup>1</sup>1739, <sup>4</sup>1757: AA XV 39s.]

<sup>65</sup> Según BAUMGARTEN [<sup>1</sup>1739, <sup>4</sup>1757: § 579, AA XV 26] la inventiva [*facultas fingendi*] conecta y separa

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

por la creatividad mediante el juego, y puede *inventar* ejemplos, analogías y semejanzas entre las cosas. Y esta invención y creatividad es abordada por Kant también desde un concepto de origen baumgartiano, la inventiva, *la cual es identificada por éste con la imaginación productiva*<sup>66</sup>: «Esa capacidad creativa es denominada también con el nombre de imaginación productiva o de inventiva [...]. *Esta inventiva es el fundamento de toda invención*, siempre comenzamos probando suerte al producir nuevas representaciones, posteriormente el entendimiento debe ponerlas a prueba y darles forma, de modo que se relacionen con las ideas de la razón. La inventiva es la causa de todas nuestras satisfacciones» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV.2 981, cursiva mía]<sup>67</sup>. Esta facultad de la inventiva se encuentra igualmente al servicio del uso hipotético de la razón, según el cual deben buscarse conocimientos generales a partir del particular: «Concierne especialmente a la creación [de la inventiva] la producción *generaliter* de conocimientos que no existían en absoluto en un estado anterior» [*Anthropologie-Friedländer*, AA XXV.1 524]. Al menos a partir de la *Anthropologie-Mongrovius* podemos encontrar que Kant no sólo identifica la inventiva con la imaginación productiva, sino que considera esta facultad como meramente voluntaria, al servicio de la invención: «La inventiva es realmente imaginación, pues en tal caso se crea algo que no existía anteriormente. La inventiva es la imaginación productiva pero meramente voluntaria y no involunta-

---

las imágenes entre sí. Esta facultad es relacionada con la poética.

<sup>66</sup> Esta definición de la imaginación según el significado del concepto de la inventiva supone el primer acercamiento por parte de Kant a una definición de la imaginación en tanto que productiva. En su exposición sobre la capacidad que nos permite formar imágenes [*Bildungs-Vermögen*] éste diferencia con claridad entre la reproducción y la imaginación. Mientras que la primera tiene la función de reproducir imágenes de cosas ya percibidas en el pasado, la segunda tiene libertad con respecto a cómo relaciona las sensaciones según la forma. Si bien esta facultad depende del material ofrecido a la sensibilidad, su actividad se caracteriza por la invención: la «imaginación, a partir de la cual se forma algo que no se toma de las representaciones sensibles [...]. Para la imaginación se necesita siempre invención. La imaginación sólo toma los materiales a partir de los sentidos, pero ésta crea por sí misma la forma. La reproducción toma la materia y la forma de los sentidos» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV.1 45s.]; así como «Pero también podemos imaginarnos algo aun cuando la cosa nunca ha estado presente en los sentidos. Si bien al imaginar copiamos los materiales para nuevas imágenes, pues no hay ninguna imagen que sea completamente original, la combinación ocurre según nuestra voluntad, a lo cual se le denomina la imaginación, que es el fundamento de todo lo que se inventa» [*Anthropologie-Parow*, AA XXV.1 305]. Ahora bien, esta libertad con respecto a la combinación de sensaciones y representaciones, en tanto que fundamento de la invención, es la que define justamente la exposición de Kant sobre la inventiva en estos mismos materiales a principios de la década de 1770 [*Anthropologie-Collins*, AA XXV.1 95; *Anthropologie-Parow*, AA XXV.1 321]. Esta relación entre el concepto de la imaginación y la inventiva no sólo servirá de fundamento para la futura definición de la imaginación en tanto que productiva, sino que va acompañado de una corrección por parte de Kant de la definición baumgartiana de la imaginación como reproductiva: «La imaginación es completamente diferente de [la reproducción y la representación], puesto que creamos un objeto totalmente diferente; el habla cotidiana alude al concepto verdadero de esta expresión, aunque entre los filósofos a veces es usado en lugar de la reproducción» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV.1 269.]. En 1775–76, en la *Anthropologie-Friedländer* encontraremos una identificación explícita de la imaginación con la inventiva o la *facultas fingendi* [AA XXV.1 511] así como su caracterización como «productiva» [*idem*, AA XXV.1 545].

<sup>67</sup> «La facultad de producir en uno imágenes que ha tenido alguna vez se denomina la capacidad de la reproducción; pero la capacidad de producir imágenes que nunca hemos tenido es la inventiva» [*Anthropologie-Pillau*, AA XXV.1 752].

ria. A la invención le corresponde el invento, pues uno produce un nuevo conocimiento» [*Anthropologie-Mongrovius*, AA XXV 2 1277], así como «La inventiva es determinar la imaginación de forma voluntaria, en parte para inventar nuevos conocimientos y en parte para causar placer» [*idem*, AA XXV 2 1279]. Por lo tanto, la inventiva tiene su aplicación en la poética, pero también está destinada a la producción de conocimientos: «Inventar [*Dichten*] es determinar la voluntad de forma voluntaria, en parte para imaginar nuevos conocimientos, en parte para divertir» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 1279]. En su actividad productiva, la imaginación «supera la naturaleza en su totalidad en lo que respecta a su forma» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 944]. En la *Anthropologie-Menschenkunde* Kant afirma que en virtud de esta actividad el sujeto puede pensar una representación en sus diferentes relaciones según la forma. Aunque la actividad reproductiva de la imaginación se basa en las leyes de la asociación, la imaginación productiva es creativa y permite el juego con las representaciones [*idem*, AA XXV. 2 946] que, como hemos visto, desempeña el ingenio en colaboración con el Juicio. Según Kant, este juego de la imaginación productiva o de la inventiva es el fundamento de toda invención de conocimientos y, por lo tanto, según Kant, de la misma posibilidad del desarrollo de las facultades superiores [*idem*, XXV. 2 981, 990s.].

Con esto no pretendemos afirmar que el ingenio sea identificado por Kant con esta función voluntaria y productiva de la imaginación. Pero en la medida en que el ingenio trabaja en conformidad con el Juicio, sus invenciones se encuentran sometidas a las necesidades del conocimiento y, en este sentido, su función presupone la facultad que se encuentra a la base de toda invención, la inventiva o imaginación productiva, la cual no sólo juega un papel en la poética, sino en la producción de nuevos conocimientos. Hemos comprobado que la teoría del ingenio es puesta en relación con la teoría del uso hipotético de la razón, al menos en dos aspectos fundamentales: por un lado, el ingenio está al servicio de la creación de los juicios provisionales, en la medida en que encuentra semejanzas y relaciones en los fenómenos que pueden ser útiles para el conocimiento una vez que el Juicio haya discriminado tales productos. Por otro lado, y unido a lo anterior, el ingenio tiene así la función de crear géneros para un sistema de conocimientos que pueda ser determinado por el entendimiento a través de un concepto. Sin embargo, en la Dialéctica Trascendental Kant no define este concepto en un sentido estético. Dicho concepto aparecerá en la psicología empírica de Baumgarten y aunque, como es sabido, este texto de Baumgarten sirve de desarrollo para la formación de la estética, Kant no tenía por qué haber apreciado más utilidad en tales conceptos que la meramente psicológica o empírica. Sin embargo, el ingenio es un componente de la imaginación y presupone la productividad o creatividad de la inventiva. Es esta última facultad la que sirve de fundamento a toda invención en el ánimo. Por ello, *nuestra comprensión del ingenio depende en última instancia de cuál sea la comprensión de Kant sobre esta productividad de la imaginación*. Esta productividad o creatividad presupuesta en la actividad del ingenio es la que permite una conciliación entre la sensibilidad o la imaginación y el entendimiento. Por otro lado, Kant aborda la naturaleza de la creatividad a partir de la inventiva o imaginación productiva. Estas facultades encuentran su campo original de aplicación en las bellas artes. Pudimos comprobar que la concepción kantiana de la poética y de

## 5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

la oratoria también se encuentra en relación con esta problemática de la relación entre sensibilidad y entendimiento. Al centrarnos en la teoría del uso hipotético de la razón en el capítulo anterior, se señaló que un principio fundamental de esta teoría viene dado por la exigencia de presuponer la posibilidad de una conciliación entre las facultades de conocer. En aquel momento, atendimos a la conciliación entre el ingenio y el Juicio. Ahora podemos comprobar que Kant reduce la conciliación entre estas dos facultades a la conciliación entre sensibilidad y entendimiento. Si bien en los materiales a los que estamos atendiendo Kant se servirá de los conceptos e intereses de otros filósofos, lo cierto es que sus indagaciones sobre estética giran en torno a la problemática de la relación entre sensibilidad y entendimiento. Y esta problemática sí es un resultado que se deriva de forma esencial de los mismos fundamentos del criticismo. En el siguiente párrafo podremos comprobar que Kant desarrollará su teoría del genio en el marco general de esta problemática, la cual es presuelta en su tratamiento del gusto, de la poética, del ingenio o de la productividad de la imaginación.

### § 23. GEIST E IMAGINACIÓN PRODUCTIVA: LA ELABORACIÓN ESTÉTICA DEL PROBLEMA DEL USO HIPOTÉTICO DE LA RAZÓN

En la primera parte de este trabajo<sup>68</sup> se trató brevemente la influencia del concepto de genio en la teoría estética de Kant. Este tratamiento enlazaba con los fundamentos históricos sobre los que se sustentaba su crítica al proyecto de una *cognitio sensitiva* en Baumgarten. Mantuve entonces que la confrontación con dicha tradición se debía principalmente a la influencia de la estética anglosajona. Y es preciso resaltar que el distanciamiento en este punto con respecto a la ilustración alemana es determinante en el desarrollo del proyecto estético de Kant. Pues en tanto que el gusto pertenece al ámbito del genio y de la crítica, y no al de la ciencia o la doctrina, Kant acepta un postulado principal de esta última tradición que supondrá una agudización del problema de la fundamentación. Si la filosofía puede ofrecer tal fundamentación, ésta no puede compartir los mismos supuestos que fundan la posibilidad del conocimiento objetivo.

Como veremos, el concepto de genio tendrá un papel determinante en la formación de la *Kritik der Urteilskraft*. Esta obra recoge el importante interés que adquiere este concepto en el ambiente intelectual alemán de la segunda mitad del siglo XVIII, derivado del contacto con las corrientes estéticas provenientes de Inglaterra y Francia. Prueba de este interés lo muestra que la *Berliner Akademie* dedicará su premio en 1775 a la pregunta «Was Genie ist, aus welchen Bestandteilen es bestehe, und sich darin natürlich wieder zerlegen lasse und dergl.». Kant debía de tener un contacto directo tanto con los debates en torno a esta temática como con las traducciones provenientes de la filosofía anglosajona.<sup>69</sup> También en la filosofía alemana, particularmente en el movimiento *Sturm*

<sup>68</sup> Véase § 5. Respecto a las variaciones entre este primer periodo y la concepción del genio a partir de mediados de la década de 1770, véase TONELLI (1966): «Kant's Early Theory of Genius (1770-1779)», en *Journal of the History of Philosophy* 4, 1966, 109-31 (1ª parte), 209-24 (2ª parte).

<sup>69</sup> *Essay on Taste* (1759), de A. Gerard, es traducido al alemán en 1766, mientras que *Essay on Genius*

*und Drang*, se producirá de la mano de Hamman y Herder un vehemente impulso a la valoración de este concepto para la filosofía y el conocimiento. Kant encuentra en el concepto de genio una categoría fructífera que le permitirá sobre todo conjugar multitud de elementos de su proyecto estético, pero a la vez lo considerará como un concepto resbaladizo en relación a las bases del criticismo, cuyo ajuste con los límites de su crítica del conocimiento no será determinado hasta el mismo momento de la formación de la *Kritik der Urteilskraft*.<sup>70</sup>

A pesar de que se reconoce generalmente la importancia de este concepto en la formación de la *Kritik der Urteilskraft*, los intérpretes difieren sustancialmente respecto a cómo se produce la incorporación del mismo al pensamiento de Kant, así como también respecto a su función sistemática en la articulación de la tercera Crítica. O. Schlapp<sup>71</sup> plantea la primera defensa detallada de la importancia de este concepto para una comprensión de la génesis de la tercera Crítica. Éste defiende que es la categoría del genio, tal como es recibida por Kant a partir de la tradición anglosajona, la que permite la sistematización última que conduce a la tercera Crítica. A partir de esta categoría se explicaría el surgimiento del concepto de finalidad sin fin, del descubrimiento de una fundamentación de la universalidad y necesidad del gusto, e incluso de la misma teoría del juego y la proporción entre las facultades de conocer.<sup>72</sup> En este sentido, sería la influencia anglosajona, a través de la teoría del genio, la que permitiría la sistematización del proyecto estético de Kant.

Una lectura opuesta es representada por Baeumler<sup>73</sup>. Éste defiende a partir de un estudio histórico-evolutivo sobre la tradición estética alemana que la *Kritik der Urteilskraft* ha de ser entendida como el punto culminante que recoge los intereses de la filosofía alemana desde Leibniz, como un intento desde el criticismo por dar cuenta del problema

---

(1774) aparecerá en 1776. *Elements of Criticism* (1762) de Lord Kames H. Home, aparecerá en alemán en 1763.

<sup>70</sup> ZAMMITO atiende a la importancia de la contraposición de Kant con la corriente *Sturm und Drang* para explicar la formación de la *Kritik der Urteilskraft*. Si bien esta contraposición ha de ser decisiva, especialmente en la década de 1780, desde la investigación histórico-evolutiva planteada en el presente trabajo no puede reducirse el surgimiento de la tercera Crítica a la afirmación «The origins of the *Third Critique* lie in Kant's bitter rivalry with Herder» [1992: 9; véase también 1, 10, 46, 137–42].

<sup>71</sup> Cf. SCHLAPP 1901: *passim*. Sobre la influencia de la tradición anglosajona en la concepción kantiana del genio, véase el estudio también clásico de GRUNDMANN (1893): *Die Entwicklung der Ästhetik Kants*, tesis doctoral, Leipzig: 23–25. Ambos autores se basarán en las lecciones de antropología para sustentar sus tesis. Un estudio de estos materiales y especialmente de las *Nachlassreflexionen* en relación a la teoría kantiana del genio la encontramos en el exhaustivo estudio de TONELLI 1966. Véase otros trabajos clásicos sobre la teoría del genio en SCHÖNDÖRFFER (1893): «Kants Definition vom Genie», en *Altpreussische Monatschrift* 1893, XXX; ERST (1916): *Der Geniebegriff der Stürmer und Dränger und der Frühromantiker*, tesis doctoral, Zürich; WOLF (1923): *Versuch einer Geschichte des Geniebegriffes in der deutschen Aesthetik des 18. Jhdts, I: von Gottsched bis auf Lessing*, tesis doctoral, Heidelberg; BAEUMLER 1923; WICHMANN (1925): «Kant's Begriff vom Genie und seine Bedeutung», en *Deutsche Akademie Rundschau* año II, Sem. 12<sup>o</sup>, Serie n<sup>o</sup> 2, 7, 15 de Enero 1925; THÜME (1927): *Beiträge zur Geschichte des Geniebegriffes in England*, tesis doctoral, Halle; ROSENTHAL (1933): *Der Geniebegriff des Aufklärungszeitalters (Lessing und die Popularphilosophie)*, Berlin; GRAPPIN (1952): *La théorie du génie dans le préclassicisme allemand*, Paris.

<sup>72</sup> Cf. SCHLAPP 1901: 387s.

<sup>73</sup> Cf. BAEUMLER 1923.

## 5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

de la finalidad, del individualismo y del organismo. Si bien éste admite que el concepto de genio puede haber servido para enlazar los elementos provenientes de la ilustración estética en la formación de la tercera Crítica, niega que este concepto haya aportado ni el significado sistemático ni el trasfondo histórico que se encuentran presentes en esta obra.<sup>74</sup>

Ciertamente, la reconstrucción histórico-evolutiva ofrecida por Baeumler, si bien constituye el estudio más detallado sobre el trasfondo histórico del que se nutre la *Kritik der Urteilskraft*, elude atender al interés del mismo Kant por elementos provenientes de la tradición anglosajona, los cuales suponen precisamente una problematización del proyecto estético alemán. Como he indicado, si la fundamentación del gusto se convierte en un problema en el criticismo, esto se debe principalmente a que Kant niega, frente a Baumgarten, la posibilidad de una fundamentación de la estética en tanto que *cognitio sensitiva*. Y esta ruptura con el proyecto estético baumgartiano se debe justamente a que éste aceptaba la comprensión del gusto como crítica y la definición del genio provenientes de la tradición anglosajona<sup>75</sup>. Esta influencia no es baladí, y menos aún en relación al problema de la sistematización de la razón. En tanto que Kant diferencia a partir de 1770 entre distinción estética y distinción lógica, y considera que, en lo que respecta al enjuiciamiento de gusto, sólo es posible una crítica de la sensibilidad que no se sirva de criterios discursivos de tipo cognoscitivo, en su filosofía no será posible abordar el problema de la estética como el de una *doctrina* de la leyes de la sensibilidad.

Pero también hay que tener en cuenta que la reconstrucción ofrecida por Baeumler demuestra de forma convincente que el “problema” de tipo sistemático y metafísico que pretende afrontar la *Kritik der Urteilskraft* se constituye exclusivamente en la filosofía alemana desde Leibniz y es ajeno a la tradición anglosajona. A mi juicio, el concepto de genio juega un papel fundamental para la formación de la *Kritik der Urteilskraft*, en un sentido que veremos a continuación. Pero la articulación sistemática de la estética en el criticismo sólo puede plantearse con propiedad si no se soslaya el origen histórico de la conexión entre estética y lógica en su filosofía, la cual, como hemos visto,<sup>76</sup> se debe igualmente a la íntima relación de Kant con la ilustración alemana.

Sin embargo, aún no hemos entrado a analizar en profundidad el tratamiento que Kant ofrece de la teoría del genio. Este concepto cobra gran importancia en sus escritos a partir de mediados y finales de la década de 1770, de forma paralela al interés que en este periodo adquiere dicho concepto en Alemania. Los materiales del *Nachlass* y de los *Vorlesungsnachschriften* deben de permitirnos entender tanto los elementos mediante los cuales Kant piensa este concepto como la proveniencia histórica de los mismos.

---

<sup>74</sup> *Idem*, 161–65, 300–302.

<sup>75</sup> Sobre el rechazo de Baeumler a considerar la importancia de la tradición anglosajona, véase CASSIRER (1932): *Philosophy of the Enlightenment*, Princeton 1951: 319n.

<sup>76</sup> Véase en este trabajo el cap. 2 así como § 19.

§ 23.1. GEIST E IMAGINACIÓN PRODUCTIVA: LA CRÍTICA KANTIANA AL CONCEPTO DE GENIO DE GERARD

Kant reconocerá con claridad en las *Vorlesungen über Anthropologie* la fuerte influencia de Gerard en relación al concepto de genio. Kant piensa que la imaginación productiva pertenece al ámbito del genio, mientras que la imaginación reproductiva se corresponde con la imitación [R 1504,  $\psi^{1-2}$ , AA XV 806; *Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 945, 1062]. Y podemos afirmar que, si la concepción del gusto en Pope ofrecía la base para la primera caracterización del gusto como crítica y no como doctrina,<sup>77</sup> Kant encontrará en la teoría del genio de Gerard el concepto “imaginación productiva”: «La capacidad de producción es creativa y produce cosas que no se encontraban anteriormente en nuestros sentidos. Ahora bien, sobre la cuestión de si todas las imágenes en nuestra representación sensible deben estar en parte presentes anteriormente y sólo podemos añadir representaciones nuevas a otras representaciones, de forma que se cree así una nueva imagen, Gerard, un inglés, dice que la peculiaridad del genio es la imaginación productiva, pues nada se diferencia más del genio que el espíritu de imitación. Por lo tanto, el genio no se funda en la imaginación reproductiva, sino en una imaginación productiva y fructífera en la producción» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 945]<sup>78</sup>.

Como vemos, Kant no sólo valora la teoría de Gerard como el estudio más agudo sobre este concepto, sino que le atribuye el descubrimiento de la capacidad productiva de la imaginación. Y, como hemos visto, este descubrimiento le ofrece a Kant una base fundamental para el desarrollo de su concepción de la reflexión estética. En su descripción de este elemento característico que aporta la teoría de Gerard, Kant refiere con claridad a la definición del genio como una facultad productiva, creativa y por lo tanto opuesta a la imitación.<sup>79</sup> El genio es una «disposición natural» [*Anthropologie-Mongrovius*, AA XXV. 2 1310s.] que crea nuevos productos sin basarse en reglas dadas por la experiencia. Éste no sólo actúa con independencia de reglas [*idem*, AA XXV. 2 1311], sino que produce la misma ley de la que se sirve para la producción de nuevas imágenes [R 812,  $v?$  ( $\rho^{2-3?}$   $\sigma^{2?}$ )  $\kappa^{3??}$ , AA XV 361]<sup>80</sup>.

<sup>77</sup> Véase en este trabajo §§ 5 y 14.2.

<sup>78</sup> «[“Genio”] es una expresión de la que se ha abusado mucho y que ha dado lugar a indagaciones de lo más superfluas, a través de las cuales se ha intentado descifrar con toda exactitud lo que se piensa a través de esta expresión. Gerard, un inglés, ha escrito sobre el genio y ha planteado las mejores reflexiones al respecto, aunque este tema también aparece entre otros escritores. Genio es la originalidad del talento y se deriva de *genius*, que significa un *Geist* excepcional» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 1055]; «La naturaleza propia del genio ha intentado descubrirla especialmente Gerard» [*Anthropologie-Mongrovius*, AA XXV. 2 1314]. No traduciremos aquí el término alemán “*Geist*”. Su sentido puede indicar tanto “alma”, “fantasma”, “espíritu”, “ingenio” o “idiosincrasia antropológica de una época o de una nación”; cf. TONELLI 1966: 109s. n. 5.

<sup>79</sup> R 921a,  $v?$  ( $\sigma?$ ), AA XV 407.

<sup>80</sup> «El genio es la capacidad de producción de aquello que no puede ser aprendido [...]. La forma del genio es la libertad [...]. El genio se coloca por encima de las reglas y da leyes» [R 812,  $v?$  ( $\rho^{2-3?}$   $\sigma^{2?}$ )  $\kappa^{3??}$ , AA XV 361]. «El genio es desarrollado (<sup>s</sup> despertado, formado y ejercitado) a través de la presentación de sus productos; a través de crítica, de forma que se interiorice la regla, pero éste no la aprende; a través de la liberad, la cual le permite actuar según tales reglas» [R 922,  $v?$  ( $\sigma^{2?}$ ), AA XV 410].



5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

A pesar de este explícito reconocimiento, la concepción del genio de Kant no puede ser plenamente comprendida a partir de su relación con Gerard, ni siquiera en el marco de su teoría de la imaginación.<sup>81</sup> Sigamos profundizando, por lo tanto, en la caracterización del genio que encontramos en estos materiales. Kant menciona de forma recurrente los diferentes *componentes* de esta facultad. El genio es el resultado de la interacción de diferentes facultades a diferentes niveles del ánimo. El primer nivel es el de la sensibilidad, en la que Kant incluye la sensación y la imaginación. El segundo nivel viene dado por el Juicio, que es lo que permite adecuar las producciones libres de la imaginación con la verdad; supone por lo tanto una limitación de la amplitud y productividad de la imaginación. En tercer lugar, Kant menciona el *Geist*. El último nivel lo ocupa el gusto, que expresa la referencia a la sociabilidad y al sentimiento de los otros [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV.2 1060; *Anthropologie-Mongrovius*, AA XXV.2 1313; *R 1509*,  $\psi^{1-2}$ , AA XV 824s.<sup>82</sup>; *R 812*,  $v? (\rho^{2-3} \sigma^2?) \kappa^3??$ , AA XV 361s.; *R 916*,  $v? (\sigma^2?)$ , AA XV 400; *R 922*,  $v? (\sigma?)$ , AA XV 411.].

Debe notarse que el conjunto de las facultades que componen en el genio se corresponde con el marco al que hemos atendido en el párrafo anterior. Por un lado, tenemos la productividad de la imaginación, cuyos productos libres, es decir, las invenciones del ingenio, deben ser limitados y corregidos por el Juicio para que sea posible una correspondencia de tales productos con la verdad. El gusto, por otro lado, expresa la validez intersubjetiva de este proceso, en tanto que referido a la sensibilidad de los otros. Kant introduce en este momento un tercer elemento, el *Geist*, el cual será considerado como la clave de esta estructura, en tanto que es lo que la fundamenta la relación armónica entre estas facultades.

Sin embargo, a pesar de su reconocimiento hacia Gerard, la imaginación productiva no constituye el elemento principal del genio: «Lo esencial del genio es el *Geist* o la facultad creadora, que produce una serie de representaciones, y el Juicio o la facultad crítica» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV.2 1061]. ¿Supone esto una contradicción con respecto a la importancia de la imaginación a la que hemos atendido, así como con el reconocimiento por Kant de la influencia de Gerard?

Puede observarse que la cita no deja de referirse al *Geist* en tanto que una «facultad creadora», una peculiaridad que era adscrita a la imaginación y que Kant detectaba justamente en Gerard. Sin embargo, como veremos a continuación, Kant se interesa por el origen y el fundamento de esta dimensión productiva que representa la imaginación. El concepto “*Geist*” contiene la fundamentación y explicación de por qué una facultad meramente sensible puede presentar una actividad que, en principio, no puede pertenecer a la sensibilidad. Kant acepta la descripción de Gerard, pero pretende abordar esta peculiaridad de la imaginación desde un punto de vista que, como veremos, poco tiene que ver con la tradición anglosajona. A partir del análisis del concepto de *Geist*, en torno al cual gira toda la teoría del genio en Kant, demostraré que su caracterización se

<sup>81</sup> Debe tenerse en cuenta, no obstante, que Kant desarrollará una definición de la imaginación en tanto que productiva a partir del concepto baumgartiano de la inventiva, tal como se ha señalado en el párrafo anterior.

<sup>82</sup> Esta *Reflexion* presenta una estructura y contenido paralelos al texto citado de la *Anthropologie-Menschenkunde*.

relaciona con problemas intrínsecos a la filosofía trascendental y, principalmente, que el origen histórico de esta caracterización, por la cual se funda también la productividad de la imaginación, hemos de buscarlo en la tradición leibniziana.

Kant llega a atribuir tal relevancia al *Geist*, que lo identifica con el mismo genio. Éste explica la proveniencia francesa del concepto a partir del término “*esprit*”<sup>83</sup>:

“*Geist*” significa tanto como “*Genie*”, e incluso expresa mejor la cuestión. Los franceses también usaban la palabra “*esprit*”. El *Geist* no es una facultad particular sino lo que le aporta unidad a las facultades. El entendimiento y la sensibilidad o, mejor, la imaginación, son las facultades del ser humano, y *Geist* es lo que le aporta unidad. Por lo tanto, se trata de la unidad general del ánimo humano o, también, de la armonía entre las facultades [*Anthropologie-Pillau*, AA XXV. 1 772]<sup>84</sup>.

De hecho, durante el siglo XVII “*genius*” es empleado en Francia como “*esprit*”, mediante el cual se designa la totalidad de las capacidades del ánimo, en tanto que disposición natural.<sup>85</sup> Sirva de ejemplo la descripción de Rapin: «Rien ne peut contribuer davantage á cette perfection qu’un caractere de prudence proportionné au génie. Car le plus le génie est grand, plus l’imagination a-t-elle de force et de vivacité: plus il faut aussi de sagesse et de prudence pour modérer ce feu et pour régler le vivacité naturelle»<sup>86</sup>. No puedo afirmar con certeza que Kant conociese directamente esta particular concepción del genio, pero es evidente que la encontramos como base de sus indagaciones. Y, de hecho, debía de conocerla perfectamente por medio de la obra de Meier, en tanto que éste último explica el concepto “*Mutterwitz*” según su proveniencia a partir de la tradición francesa: El *Mutterwitz* es «was die Franzosen das Genie eines Gelehrten nennen. Wir verstehen darunter diejenige Proportion der Erkenntnißkräfte, wodurch man geschickt gemacht wird, gelehrt zu werden»<sup>87</sup>. Ya Baumgarten había definido el genio como la recta proporción entre las facultades de conocer.<sup>88</sup> De hecho, la articulación del genio propuesta por Kant en los niveles de sensibilidad, Juicio, *Geist* y gusto está presente ya en su definición de la perfección estética del conocimiento a principios de la década de 1770.<sup>89</sup> Esta concepción del genio como una determinada proporción entre las facultades

<sup>83</sup> «*Geist*: lo verdaderamente creador, lo que vivifica al ser la unidad (s impulso), a partir del cual surge todo el movimiento del ánimo. *esprit*: ingenio. Genio: *Geist*.» [*R 1509*,  $\psi^{1-2}$ , AA XV 826]. «Leibniz (*esprit* significa para los franceses *Geist* e ingenio)» [*R 1510*,  $\psi^{1-2}$ , AA XV 828]; «La perfección conjunta (s el juego armónico) del entendimiento y de la sensibilidad es la belleza del *Geist. bel Esprit*» [*R 1485*  $\sigma$ , AA XV 701].

<sup>84</sup> Véase también *R 841*,  $\varphi$ , AA XV 374. Kant definirá también la inteligencia [“*Kopf*”] como la suma de todas las fuerzas de conocer, véase *Anthropologie-Friedländer*, AA XXV. 1 554s.

<sup>85</sup> Cf. WARNING (1974): «Genie», en RITTER *et alii* 1971ss., III 279–82: 279.

<sup>86</sup> RAPIN (1674): *Réflexions sur la poétique et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes*, en *Oeuvres*, 2 vols., Amsterdam 1709; cit. en SCHLAPP 1901: 118s. n. 2s. Méré identificará el *esprit* como una fuerza inventiva, un buen sentido y como gusto [MÉRE (1677): *De l’Esprit*, en *Oeuvres complètes, Les discours* Paris 1930: 91–93, cf. TONELLI 1966: 218].

<sup>87</sup> MEIER, 1752a: §§ 588, 766; v. también MEIER 1748–1750: § 643.

<sup>88</sup> BAUMGARTEN <sup>1</sup>1739–<sup>4</sup>1757: AA XV § 648, 39.

<sup>89</sup> «Para cualquier conocimiento que haya de ser perfecto en un sentido estético se exige cuatro componentes, a saber: sensación, Juicio, *Geist* y gusto» [*Logik-Philippi*, AA XXIV 1 343]. Véase igualmente *Anthropologie-Collins*, XXV. 1 175.

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

la encontramos en el *Analyse du génie* de Sulzer, incluido en las *Mémoires* de la *Berliner Akademie* (1757), que aparecería en alemán en 1773 bajo el título «*Entwicklung des Begriffs vom Genie*»<sup>90</sup>, así como en el famoso escrito ganador del premio de la *Berliner Akademie*, donde Eberhard también define el genio como la disposición original que permite una relación idónea entre las facultades de conocer.<sup>91</sup> Por lo tanto, si Kant caracterizaba el genio *en el marco de la relación entre las facultades*, lo cual era determinante para sus intereses sistemáticos, esto se debía a su contacto con esta definición proveniente de la poética francesa a partir de los manuales de los que se servía para sus lecciones de lógica y antropología, así como a partir de las teorías del genio defendidas por los pensadores alemanes a partir de esta influencia.<sup>92</sup>

Esta estructura del genio en las facultades de imaginación, Juicio, *Geist* y gusto expresa la unidad del mismo proyecto estético en este periodo. Estamos por lo tanto ante una caracterización que engloba la teoría a la que hemos atendido en el párrafo anterior, donde se trató de la productividad de la imaginación, el trabajo conjunto entre las producciones de su componente principal, el ingenio, y la exigencia de corrección del Juicio, así como de la concepción de la validez del gusto en tanto que intersubjetiva. Por último, Kant introduce ahora el concepto de *Geist* como el origen de esta productividad y de la concordancia entre las facultades. Sólo este enmarque de su proyecto estético en una concepción de la relación entre las facultades puede servir de base para la función cognoscitiva que Kant atribuía a tales conceptos, lo cual será determinante en el marco de la tercera Crítica. Pues es esta estructura la que le permite pensar tales conceptos en el marco de la lógica del enjuiciamiento empírico. *Será este significado del concepto de genio en relación con su teoría de las facultades lo que le brindará al desarrollo intelectual de Kant un punto de partida fructífero para la sistematización del proyecto estético.*

Pues bien, esta relación sistemática en el marco de la psicología y de la lógica, la cual constituye la base sobre la que se articula el significado sistemático de la teoría del genio en este periodo, es justamente lo que Kant no encuentra en la tradición anglosajona ni, en particular, en el ensayo de Gerard:

El genio no es, tal como quiere Gerard, una fuerza particular del alma (pues, si no, tendría un objeto determinado), sino un *principium* de vivificación del resto de las fuerzas mediante ideas de los objetos que se desean.

La invención presupone una vivificación de las facultades de conocer, no solamente la agudeza de las capacidades de aprendizaje. Pero esta vivificación debe orientarse a un fin según la producción de una idea, de lo contrario no puede ser invención, sino un descubrimiento casual [*R* 949,  $\varphi$  AA XV 420s.]<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> SULZER (1773): «Entwicklung des Begriffs vom Genie», en *Vermischte philosophische Schriften*, Hildesheim 1974, I 307–22. Volvemos de nuevo sobre esta influencia de la teoría del genio de Sulzer.

<sup>91</sup> EBERHARD (1776): *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Berlin 1786: reimpr. en Bruselas 1968, cap. IV: «Vom Genie und vom Charakter»: 208–52.

<sup>92</sup> Ya pudimos comprobar cómo Kant define también el sano entendimiento como una correcta proporción entre las facultades de conocer, en la línea con la definición de “Mutterwitz” de la que se servía para plantear este concepto: véase en este trabajo § 7.

<sup>93</sup> Perteneciente al mismo periodo y presentando una estructura semejante, encontramos la exposición de la *Anthropologie-Pillau*, en la cual, no obstante, no se explicita la crítica a Gerard [AA xxv. I 782].

Sin aportar argumentación textual alguna, Schlapp afirma que esta concepción de la proporción entre las facultades se encuentra igualmente presente en Gerard.<sup>94</sup> En cualquier caso, la reflexión citada muestra con claridad que, si Gerard entendía el genio en este sentido, Kant no tenía ni idea de ello, con lo cual su concepción del genio en el marco de la relación entre las facultades no puede deberse a esta influencia. Como dije anteriormente, la articulación de esta teoría en los niveles de sensibilidad, Juicio, *Geist* y gusto no suponía soslayar su reconocimiento hacia Gerard por haber atendido a la productividad de la imaginación, sino más bien el intento por ofrecer una fundamentación de esta peculiaridad de la imaginación.<sup>95</sup> Y esta fundamentación supone precisamente una corrección de la teoría de Gerard: *la invención, productividad y vivificación de la imaginación, así como su concordancia con el entendimiento a través del Juicio, sólo pueden fundarse por su relación con el Geist*, es decir, a partir de una caracterización del genio como una proporción u organización entre las facultades de conocer.<sup>96</sup>

La reflexión citada nos indica que el concepto de invención, en el que centramos nuestra atención anteriormente, así como la concordancia entre las facultades, no pueden ser pensados a partir de esta influencia, como defiende Schlapp. Es más, dicha reflexión afirma que sólo si se concibe el genio como una determinada relación o armonía entre las facultades podrá entenderse la invención como producto de un fin o de las ideas de los objetos «que se desean». De lo contrario, afirma Kant contra Gerard, la invención sólo puede ser entendida como casual; es decir, según Kant, Gerard no puede dar cuenta desde sus presupuestos lógicos y psicológicos de la productividad de la imaginación que éste último defiende. Igualmente, encontramos en esta idea un claro precedente de la finalidad, si bien entendida aún en términos objetivos. De ahí que tampoco tenga plausibilidad entender sin más el surgimiento del concepto de finalidad sin fin en la tercera Crítica a partir de la influencia de Gerard. Es más, esta finalidad será puesta en relación con la facultad de desear. Desarrollaremos este punto más adelante y seguiremos

<sup>94</sup> Cf. SCHLAPP 1901: 118s. n. 2s.

<sup>95</sup> Coincido con GIORDANETTI (1984): «Kant e Gerard. Nota sulle fonti storiche della teoria kantiana del “genio”», en *Rivista di storia della filosofia* 46, 1984, 661–699 en la fuerte influencia de Gerard para entender la definición de la imaginación en tanto que productiva. Esta caracterización tendrá un fuerte influjo igualmente en la definición de la creatividad del genio que encontramos en la tercera Crítica. No obstante, el significado sistemático de la imaginación y del genio no pueden ser entendidos si se soslaya la incorporación de estos conceptos a la teoría de las facultades y del ánimo de Kant. Y esta teoría, así como la importancia de la espontaneidad en su filosofía, con la cual se relaciona la dimensión productiva de la imaginación en la filosofía de Kant, son fundadas por éste justamente en contraposición con el planteamiento de Gerard.

<sup>96</sup> «El gusto es la capacidad de excitar sensaciones a través de ideas» [*R 1509*,  $\psi^{1-2}$ , *AA xv 826*]. «El genio debe contener una fuerza creativa y por lo tanto debe producir algo real, cuya relación con la idea, que es un desarrollo del mismo, pueda ser presentada al entendimiento. Aquello que produce el genio es o bien el juego de los sentimientos o de los productos de la imaginación, a los cuales les aporta unidad a través de la idea, para a través de ello [para] entretener meramente y para vivificar (jardín), como en el poeta o los autores del gusto, o bien para dar lugar a un producto del uso útil, como máquinas, o bien para una ampliación del conocimiento del entendimiento y de la razón [...]. Cualquier producto del *Geist* que no tenga meramente como fin el juego de las representaciones de los sentidos no puede tener más relación que con el entendimiento y, por lo tanto, después de que estos productos se liberen de todo vehículo de la sensación y del ropaje de la imaginación, deben someterse al examen de la razón» [*R 921a*,  $v?$  ( $\sigma?$ ), *AA xv 408*].

profundizando en la tradición histórica con la que enlazará Kant para esta concepción. Ahora nos centraremos en la definición del *Geist* como fundamento para la relación entre las facultades. Con ello, profundizaremos en el significado de este concepto con respecto a la productividad de la imaginación y a su función cognoscitiva en el proceso de conocimiento.

### § 23.2. GEIST COMO «RAÍZ COMÚN PERO DESCONOCIDA» DE LAS FACULTADES DE CONOCER

En el capítulo 4 de este trabajo<sup>97</sup> nos centramos en la idea regulativa de la unidad de la razón como fundamento trascendental para pensar la organización de las facultades y, con ello, la posibilidad del conocimiento empírico. Si bien esta idea no podía ser determinada en un sentido positivo y Kant no la articulaba aún propiamente en el marco de la teoría del Juicio, sí pudimos comprobar que, según éste, la imaginación guardaba una relación con esta idea regulativa en tanto que principio hipotético, el cual obligaba a suponer su posible conciliación con el resto de las facultades. El problema relativo al origen de esta actividad de la imaginación, la cual quedaba indeterminada por la deducción trascendental, radicaba en cómo nuestra sensibilidad, siendo de naturaleza absolutamente diversa a la del entendimiento, podía concordar con esta última facultad según las pretensiones regulativas de la razón. La crítica debía suponer una raíz común entre ambas facultades sin poder, no obstante, determinar en un sentido positivo esta relación. A mi juicio, esta oscura problemática, la cual aparece en los mismos límites de la crítica del conocimiento, pero cuya suposición no es abandonada por Kant, será desarrollada a partir de su teoría del genio.

Podremos comprobar que Kant considerará el *Geist* como esta raíz común que subyace a las diferentes facultades de conocer, y que esta caracterización del genio a partir de la relación entre las facultades será puesta en relación con la problemática del uso hipotético de la razón. Como veremos, la descripción de este concepto en tanto que fuerza básica o substrato que rige la actividad y concordancia mutua entre las facultades de conocer, el recurso al modelo orgánico para describir esta relación entre las facultades y su principio rector, la constatación de que este principio no puede ser conocido, así como la explicación de la actividad de la imaginación por su relación con dicho principio, son elementos que ponen de manifiesto que *tanto la definición del concepto de Geist como la función epistemológica que Kant le atribuye a finales de la década de 1770 suponen un desarrollo a nivel estético de algunos de los problemas que habíamos señalado al exponer el contenido del epílogo a la Dialéctica Trascendental*. Aunque Kant se abstendrá de usar el término *Grundkraft* para aludir tanto a la unidad de la razón del epílogo a la Dialéctica como al concepto de *Geist*, la relación histórica de esta concepción con la filosofía de Tetens y de Sulzer muestra que Kant pretende enlazar con esta concepción del leibnicianismo sin implicarse en sus presupuestos metafísicos.

La relación necesaria entre la sensibilidad y la espontaneidad era justamente lo que permitía resolver la deducción trascendental de las categorías. Pero ello dejaba inde-

---

<sup>97</sup> Véase § 16.

terminado en qué sentido específico esta relación entre sensibilidad y espontaneidad se produce en el ámbito reflexionante del Juicio, es decir, en la formación de los conceptos empíricos a partir de la actividad productiva de la imaginación. Ahora bien, tanto el desarrollo de la concepción de la imaginación en tanto que productiva como su relación con el concepto de *Geist* le ofrecen a Kant en estos momentos un nuevo punto de vista desde el que plantear este problema. La imaginación se relaciona con el entendimiento y el Juicio porque a estas facultades del ánimo les subyace un principio de unidad que, sin embargo, no puede ser determinado desde un punto de vista cognoscitivo. Esta solución particular se corresponde con los debates de la psicología del siglo XVIII sobre la posibilidad de suponer una fuerza básica [*Grundkraft*] que permita pensar la corrección en los conocimientos a partir de una unidad última que rijan el desarrollo de las facultades.

Esta idea la encontramos en la *Monadologia* de Leibniz, el cual considera el alma como una fuerza espontánea. A través de ello, Leibniz no sólo entiende la conciencia a partir de la apercepción, sino que, en relación a lo que nos interesa, concibe el alma como una unidad que rige sobre cada uno de sus aspectos o manifestaciones.<sup>98</sup> A partir de la relación de este concepto con su tesis de la armonía preestablecida, Leibniz funda la posibilidad de una ley unitaria que rijan el orden necesario en las actividades de la conciencia y posibilite así un *desarrollo racional de los conocimientos*.<sup>99</sup> Wolff adoptará esta concepción a partir de la suposición de una facultad básica en tanto que fuerza representativa [*vis raepresentativa*]; ésta es la fuerza que logra una conciliación interna entre las facultades del alma. Y es interesante notar que Wolff pone en relación el sentimiento de placer con esta proporción del alma; el placer es la intuición de la perfección o la concordancia de lo vario según uno y el mismo fin.<sup>100</sup> Este recurso a una fuerza activa del alma como base para poder suponer, no sólo la unidad entre alma y cuerpo, sino para pensar la actividad en el uso de las facultades, la encontraremos también en Crusius y Tetens. En particular, la relación entre Kant y Tetens me interesará un poco más adelante para el problema que nos ocupa.

Es obvio que la crítica de Kant a la psicología racional romperá con esta tradición. Tanto en la deducción trascendental como en los paralogismos éste rechazará los aspectos metafísicos de la definición de la conciencia que encontramos en la filosofía de Descartes, Leibniz y el wolffianismo. En la *Metaphysik-Pölitz* Kant se enfrenta a la concepción wolffiana y se plantea la siguiente pregunta: «Si todas las facultades del alma pueden unirse y derivarse a partir de una única facultad básica o si es preciso adoptar diferentes facultades básicas para explicar todas las acciones del alma a partir de las mismas» [AA XXVIII. 1 261]. Kant rechaza la primera opción, en tanto que no puede conocerse propiamente el alma en tanto que una sustancia única, ni pueden determinarse las diferentes facultades en tanto que accidentes derivados de esta unidad [*idem*, AA XXIII. 1 262]. En el marco de la Dialéctica Trascendental, la imposición de límites al conocimiento metafísico y la distinción estricta entre lo sensible y lo racional habían de marcar la imposibilidad de esta determinación cognoscitiva.

<sup>98</sup> Cf. DESSOIR (1911): *Abriß einer Geschichte der Psychologie*, Heidelberg: 124–26.

<sup>99</sup> *Idem*, 126.

<sup>100</sup> *Idem*, 129–31.

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

Ahora bien, esta idea de una unidad de la razón, es decir, la idea de una posible unidad entre las facultades que la componen, si bien no puede ser determinada en un sentido positivo ni puede dar lugar a una psicología racional, sí es una idea que hemos de suponer necesariamente para poder concebir la posibilidad de una organización interna entre las facultades que permita, a su vez, una determinación de la multiplicidad de las fuerzas que se manifiestan en la naturaleza. De ahí que Kant, justamente a partir de la crítica de esta idea, recupere su significado trascendental en tanto que principio regulativo para la orientación de nuestro conocimiento empírico. Y esta relación interna entre las facultades también pretende pensar como unido lo que la misma Analítica Trascendental necesitaba separar en su fundamentación del conocimiento, a saber, lo sensible y lo racional: «Al principio se da una máxima lógica de reducir todo lo posible la aparente variabilidad, descubriendo mediante comparación la identidad oculta y *comprobando si la imaginación, en tanto que se combina con la conciencia, no es más bien memoria, ingenio, discernimiento, o posiblemente incluso entendimiento y razón*. La idea de una *fuerza básica*, sobre la cual nada nos dice la lógica sobre si la misma existe, es como mínimo el problema de una representación sistemática de la multiplicidad de fuerzas» [*idem*, A 649/ B 677, II 568; cursiva mía]. En el § 16 de este trabajo sostuve que este texto no sólo era introducido por Kant para ilustrar la necesidad de suponer una fuerza básica en la naturaleza, pues, según Kant, la posibilidad de hallar tal fuerza básica en la naturaleza era reducida a la exigencia de suponer una unidad de la razón. La misma definición de las máximas teleológicas para el conocimiento de la naturaleza era ilustrada además según la suposición de una proporción y mediación entre las diferentes facultades de conocer, como era el caso de la recta proporción entre las actividades del ingenio y del Juicio.

Si la idea de la unidad de la razón no sólo nos permite, sino que nos obliga a suponer una unidad que subyace a nuestras facultades de conocer —de naturaleza diversa—, la Dialéctica Trascendental nos obliga igualmente a pensar una relación o «raíz común» justamente entre aquellas dos facultades heterogéneas que debían ser separadas en la Analítica Trascendental. Sólo la fundamentación de la Analítica Trascendental nos obliga a una separación radical entre la sensibilidad o la imaginación y el entendimiento. La Dialéctica Trascendental presupondrá esta separación, en tanto que la idea de la unidad de la razón sólo tendrá un sentido regulativo e hipotético, pero igualmente nos obligará a pensar una unidad interna u organización entre las facultades, como partes de uno y el mismo todo: la razón.

De ahí que la «raíz común, pero desconocida» entre sensibilidad y entendimiento no pueda ser considerada como un elemento marginal del sistema crítico, sino como una consecuencia de las tesis expuestas por Kant en la Dialéctica Trascendental, especialmente en el epílogo a la misma, sin las cuales, según éste, no puede concebirse el desarrollo del uso empírico del entendimiento. Kant se refiere expresamente a esta raíz común en diversos pasajes de su obra:

Sirva hasta aquí como introducción o advertencia preliminar que hay dos troncos del conocimiento humano, que posiblemente surgen de una raíz común, pero desconocida para nosotros, a saber: sensibilidad y entendimiento [*KrV* A 15/ B 29, II

66].

[C]omenzamos sólo a partir del punto en el que la raíz común de nuestra capacidad de conocer se bifurca y da lugar a dos troncos, de los cuales la *razón* es uno de ellos. Pero aquí entiendo como razón la totalidad de las facultades superiores de conocer, y contrapongo lo empírico a lo racional [*idem*, A 834/ B 863, II 698].

Siempre ha de haber un tema, tanto en el pensamiento sosegado como en la comunicación de los pensamientos, — sobre el cual se encadene lo vario, de forma que también el entendimiento sea activo; pero el juego de la imaginación sigue aquí la ley de la sensibilidad, la cual ofrece la materia cuya asociación se lleva a cabo sin conciencia de la regla y, sin embargo, concuerda con la regla y, por lo tanto, con el entendimiento, aunque no en tanto que se deriva del entendimiento [...]. Entendimiento y sensibilidad se hermanan en su heterogeneidad por sí mismas para la producción de nuestro conocimiento, como si una tuviera su origen en el tronco de la otra o ambas en un tronco común; pero no puede ser que lo heterogéneo pueda surgir a partir de una y la misma raíz, al menos nosotros no podemos concebirlo [*Anthropologie*, VI 48].<sup>101</sup>

<sup>101</sup> La constatación de esta raíz común entre lo sensible y lo intelectual constituye uno de los puntos de partida de la interpretación planteada por HEIDEGGER [1929: 37]. En tanto que éste sólo se interesa por el «pensamiento esencial» aportado por Kant en relación a su propia reconstrucción de la historia de la metafísica, éste interpretará la constatación de este fundamento *desconocido* en la línea del nihilismo cuyo desarrollo tendrá lugar en su planteamiento principalmente a partir de la década de 1930. De hecho, a mi juicio, debemos a Heidegger la defensa más clara de una interpretación de la filosofía trascendental en tanto que una metafísica de la finitud. No obstante, Kant no desarrollará en un sentido positivo esta finitud, en la línea de las filosofías de influencia nietzscheana, sino que, todo lo contrario, se esforzará justamente por pensar la posibilidad de la razón y la normatividad a partir de este reconocimiento de la finitud humana. Véase una revisión general de la interpretación de Heidegger en HENRICH (1994): «On the Unity of Subjectivity», en D. Henrich (1998): *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Cambridge: 17–54. Encontramos en MARTÍNEZ MARZOA (1987): *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Barcelona 1987 uno de los estudios más claros y decisivos en la investigación sobre Kant en castellano en relación a la teoría del juicio de gusto en el sistema crítico de la razón. El autor encuentra en la «desconocida raíz común» un supuesto principal de la *Kritik der reinen Vernunft* que es retomado y desarrollado en la tercera Crítica. El autor constata que «la separación lo es a partir de algo que, ciertamente, no se tematiza, pero no por omisión, sino porque expresamente se lo declara no tematizable o, como dice Kant, «desconocido»: la «desconocida raíz común» [33]. Tanto HEIDEGGER como MARTÍNEZ MARZOA detectan en el concepto de la imaginación esta oculta facultad mediadora entre sensibilidad y entendimiento. En relación a esta temática, MONTERO MOLINER (1987): *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*, Barcelona defiende una lectura alternativa, en tanto que detecta la «identidad oculta» entre sensibilidad y entendimiento en el concepto de mente o de sujeto pensante que encontramos en la primera Crítica [12–13]. Éste señala con acierto que la «identidad oculta» entre las facultades encuentra su fundamento en la primera Crítica en la idea de la «unidad de la razón» expuesta en el epílogo a la Dialéctica, en tanto que «facultad básica» [314]. Véase una reseña al mismo en SEVILLA (2005): «Identidad oculta y subjetividad en el pensamiento de Kant», en M. E. Vázquez/ R. de la Calle (ed.) (2005): *Filosofía y razón: Kant, 200 años*, Valencia, 137–156. La lectura de Montero Moliner, lamentablemente, no atiende en absoluto al interés sistemático de la *Kritik der Urteilskraft*, como el lugar en el que se funda este presupuesto de la primera Crítica. Por otro lado, sobre la desconocida raíz común DÖRFLINGER apunta que los textos dejan claro que, al introducir este concepto



5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

En los textos citados, Kant afirma sin lugar a dudas que lo sensible y lo intelectual pertenecen en última instancia a un mismo fundamento o raíz del ánimo, aun cuando a la vez establece con claridad que su tarea crítica en relación a la fundamentación del conocimiento comienza allí donde estos dos troncos se bifurcan y se presentan como separados. Pero hablar de un tronco común del que parten en el ánimo humano lo sensible y lo racional no puede significar que la razón puede reducirse a lo sensible, sino más bien lo contrario. La idea de la unidad de la razón nos obliga a pensar que lo sensible tiene un trasfondo racional, es decir, un trasfondo inteligible o suprasensible. Esto puede explicar que Kant matice en el texto citado de la *Anthropologie* afirmando «como si una

---

de «raíz común, pero desconocida», Kant afirma tanto que no podemos conocer *cómo* dos facultades radicalmente heterogéneas puedan conciliarse, como *que* estas dos facultades se concilian de hecho para la producción del conocimiento [2000: 24]. En este sentido, VÁZQUEZ LOBEIRAS: «Metafísica y Crítica o ¿cómo aprender a filosofar», estudio conclusivo a KANT (1792–1793): *Metaphysica-Dohna*, traducción de Mario Caimi, Salamanca 2007, 123–85: 154s. defiende que Kant se pronuncia sobre esta polémica cuestión en sus lecciones de metafísica. El texto citado por la autora es el siguiente: «Lo primero es la conciencia de mí mismo, del yo. Es el primer actus de la psique, la facultad de conocerse a sí mismo como sujeto representante y también como objeto de nuestra propia representación. Esta apperceptio es 1., empírica, la conciencia de sí mismo como ente cuya existencia está determinada en el tiempo; [2.] la conciencia, en la medida en que yo mismo soy determinante, se llama intellectualis, apperceptio pura. *Es muy difícil de concebir*. [...] La conciencia pura se presenta ya en la lógica. —(Todos los juicios son representaciones de cuya unidad somos conscientes.) *Esta facultad contiene el fundamento de la diferencia de la sensibilidad y el entendimiento* (facultad de las reglas — facultad cognoscitiva superior). Yo —1, considerado como ser humano, en el sujeto pensante es el alma [...]. Si, como objeto del sentido interno, me considero como substancia es mi alma. Mi cuerpo significa: el cuerpo — cuyas alteraciones son mis alteraciones (*mis* no se puede definir). El alma, en la medida en que puede pensar también sin cuerpo se denomina un *espíritu*» [trad. citada: 81, AA XXVIII. 2 670s., cursiva mía]. El texto, como muestra la autora, guarda relación con la teoría de la apercepción que encontramos en la primera Crítica. Con ello se alude a la apercepción en tanto que fundamento de la síntesis trascendental que permite fundar el Juicio determinante. Ésta es la definición del *yo* que aparece «ya en la lógica» y que es abordada a través de la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento. Según DÖRFLINGER, la definición de la razón en tanto que *facultad* o *fuerza*, definida según el modelo del ser vivo, refiere en última instancia a la espontaneidad del sujeto en cualquiera de sus manifestaciones: «Jener genannte Zentralpunkt des ganzen reinen Vernunftgebrauchs — in Schlagworten vorweg benannt: das transzendente Subjekt, Ich, Selbstbewußtsein, Apperzeption — müßte in der entwickelten Betrachtungsweise als die ursprüngliche aktive Mitte eines differenzierten Vermögend-Seins angesehen werden, als eine Art Zentrum einer von hier aus gezogenen Kreissphäre, auf welches das von ihm aus zum Erkenntnisgebrauch Erzeugte rückbezüglich bleibe» [2000: 9]. De hecho, al texto de *Metaphysik-Dohna* que he citado le sigue una elucidación crítica de Kant del concepto wolffiano de «vis representativa» que, como hemos indicado, sirve de base para el desarrollo histórico del debate sobre la fuerza básica: «¿Es la vis representativa la única fuerza fundamental de nuestro pensamiento? No podemos deducirla de nada, pero todo puede ser deducido de nuestra facultad representativa. No podemos conocer lo substancial, que contiene el fundamento primero de los accidentes» [trad. cit. 81s., AA XXVIII. 2 671]. En relación a la polémica de si Kant se refiere con su «raíz común, pero desconocida» a la imaginación [Heidegger, Martínez Marzoa] o a la mente/ apercepción [Montero Moliner, Vázquez Lobeiras], en este estudio defenderemos que la imaginación sólo puede ser considerada como mediadora entre la sensibilidad y entendimiento —en el juego reflexivo entre las facultades de conocer— en tanto que ésta presupone un principio de organización de origen racional, que Kant ilustrará de forma positiva en su proyecto estético, especialmente a partir del concepto de *Geist*. Este concepto no sólo será abordado a través de la estética hasta la *Kritik der Urteilkraft*, sino que guarda una estrecha relación con la determinación moral de este aspecto del yo.

tuviera su origen en el tronco de la otra o ambas en un tronco común». Es evidente que esta problemática relación entre sensibilidad y entendimiento alude a la dimensión reflexionante del Juicio, en tanto que en el texto de la *Anthropologie* se alude al «juego de la imaginación» que sigue meramente la ley de la sensibilidad.

Aunque no pueda fundarse la intervención de una determinación del entendimiento o de la razón en la misma actividad sensible de la imaginación, es preciso suponer que esta actividad puede concordar con los intereses especulativos, que tienen su origen propiamente en la facultad superior de conocer. Hemos comprobado que los conceptos de estética, como imaginación productiva, ingenio, o gusto, son empleados por Kant para pensar este desarrollo del conocimiento sensible en concordancia con el interés especulativo del entendimiento. Estos conceptos son los que componen la estructura del genio. Con ello, aunque en las indagaciones sobre los conceptos de estética a las que hemos atendido prima un punto de vista empírico, el proyecto estético encuentra en el concepto de *Geist* la base sobre la que Kant intenta fundar la racionalidad de este proceso. Con ello, éste no alcanza aún a fundar en un sentido crítico este proyecto.

Pues bien, Kant considera que el *Geist* es lo que permite la conciliación entre facultades inicialmente diversas, en tanto que substrato común de las mismas y principio de su actividad. Según Kant, el genio es la correcta proporción entre sensibilidad o imaginación, Juicio o entendimiento y gusto. *Geist* designa el principio que rige la vivificación entre las facultades para su concordancia según un determinado fin o idea. Atendamos a un texto que ya ha sido citado:

“*Geist*” significa tanto como “*Genie*”, e incluso expresa mejor la cuestión. Los franceses también usaban la palabra “*esprit*”. El *Geist* no es una facultad particular sino lo que le aporta unidad a las facultades. El *entendimiento y la sensibilidad o, mejor, la imaginación, son las facultades del ser humano, y Geist es lo que le aporta unidad*. Por lo tanto, se trata de la unidad general del ánimo humano o, también, de la armonía entre las facultades [*Anthropologie-Pillau, AA XXV. 1 772, cursiva mía*]<sup>102</sup>.

En el *Geist* debe de existir una unidad de principio para que las facultades de conocer se muevan armónicamente. A la imaginación debe atribuírsele la creación del genio. *Geist* es la imaginación conectada con el entendimiento. Pero la conexión del Juicio con la sensibilidad es el gusto [*Anthropologie-Mongrovius, AA XXV. 2 1313; véase también Anthropologie-Friedländer, AA XXV. 1 554s.*].

Esta vivificación de las facultades y concordancia entre las mismas es entendida como la conformidad a fin de la imaginación: «*Geist* es el *principium* de la vivificación (de los talentos, facultades del alma) por medio de ideas (por lo tanto, es el principio de una imaginación vivificada conforme a fin). Una idea vivifica cuando pone en actividad diversa a (la) imaginación» [*R 942, v? ξ??, AA XV 418*].

*Geist* es lo que vivifica en la relación entre las facultades. Ahora bien, este principio de *organización* del psiquismo no puede ser determinado en un sentido especulativo [*R*

<sup>102</sup> Este texto ya ha sido citado en la sección anterior.

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

932,  $\varphi$ , AA XV 414]. Kant admite la necesidad de suponer una fuerza básica de nuestro ánimo como sustrato que sirva de fundamento a la unidad del resto de las facultades, pero insiste en la imposibilidad de desentrañar su naturaleza por medios cognoscitivos. Esta armonía entre las facultades según un fundamento común sólo puede ser presupuesta *a posteriori* a partir de los productos del genio [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 1060]. Ya a principios de la década de 1770 Kant distinguía entre las facultades del ánimo y la necesidad de suponer una fuerza que permita entender que estas facultades presenten una actividad que la concilie con las facultades superiores. También en este momento Kant insiste en la imposibilidad de tematizar cognoscitivamente cómo una facultad del ánimo pueda presentar actividad: «las fuerzas son las fuentes de la ejecución y la facultad es la suficiencia para ciertas acciones. No es fácil comprender aquello que necesita añadirse a la facultad para que ésta se convierta en una fuerza activa» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 15s.], o «El ánimo, entendido como auto-actividad, en tanto que actúa sobre las impresiones del cuerpo, es algo que presenta profundidades que el ser humano no puede investigar» [*idem*, AA XXV. 1 24]<sup>103</sup>.

Según la *R 949*, citada más arriba en el contexto de la relación de Kant con la filosofía de Gerard, el genio no es una facultad determinada, sino un principio de vivificación que subyace a la actividad de las facultades. Esta suposición de un principio común que subyace a las facultades de conocer, si bien encuentra en la idea de la unidad de la razón su fundamento trascendental, será desarrollada e ilustrada propiamente en el marco del proyecto estético de Kant. Recordemos que sobre la base de esta idea regulativa podía concebirse la posibilidad de una ordenación teleológica de la naturaleza para el conocimiento, según las máximas de especificación, de género y especies, de continuidad y de especificación. Pero hemos comprobado que Kant ilustra la posibilidad de tales máximas en el mismo enjuiciamiento sirviéndose de conceptos que son elaborados propiamente en sus indagaciones sobre estética. La imaginación productiva o la inventiva y el ingenio son los conceptos que permiten un tratamiento del enjuiciamiento en tanto que mediación entre la multiplicidad de la sensibilidad y las exigencias del entendimiento. Tal como se ha puesto de manifiesto, el ingenio, en tanto que presupone el juego libre de la imaginación, ofrece, según Kant, la antesala reflexionante para la formación de los juicios determinados a partir de los juicios provisionales y la formación de géneros. Ahora bien, comprobamos ahora que la corrección o limitación de la imaginación para la adecuación con el Juicio y el entendimiento es fundada por Kant a partir del *Geist*, en tanto que principio que vivifica las facultades y su concordancia o unidad.

Sin embargo, puede objetarse que esta concepción del *Geist* en tanto que un principio de unidad entre las facultades no tiene más que un significado estético y, de este modo, esta teoría no guardaría relación con la teoría del conocimiento planteada en la Dialéctica Trascendental. Sin embargo, esta íntima relación entre la actividad de la imaginación, la orientación racional del proceso de conocimiento y el papel del *Geist* es puesta de manifiesto en la *Anthropologie-Pillau*, de 1778/1779. Aquí Kant plantea la exigencia de que un conocimiento empírico se sirva de observaciones «conformes a fin» [véase AA XXV. 1

<sup>103</sup> «Pero cómo pueda lograr el ánimo el obtener lo que quiera a partir de las imágenes es algo que no puede concebirse» [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 315].

§ 23. GEIST E IMAGINACIÓN PRODUCTIVA: LA ELABORACIÓN ESTÉTICA DEL PROBLEMA DEL USO HIPOTÉTICO DE LA RAZÓN

775ss.], de forma que a partir de éstas puedan extraerse reglas. Para ello, el conocimiento empírico debe servirse de una *ley* de la razón que determine el fin de este proceso cognoscitivo; mientras que el «entendimiento aporta unidad a los fenómenos, [...] la razón le aporta unidad a todas esas reglas del entendimiento» [777] por mediación de esta ley. *Esta concepción se corresponde con el uso hipotético de la razón*, según el cual la razón tiene por objeto «encontrar lo universal para el particular» [*ibidem*]<sup>104</sup>. Kant se refiere a esta ley de la razón como una *idée*, que proporciona en el proceso cognoscitivo una referencia al todo y sirve de base para el «uso particular del entendimiento» [*ibidem*]. Sin embargo, aunque este marco coincida con el epílogo de la Dialéctica, en este caso sí se aclara la idea presupuesta en aquel texto: «la *idée* es un concepto racional de la intuición» [*ibidem*]. Y esta relación de la imaginación con las ideas de la razón viene posibilitada por el concepto de *Geist*: «La vivificación de la sensibilidad a través de la idea es el *Geist*» [*R 933, v? (ξ?)*, AA XV 414]. Lo interesante es notar que esta idea de la razón que interviene en la intuición, la cual debe ser considerada como un antecedente del concepto de idea estética<sup>105</sup>, interviene en la actividad de la imaginación y permite su concordancia con el entendimiento por mediación del *Geist*.

El *Geist* no es una facultad en particular, sino lo que le aporta unidad a todas las facultades. El entendimiento y la sensibilidad o, mejor en este caso, la imaginación, son las facultades del ser humano; pues bien, el espíritu es el darle unidad a éstas. Se trata, por lo tanto, de la unidad general del ánimo humano o, también, de la armonía entre tales facultades. Espíritu es también la vivificación de la imaginación mediante la *idée*. *Idée* no significa un concepto, pues alguien puede tener un concepto sin tener por ello una *idée*. La *idée* es propiamente una ocupación del entendimiento, pero no a través de la abstracción, pues entonces se trata de *concepts*. Se trata del *principium* de las reglas. Hay una doble unidad: una unidad distributiva y una unidad colectiva. La *idée* se corresponde siempre sólo con la unidad de lo vario en el todo; por lo tanto, ésta contiene el *principium* de lo vario en el todo [*Anthropologie-Pillau*, AA XXV. 1 782].<sup>106</sup>

Es obvio que Kant se sirve de su teoría del *Geist* como base para un desarrollo de la concepción del uso hipotético de la razón. El desarrollo de esta concepción en el marco del proyecto estético apunta al replanteamiento de la teoría del uso regulativo de la razón en la *Kritik der Urteilskraft*. De hecho, en este periodo encontramos ya algunos de los elementos fundamentales que se expondrán en la futura teoría de las ideas estéticas, pues Kant afirma que la actividad de la imaginación se ve vivificada en la medida en que se relaciona con una idea cuyo origen radica en el *Geist*. Con ello, se observa la utilidad de un estudio histórico-evolutivo sobre esta cuestión. Pues en la tercera Crítica no aparece de forma explícita esta relación entre la teoría de las ideas estéticas y la problemática

<sup>104</sup> «la razón, es decir, la facultad del universal, para avanzar desde las leyes particulares que se encuentran contenidas bajo este universal» [*Anthropologie-Pillau*, AA XXV. 1 773].

<sup>105</sup> Cf. DUMOUCHEL 1999: 229

<sup>106</sup> Nótese que en la sección anterior habíamos señalado que este texto es paralelo a la *R 949*, en la que Kant plantea su crítica a Gerard.

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

del conocimiento empírico que se desprende del epílogo a la Dialéctica. No obstante, es posible observar que en la génesis de esta concepción Kant recurre a los conceptos de estética para pensar un desarrollo de la problemática implicada en la Dialéctica. No nos interesa tanto introducirnos en un análisis de la articulación particular de esta concepción, que sólo encontrará en la *Kritik der Urteilskraft* un desarrollo definitivo, sino más bien el mismo hecho de que el desarrollo del proyecto estético responde en este momento a la problemática de la sistemática que se desprende de *Kritik der reinen Vernunft*. En los estudios en los que se plantea el significado histórico y sistemático de la tercera Crítica se insiste generalmente en la tesis de que esta obra supone un replanteamiento de la concepción del uso regulativo de la razón, especialmente de las ideas contenidas en el epílogo de la Dialéctica. Pero también se supone generalmente que esta relación entre el proyecto estético y dicha concepción constituye un resultado tardío del desarrollo intelectual de Kant, cuyo descubrimiento daría lugar incluso al paso de una crítica del gusto a una crítica del Juicio a finales de la década de 1780. Según esta lectura, al ocuparse con la Dialéctica Trascendental, Kant no se interesa aún por los conceptos de estética para ilustrar la problemática del enjuiciamiento empírico y del uso regulativo de la razón. Sin embargo, que éste no dispusiera aún en este periodo de una solución crítica para incorporar este desarrollo estético de la problemática expresada en la *Kritik der reinen Vernunft* no significa que este no encuentre ya en esta relación con lo estético un punto de partida fructífero para indagar sobre estas cuestiones que la crítica del conocimiento no puede fundar en un sentido positivo.

Ciertamente, Kant no dispone aún de un marco crítico desde el cual fundar la validez y autonomía de lo estético. Pues, si bien éste trata de separar la validez expresada en lo estético de la validez objetiva del conocimiento, no dispone de una solución específica para afrontar en qué consista esta validez *sui generis* de tipo subjetivo. De ahí que las soluciones que se derivan de esta aplicación de la teoría del genio a tales problemas no resulten compatibles con el marco crítico establecido precisamente en la primera Crítica.

Al igual que en el epílogo a la Dialéctica, Kant supone que la posibilidad del conocimiento empírico del objeto se deriva de una conciliación previa entre las facultades de conocer que intervienen en el proceso de conocimiento. El *Geist* designa justamente esta raíz común entre las facultades, en tanto que no significa una facultad adicional, sino el mismo principio de unidad entre facultades por principios heterogéneas entre sí. La *idée* no refiere propiamente a los objetos ni designa un concepto determinado del entendimiento, sino que refiere a la «ocupación del entendimiento». Según Kant, esta idea es un producto del *Geist*, que es considerado como aquello «que da mucho que pensar» [R 958, v, AA XV 422]. A través de esta idea original del *Geist*,<sup>107</sup> éste aporta a las facultades la unidad previa que se exige para el conocimiento empírico, en tanto que la misma presupone la «unidad en el todo», cuyo origen sólo puede radicar en la razón.<sup>108</sup> Kant ilustrará este proceso del ánimo según su teoría del genio en la R 817 [v? ( $\rho^3?$

<sup>107</sup> «El genio consiste en la originalidad de la idea para la producción de algo» [R 812, v? ( $\rho^{2-3?}$   $\sigma^2?$ )  $\kappa^3??$ , AA xv 362]. «*Geist* depende de la magnitud de la idea ( $\xi$  o mucha idea, que es lo que reside en sus obras); el Juicio depende de la regularidad» [R 841,  $\varphi$ , AA xv 374].

<sup>108</sup> «La determinación de un todo mediante un concepto se denomina idea» [R 935,  $\varphi?$   $\xi??$ , AA xv 415].

$\sigma^{2?}$ )  $\kappa^{3??}$ , AA XV 364s]: «El *Geist* es aquello que vivifica al ánimo y coloca en un juego libre su actividad», lo cual permite nuevas intelecciones. Éste produce una idea de forma original, sin basarse previamente en reglas.<sup>109</sup> El Juicio tiene la función de determinar la idea de lo que haya de ser la cosa, la cual le es ofrecida previamente por el *Geist*.<sup>110</sup> La figura, producto de la imaginación, no debe contradecir esta idea,<sup>111</sup> por lo que el Juicio tiene la función de limitar el juego de la sensibilidad. Según este proceso, el mismo tratamiento de la multiplicidad conduce a la idea y a continuación esta idea recorre cada una de las partes de este proceso de conocimiento. Mediante el gusto, la sensibilidad recibe un sentimiento de placer relacionado con esta proporción.<sup>112</sup>

Según Kant, es esta relación con la idea la que constituye la «belleza esencial». Ya a principios de la década de 1770 Kant se servía de este concepto para expresar la conformidad entre la perfección estética y la perfección lógica del conocimiento: «La belleza esencial consiste en la concordancia de la intuición sensible con la idea o también en la concordancia de aquello [tipo subjetivo de conocimiento] que place de forma subjetiva con lo objetivo [...]. El fenómeno [belleza que], en la medida en que se conjuga con la idea constituye lo bello esencial» [R 806,  $\sigma^{2?}$   $v^{3-4?}$   $\chi^{3-4?}$  ( $\rho^{3?}$ ) ( $\psi^{1?}$ )  $\chi^{4??}$ , AA XV 354]<sup>113</sup>. De hecho, en el § 19 de este trabajo comprobábamos que Kant ilustraba la cuestión de la relación entre las facultades con ocasión de sus reflexiones sobre la poética y la oratoria. En este contexto, Kant no sólo caracterizaba el arte bello según el concepto de la belleza esencial, sino que consideraba las bellas artes como artes del *Geist*.

En tanto que la actividad del *Geist* puede tener meramente como fin una vivificación de las representaciones de la imaginación, que es lo que posibilita el juego entre las mismas, su actividad puede estar destinada a la mera producción de objetos bellos. Sin embargo, dado que a través de esta actividad el genio aporta unidad a los productos de la imaginación, esta vivificación expresa a su vez la condición que debe ser presupuesta para que la sensibilidad presente sus representaciones al entendimiento. De este modo, esta acción del *Geist* sobre la imaginación sirve de base tanto para la formación de productos estéticos como para una «ampliación del conocimiento del entendimiento y

<sup>109</sup> «El fundamento de producción del genio es el *Geist*. Por lo tanto, sólo encontraremos *Geist* en aquellas invenciones donde su fundamento es la idea original. Puesto que la idea, a partir de la cual se producen cosas, va muchos más lejos en su productividad que el ejercicio aislado de los mismos, por lo tanto, este ejercicio sólo mueve el ánimo a través de la idea. La fuerza motriz reside en los productos que reciben unidad a través de su relación con la idea. Para la unidad entre reglas diversas se necesita una idea que sirva de base. La expresión de la idea mediante una sensibilidad que ha sido muy unificada [es] demuestra *Geist* [...]. La vivificación de la imaginación por medio de la idea es el *Geist*» [R 933,  $v?$  ( $\xi?$ ), AA XV 414]. «El genio consiste en tener una idea a su base sin reglas» [R 829,  $v$ , AA XV 370].

<sup>110</sup> «Juicio es la capacidad de relacionar las acciones a una idea en tanto que fin» [R 814,  $v?$  ( $\rho^{3?}$   $\sigma^{2?}$ )  $\kappa^{3??}$ , AA XV 363]. «El Juicio es el discernimiento de lo que es apropiado, es decir, de aquello que no contradice la idea que le es dada» [R 819,  $v?$  ( $\rho^{3?}$   $\sigma^{2?}$ )  $\kappa^{3??}$ , AA XV 365].

<sup>111</sup> «Sin una idea no es aprehensible ninguna ordenación, pues al fenómeno le faltaría un punto de referencia» [R 814,  $v?$  ( $\rho^{3?}$   $\sigma^{2?}$ )  $\kappa^{3??}$ , AA XV 363].

<sup>112</sup> Cf. TONELLI 1966.

<sup>113</sup> «La concordancia (<sup>s</sup> relación) de los *phaenomeni* con una idea en general; a la belleza le pertenece entendimiento. La concordancia de los *phaenomeni* con los fines esenciales es la belleza superior» [R 871,  $v^4$   $o^{??}$   $\rho$ - $\sigma^{??}$ , AA XV 383]. «Todo lo que muestra una intención o una *dessein*, si a la vez es lúdico y sin la coacción de las necesidades, es bello» [R 896,  $v$ , AA XV 387].

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

de la razón»<sup>114</sup>. Si habíamos comprobado que la actividad productiva de la imaginación a través del ingenio era considerada por Kant como una condición previa para toda invención del entendimiento, el fundamento de esta creatividad reside en el genio, tal como ya se indicó en nuestro tratamiento de la crítica de Kant a Gerard<sup>115</sup>: «Cualquiera invención primera exigió genio» [*R 922, v?* ( $\sigma^2?$ ), *AA XV 410*; v. también *R 932,  $\varphi$* , *AA XV 413*; *R 933 v?* ( $\xi?$ ), *AA XV 414*; *R 949,  $\varphi$* , *AA XV 420s.*].

Sin embargo, las reflexiones de Kant incurren en presupuestos dogmáticos en la medida en que tal unidad a nivel subjetivo, que sirve de condición previa para el conocimiento pero no posibilita una constitución objetiva, parece asegurar además cierta concordancia con los objetos. En la *Anthropologie-Menschenkunde*, en relación al significado del *Geist* en las bellas artes, Kant afirma: «al parecer, hemos adquirido ciertos conocimientos que están preñados de nuevos pensamientos; los talentos de uno se han enriquecido con nuevas ideas. — Pero aquello que denominamos *Geist* se denomina lo que llamamos idea especial, que consiste en extraer *lo esencial que reside en las cosas*, lo cual constituye el verdadero fruto de ciertos conocimientos, de forma que el resto es un mero añadido a lo que es el verdadero fruto de ciertos conocimientos [*AA XXV. 2 1064*, cursiva mía]<sup>116</sup>. Esta aclaración de Kant es introducida con el objeto de explicar la posibilidad de la vivificación de las facultades y de su mutua concordancia a través del *Geist*. Sin embargo, esto significaría que el fundamento racional por el cual la razón exige una unidad entre las facultades encuentra su justificación última en un acceso del conocimiento en lo esencial de las cosas, lo cual, obviamente, se aleja considerablemente del punto de vista que marca la Dialéctica.<sup>117</sup>

Ciertamente, el texto contiene un trasfondo dogmático que se corresponde con los altos vuelos de la razón que la misma Dialéctica Trascendental se esforzaba por evitar.

<sup>114</sup> «El genio debe contener una fuerza creativa y por lo tanto debe producir algo real, cuya relación con la idea, que es un desarrollo del mismo, pueda ser presentada al entendimiento. Aquello que produce el genio es o bien el juego de los sentimientos o de los productos de la imaginación, a los cuales les aporta unidad a través de la idea, para a través de ello [para] entretener meramente y para vivificar (jardín), como en el poeta o los autores del gusto, o bien para dar lugar a un producto del uso útil, como máquinas, o bien para una ampliación del conocimiento del entendimiento y de la razón [...]. Cualquier producto del *Geist* que no tenga meramente como fin el juego de las representaciones de los sentidos no puede tener más relación que con el entendimiento y, por lo tanto, después de que estos productos se liberen de todo vehículo de la sensación y del ropaje de la imaginación, deben someterse al examen de la razón» [*R 921a, v?* ( $\sigma?$ ), *AA XV 408*]. Véase también *R 933, v?* ( $\xi?$ ), *AA XV 414*: «A la unidad bajo una multitud de reglas le subyace mucha idea, y esto pone de manifiesto *Geist*. La expresión de la idea a través de una multiplicidad de la sensibilidad muy unificada pone de manifiesto [es] *Geist*. Cuanto más agregado, menos sistema: menos *Geist* según la forma».

<sup>115</sup> Véase en este trabajo § 23.1.

<sup>116</sup> «[El genio] es la unidad del alma del mundo» [*R 937, v?*  $\xi??$ , *AA XV 416*].

<sup>117</sup> Sobre la aplicación de la teoría del genio a las matemáticas y la filosofía a finales de la década de 1770, véase TONELLI 1966: 129–31. Kant mantendrá, al menos hasta principios de la década de 1780 la idea de que el genio se aplica tanto a las artes como a las ciencias: «Es gibt Wissenschaften und Künste des Genies» [*R 812, v?* ( $\rho^{2-3?} \sigma^2?$ )  $\kappa^{3??}$ , *AA XV 361*]. Sobre esta cuestión, véase GIORDANETTI (1995b): «Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der kantischen Philosophie», en *Kant-Studien* 86, 1995, 406–430. Éste comenzará a rechazar la aplicación del genio al conocimiento y, en particular, a la matemática y la filosofía, en la *Anthropologie-Mongrovius* [*AA XXV. 2 1310s.*]. En la *Anthropologie-Busolt* éste restringirá explícitamente su ámbito a las bellas artes [*AA XXV. 2 1493s.*].

Pero no creo que debamos rechazar por ello su interés histórico, en especial para entender la relación entre la primera y la tercera Críticas. Pues lo que encontramos en el epílogo a la Dialéctica Trascendental es justamente la traducción crítica de esta teoría metafísica de proveniencia leibniziana.<sup>118</sup> Allí, en la explicación de lo que la idea de la unidad de la razón nos permite suponer en la naturaleza, Kant alude en un sentido regulativo a una «materia fundamental» [A 653/ B 681, II 671] que subyace a lo particular que se da en la naturaleza y que puede ser extraída en el conocimiento empírico. Igualmente, en el texto citado, el *Geist*, en tanto que fuerza básica que comprende la actividad del resto de las facultades, permite también extraer lo esencial que reside en las cosas y que sirve de fruto para el desarrollo del conocimiento. Sin embargo, la idea regulativa de la razón sólo tiene un valor hipotético y no puede basarse en la posibilidad de un conocimiento del fundamento esencial que subyace a aquello que puede darse a la sensibilidad.

Sería colocarse fuera de toda discusión pretender mantener que la crítica de la razón no supone una ruptura radical en relación con el presupuesto de una fuerza básica que, como hemos visto, se encuentra presente en Leibniz y en Wolff. Como es sabido, en el desarrollo ulterior del criticismo Kant no enlazará con el innatismo de la filosofía de Leibniz. Su interés por la idea de una unidad de la razón no supone que en esta unidad se contengan todos los conocimientos de forma oscura, los cuales puedan ser clarificados o explicitados en el proceso de conocimiento. Más bien, esta unidad de la razón alude a la propia actividad de la razón que debe ser presupuesta por las facultades en el tratamiento de las sensaciones que tienen su origen en la experiencia y son dadas al sujeto mediante la receptividad de la sensibilidad. La estricta demarcación entre entendimiento y sensibilidad será el fundamento distintivo y definitivo que marque al criticismo, pero también un problema constante en relación a la fundamentación última de la razón. Por ello, es preciso no olvidar que Kant no pretende desprenderse de una concepción unitaria de la razón y que esto se debe en parte a su interés por asegurar la posibilidad del conocimiento empírico, así como su conciliación ideal con el ámbito moral de la filosofía. De ahí que en la primera Crítica admita, en un sentido meramente regulativo, la misma idea de la unidad de la razón, la cual será desarrollada por Kant en un sentido estético y cuyo fundamento último habremos de buscarlo en el primado práctico de la razón pura en el sistema crítico.

Ahora bien, hasta ahora sólo se ha mostrado el paralelismo que existe entre la teoría del uso hipotético de la razón en el epílogo a la Dialéctica Trascendental y la aplicación

<sup>118</sup> En el periodo anterior a la *Dissertatio* encontramos una definición del *Geist* en el marco de la concepción leibniziana de la razón, en tanto que una actividad que contiene tanto el principio de unidad de los procesos anímicos como el fundamento para el conocimiento de las cosas: «En el pensamiento del Sr. Leibniz se encuentra algo grande y, a mi juicio, muy correcto: el alma comprende la totalidad del universo con su fuerza de representación, aun cuando sólo una pequeña parte de esas representaciones sea clara. De hecho, todos los tipos de conceptos sólo pueden descansar en la actividad interna de nuestro *Geist*, en tanto que su fundamento. Las cosas externas pueden contener perfectamente la condición por la que resultan de una u otra forma, pero no pueden contener la fuerza de producirla efectivamente. La fuerza del pensamiento del alma debe contener los fundamentos reales de todas las cosas, en tanto que estos fundamentos han de surgir en ellas de forma natural y los fenómenos de los conocimientos que comienzan o acaban sólo se pueden atribuir, en cualquier caso, a la concordancia u oposición de esta actividad en su totalidad» [*Negativen Größen*, AA I 813].



5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

epistemológica de la teoría del genio a finales de la década de 1770. También se ha mostrado que Kant define tanto el *Geist* como la unidad de la razón en un sentido que permite suponer que éste entiende tales conceptos como una fuerza básica cuya actividad subyace a las facultades de conocer. Sin embargo, es preciso mostrar que tanto el concepto de unidad de la razón como el de *Geist* presentan una relación con la tradición en la suposición de una fuerza básica como fundamento de la subjetividad. Pues, como se ha indicado, Kant no usará este último concepto en ninguno de los dos casos referidos. Por ello, en primer lugar nos centraremos en la influencia de la filosofía de Tetens en la teoría de la unidad de la razón que Kant plantea en la Dialéctica. En segundo lugar, atenderemos también a la influencia de la teoría del genio de Sulzer en la misma concepción estética de Kant. Nuestro interés por estos dos autores de la tradición leibniana se debe a que ambos referirán respectivamente a la unidad de la razón y al genio como una fuerza básica. Finalmente, se mostrará que Kant define el concepto de *Geist* en analogía con el concepto del ser vivo.

En primer lugar, en lo que respecta al aspecto netamente regulativo y cognoscitivo de esta concepción, tal como es descrita en el epílogo a la Dialéctica Trascendental, la exposición de Kant muestra paralelismos relevantes con el tratamiento que ofrece Tetens de esta problemática en sus *Versuche*. Este pensador debía de haber ejercido una gran influencia en el desarrollo intelectual de Kant. Tanto referencias del mismo Kant como referencias externas lo ponen de manifiesto.<sup>119</sup> Al igual que Kant, Tetens parte del pro-

<sup>119</sup> DE VLEESCHAUWER dedica un gran interés a esta influencia. Éste cita una carta donde Hamann expresa a Reinhold su sorpresa por el hecho de que Kant no se apartaba del libro de Tetens [DE VLEESCHAUWER (1934–1937): *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3 vols., vol. I: *La déduction transcendentale avant la critique de la raison pure*, Antwerpen/ Paris/ s'Gravenhage (reimpresión en New York/ London 1976): 327]. De hecho, Kant consideraba que Tetens había «dicho cosas muy inteligentes» en su libro, tal como se lo explicaba a Herz en la correspondencia [*An Herz, Anfang April 1778*, AA x 232]. De ahí que contara a éste entre los pensadores que, junto con Garve y Mendelsohn, podrían apreciar el significado filosófico de la primera Crítica tras su publicación, algo que de hecho no se produciría y causaría una gran decepción en Kant por la escasa y fallida recepción de su obra [*An Herz*, 11. *Mai 1781*, AA x 269; *An Garve*, 7. *Aug. 1783*, AA x 341; *An Mendelsohn*, 16. *Aug. 1783*, AA x 346]. Con todo, es importante definir en qué sentido puede ejercer una influencia este pensador. Kant se refiere a él en dos claras *Reflexionen* inmediatamente anteriores a la *Kritik der reinen Vernunft*: «Yo no me ocupo de la evolución de los conceptos, como hace Tetens (todas las acciones por las cuales se producen los conceptos), no me dedico al análisis como Lambert, sino me ocupo meramente de la validez objetiva de los conceptos. No concuro en conjunto con estos dos señores» [*R 4900*, v<sup>2-3</sup>, AA XVIII 23], así como «*Tetens* investiga los conceptos de la razón pura en su aspecto meramente subjetivo (naturaleza humana), mientras que yo en su aspecto objetivo. Su análisis es empírico y el mío trascendental» [*R 4901*, v<sup>2-3</sup>, AA XVIII 23]. Esta toma de distancia ha de ser interpretada en el marco de la demarcación de la analítica trascendental con respecto al problema de la formación de los conceptos empíricos y de la validez subjetiva del conocimiento, la cual puse de manifiesto en el capítulo 4 de este trabajo. La teoría de la formación de los conceptos no pertenece a la fundamentación del aspecto objetivo del conocimiento, sino más bien a la fundamentación de su aspecto subjetivo. Por lo tanto, la demarcación de la tarea filosófica desempeñada en la analítica trascendental con respecto al planteamiento de Tetens no excluye que Kant se interesara por las ideas de éste para un desarrollo de lo que justamente la analítica trascendental dejaba indeterminado, a saber, *el problema de la validez subjetiva en relación a la génesis del conocimiento*, lo cual obliga a tener en cuenta el pensamiento de Tetens en relación a la génesis de la *Kritik der Urteilskraft*, que supondrá la incorporación al sistema crítico de este interés por la génesis subjetiva del conocimiento. De hecho,

§ 23. GEIST E IMAGINACIÓN PRODUCTIVA: LA ELABORACIÓN ESTÉTICA DEL PROBLEMA DEL USO HIPOTÉTICO DE LA RAZÓN

blema de tener que suponer diferentes facultades del alma a partir de la constatación de la variabilidad de manifestaciones y fuerzas de la naturaleza: «Die Seele empfindet, sie hat Vorstellungen, von Sachen, von Beschaffenheit und Verhältnisse, und sie denket [. . .]. Jede dieser Kraft-Aeußerungen zeigt sich auf ihre eigene Art, mit einem eigenen Charakter und hat ihre besondere Wirkungen, die von den Wirkungen der übrigen verschieden sind. Bis so weit scheinen also diese Thätigkeit, und ihre Vermögen, verschiedenartig zu seyn»<sup>120</sup>.

En el ensayo decimoprimer de sus *Versuche*, encontramos el siguiente planteamiento de la problemática:

Ob wir eine Vorstellung von der Grundkraft der menschlichen Seele haben können, und welche?

1. Was ein solche Grundkraft seyn soll?
2. Ist eine Vorstellung von ihr möglich?
3. Ist das Gefühl die Grundkraft der Seele?<sup>121</sup>

En relación a la primera pregunta, Tetens afirma que es preciso suponer que el alma tiene unidad y un «cierto alto grado de *espontaneidad interna*», a través de la cual ésta actúa en la sensación, la representación y el pensamiento.<sup>122</sup> Esta actividad interna sería lo que lleva a cada una de estas facultades a presentar diversas «*actionen*, como decían los clásicos»<sup>123</sup>. Para Tetens, como para Kant, estamos obligados a *suponer* esta fuerza o actividad interna en tanto que unidad lógica que nos permita entender la actividad que se expresa en cada una de las facultades del alma: «Das logische Vernunftprinzip erfordert diese Einheit soweit als möglich zustande zu bringen, und je mehr die Erscheinungen der

---

al igual que Tetens, Kant pondrá en relación el concepto de *Geist* con la «unidad de producción» del concepto, en tanto que principio de «determinación de lo vario en su intuición correspondiente» [véase la cita completa de la *R 945* más adelante]. La interpretación de DE VLEESCHAUWER [1934–1937: 316], no obstante, defenderá la influencia de Tetens en la misma lógica trascendental. Frente a esta tesis, UEBELE (1911): *Johan Nicolaus Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonder Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant, unter Benützung bisher unbekannt gegliederten Quellen*, Aalen: 211s., VILLACAÑAS [1980: 262ss.], y CARL [1989: 119ss.] niegan esta influencia en la lógica trascendental. La argumentación de Uebele, sin embargo, no resulta convincente, pues éste explica el paralelismo entre Tetens y Kant debido a la influencia común, pero independiente, en ambos del pensamiento de Locke y Leibniz. Creo que esto es cierto, pero también lo es que esto no puede significar la independencia de ambos desarrollos [1911: 156], en tanto que la influencia leibniziana en Kant no se debía probablemente a un contacto directo de éste con sus escritos; de la misma forma que éste accedía a las tesis de Wolff a través de la *Metaphysica* de Baumgarten, Kant encontraba en el escrito de Tetens, al igual que en los de Baumgarten y otros, las tesis de origen leibniziano, tales como la teoría de la fuerza básica. De hecho, la teoría que encontramos en el epílogo presenta un claro paralelismo con la exposición de Tetens, tal como pone de manifiesto HESSBRÜGGEN-WALTER (2001): «Nur suchen, nicht finden: Kant, Tetens und die Grundkraft der Seele», en V. Gerhardt *et alii* (2001): *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5 vols., Berlin/ New York: IV 368–74.

<sup>120</sup> TETENS (1777): *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, en *Die philosophischen Werke*, 2 vols. Hildesheim/ New York 1979: I 1.

<sup>121</sup> *Idem*, I 730.

<sup>122</sup> *Idem*, I 730s.

<sup>123</sup> *Idem*, I 732.

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

einen und anderen Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, daß sie nichts, als verschiedene Äußerungen einer und derselben Kraft seien, welche (komparativ) ihre Grundkraft heißen kann»<sup>124</sup>. En relación a las dos siguientes preguntas, Tetens niega, al igual que Kant, la posibilidad de una representación de esta facultad básica; no obstante, según el primero, el sentimiento que subyace a cada una de las facultades puede ser interpretado como la expresión de su actividad o espontaneidad interna: «Die Grundkraft der Seele kennen wir nicht; weil wir keine Idee von den ersten ursprünglichen Wirkungen ihrer Naturkraft haben. Das Fühlen ist nur die erste Aeuserung, die wir kennen. Wir können sagen, die Grundkraft der Seele sey dieselbige absolute Realität, welche bis zu einiger Größe entwickelt, empfindet und denket. Aber was sie für ein Naturvermögen besitze, zu welchen Arten von Thätigkeiten sie aufgelegt sey, so lange sie existiert, ob und worinn diese von den Thätigkeiten anderer Elemente sich unterscheiden, davon wissen wir nichts, als daß ihre Grundkraft den Reim des Fühlens doch in sich enthalte»<sup>125</sup>. En el planteamiento de Tetens, esta relación con el sentimiento, en tanto que expresión de la actividad interna de la facultad básica en la multiplicidad de las facultades particulares, es definida en términos meramente sensibles. Su uso del término «Selbstthätigkeit» no pertenece propiamente a la filosofía moral, sino que lo encontramos en la misma definición de las facultades y su causalidad interna<sup>126</sup>; esta auto-actividad «beschäftige sich als Erkenntniskraft, sie mache Vorstellungen, sie erwecke sie wieder, sie verbinde sie, sie trenne sie; oder sie bearbeite solche als Denkkraft, sie urteile, sie überlege, sie schließe»<sup>127</sup>. Su concepción de la espontaneidad y su empleo en la teoría de las facultades se corresponden con la metafísica de Leibniz; Tetens definirá el alma como una «entelechia», en tanto que «regierende Prinzip» de un sistema según el modelo de un cuerpo organizado.<sup>128</sup> No obstante, este plantea una descripción psicológica y física de la misma y, con ello, de su definición de la fuerza básica y del sentimiento.<sup>129</sup>

Tanto el concepto de la unidad de la razón expuesto por Kant en la Dialéctica como el concepto de fuerza básica en Tetens muestran una coincidencia en diferentes aspectos. Por un lado, ambos admiten que la multiplicidad de fuerzas en la naturaleza se relaciona con la necesidad de suponer una multiplicidad de facultades de conocer de índole diversa. Ambos coinciden igualmente en la exigencia de reducir las diferentes facultades del conocimiento a una unidad común. En ambos planteamientos, esta unidad que subyace a las facultades no puede ser conocida, pero sí debe ser presupuesta para explicar la posibilidad del conocimiento de las diferentes manifestaciones de la naturaleza. Tetens profundizará en esta idea en un sentido que se corresponde con la concepción del *Geist* en la filosofía de Kant: esta fuerza básica constituye una unidad orgánica que infunde actividad al resto de las facultades y sólo se manifiesta a través de esta actividad

<sup>124</sup> *Idem*, I 689.

<sup>125</sup> *Idem*, I 737.

<sup>126</sup> Cf. KAWAMURA (1996): *Spontaneität und Willkür: Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln*, Stuttgart/ Bad Cannstatt: 77-79.

<sup>127</sup> *Idem*, II 21.

<sup>128</sup> TETENS 1777: I XXVIII; cf. BAUMGARTEN (1992): *Kant und Tetens: Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart: 80s.

<sup>129</sup> KAWAMURA 1996: 77-79.

y el sentimiento de placer que la misma provoca. Sin embargo, como veremos en el siguiente párrafo, en su evolución ulterior Kant no definirá esta actividad en términos sensibles o incluso fisiológicos, tal como sí es el caso en la filosofía de Tetens.

En segundo lugar, la relación entre fuerza básica, genio y sentimiento la encontramos en la filosofía de Sulzer, cuya caracterización del genio presenta a este respecto una clara influencia leibniziana. Su teoría es presentada primeramente en francés, en su «Analyse du génie» incluido en las *Mémoires* de la *Berliner Akademie* (1757). Este escrito es traducido al alemán en 1773 bajo el título «Entwicklung des Begriffs vom Genie». Al tratar sobre la definición kantiana del genio en tanto que proporción entre las facultades, indiqué que esta idea se encontraba ya en la teoría de Sulzer, y la descripción del genio expuesta por éste presenta una similitud fundamental con el planteamiento kantiano. En este escrito, Sulzer ofrece un tratamiento psicológico del genio desde un punto de vista leibniziano y en el marco de la teoría de la fuerza básica del alma. En este sentido, este mantiene «daß das Genie keine eigene, von den übrigen unterschiedene Eigenschaft der Seele ist, sondern vielmehr alle andre beherrschet»<sup>130</sup>, o «Das Genie ist keine besondere Fähigkeit der Seele, sondern eine allgemeine Beschaffenheit aller ihrer Fähigkeiten»<sup>131</sup>, una idea en la que Kant también insistía y que constituía el punto de divergencia entre éste y Gerard. Según Sulzer, el genio es el resultado de la conjunción y modificación de «todas las facultades del conocimiento»<sup>132</sup>. Esta concepción del genio en tanto que aquello que infunde actividad y organización al resto de las facultades será definida por éste según el concepto de fuerza básica, enlazando con la filosofía de Leibniz: «Alle Fähigkeiten der Seele entspringen aus derjenigen Grundkraft, die nach der Bemerkung des großen *Leibniz*, das Wesen aller Substanzen, und insbesondere das Wesen der Seele ausmacht [. . .]. In ihr ist auch der erste Ursprung des Genies zu suchen»<sup>133</sup>. Éste también referirá a esta fuerza básica como «das Innerste der Seele»<sup>134</sup>. Al igual que Tetens, Sulzer piensa que esta «thätige Kraft» no puede ser explicada, sino que es percibida y sentida en el ánimo.<sup>135</sup> Igualmente, encontramos el paralelismo con la teoría del genio de Kant en la tesis de que las ideas tienen su origen en esta fuerza interna que subyace a las facultades.<sup>136</sup> Por otro lado, Sulzer entiende el genio como la intervención de diferentes facultades en su proporción: en primer lugar, se trata de la sensibilidad, que incluye los sentidos, la imaginación y el ingenio. La marca de la imaginación es definida igualmente como la vivificación.<sup>137</sup> En segundo lugar, Sulzer mencionará el Juicio, el cual, al igual que en Kant, supone una limitación para el ingenio y los productos de la imaginación y se caracteriza por la profundidad.<sup>138</sup> En tercer lugar, el genio precisa la intervención del *Geist*, cuya contención es la que permite explicar la capacidad para producir con destreza

---

<sup>130</sup> SULZER 1773: 308.

<sup>131</sup> *Idem*, 308s.

<sup>132</sup> *Idem*, 309.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> *Idem*, 307.

<sup>135</sup> *Idem*, 309; véase también 319.

<sup>136</sup> *Idem*, 310.

<sup>137</sup> *Idem*, 313.

<sup>138</sup> *Idem*, 314.

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

y facilidad las cosas.<sup>139</sup> En cuarto lugar, éste menciona la fuerza del alma y del cuerpo.

Las descripciones de Kant sobre el *Geist* a las que hemos atendido se corresponden con tales formulaciones. Para Sulzer, la fuerza básica se muestra en el genio a partir de la vivacidad del alma, lo cual permite la atención y la agudeza que aligeran el conocimiento y la acción. Esta fuerza básica es la que aporta actividad al resto de las facultades y el *Geist* es considerado por Sulzer como el origen de la productividad del genio. Tanto Tetens como Sulzer afirman que esta fuerza básica no puede ser conocida, sino que es percibida y sentida en su actividad sobre las facultades de conocer. En las *Bemerkungen* a las *Beobachtungen* Kant señala esta relación en Sulzer entre el sentimiento de placer y la percepción de una actividad interna del ánimo: «Sulzer dice que algo me afecta con agrado cuando la actividad natural del alma es aligerada y fomentada» [AA XX 137].

En lo que respecta a la división entre las facultades que componen el genio, sólo la referencia a la relación entre alma y cuerpo supone una diferencia frente a Kant.<sup>140</sup> Es más, la relación del Juicio con el ingenio y los productos de la imaginación, en tanto que una limitación de los mismos debido a la profundidad del Juicio, reproduce la relación entre ingenio y Juicio a la que atendimos en el párrafo precedente. La caracterización de la perfección estética según los diferentes componentes del genio, a saber, sensibilidad, Juicio, *Geist* y gusto, la encontramos en Kant desde principios de la década de 1770. En tanto que Kant debía de conocer ya el escrito de Sulzer, al menos en la versión francesa, esto nos permite suponer que su concepción del genio se ve fuertemente influida por las ideas de Sulzer. Además, en Sulzer no sólo encontramos la relación entre la teoría de la fuerza básica y el concepto de genio, sino igualmente una caracterización del *Geist* que se encuentra presente en los escritos de Kant: esta facultad supone una limitación de la imaginación y conduce al artista a una reflexión atenta gracias a la libertad y autonomía para observar el objeto en su totalidad.<sup>141</sup> Esta relación de Kant con la teoría del genio de Sulzer es de una importancia capital, pues en el planteamiento de este se especifica la relación entre el concepto de facultad básica y el concepto de genio que se encuentra presupuesta en la teoría de Kant.<sup>142</sup>

Aunque todavía no hemos entrado a determinar el carácter específico de este fin unitario de las facultades, puede demostrarse, en tercer lugar, la patente relación del concepto de *Geist* con el modelo orgánico del ser vivo. Desde las primeras lecciones de

<sup>139</sup> *Idem*, 317.

<sup>140</sup> Sulzer entenderá el gusto como el resultado de los productos del genio tras la combinación de sus diferentes componentes [*Idem*, 310s.].

<sup>141</sup> Aun cuando MENZER presenta esta descripción de la teoría del genio de Sulzer, éste aprecia que su influencia en Kant se limita a la explicación de esta facultad como una disposición natural libre de reglas. Según éste [1952: 87], la influencia determinante hemos de detectarla en Gerard. Sin embargo, hemos comprobado que la principal de su teoría del genio radica en la apreciación de que el genio no es una facultad particular, sino el principio de unidad y organización que vivifica la actividad de cada una de las facultades, y esta idea no sólo proviene de la teoría de Sulzer, sino que constituye la base de la crítica de Kant contra Gerard. Por otro lado, JUCHEM [1970: 71–77] y BAEUMLER [1923: 128–34] se centran en la influencia de Sulzer en la estética de Kant en su constatación de que el primero define la subjetividad y autonomía del sentimiento como facultad del ánimo.

<sup>142</sup> En su balance sobre las múltiples influencias de las teorías del genio de la época en la filosofía de Kant, TONELLI afirma: «Sulzer's position is then the nearest to Kant» [1966: 222 n. 152].

lógica de principios de la década de 1770 podemos observar que Kant enlaza con la idea de Reimarus según la cual la razón se encuentra sujeta a determinadas reglas, de la misma forma que los objetos de la naturaleza: «Todo ocurre según reglas, tanto en el *mundo corpóreo* como en la *naturaleza*. El ejercicio de nuestras capacidades también ocurre según ciertas reglas y actuamos según las mismas aun cuando no somos inmediatamente conscientes de las mismas» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 2 502].<sup>143</sup> Pues, según Kant, que el genio no se sirva de forma manifiesta o mecánica de reglas no significa que sus acciones no sean conformes a fin [*R 922, v?* ( $\sigma^2?$ ), AA XV 409s.; *R 942, v?*  $\xi??$ , AA XV 418]. El *Geist* no significa una facultad particular del ánimo, sino más bien aquello que se encuentra presente *en* cada una de las partes que componen el ánimo y que, por lo tanto, constituye la misma posibilidad de las facultades como una unidad orgánica:

La idea es (imagen original a partir de la cual se produce un conocimiento, unidad de la producción) la unidad del concepto en tanto que un *principium* de determinación de lo\* vario en su intuición correspondiente. Todas las partes se encuentran presentes en virtud de todas y cada una de las otras, como en un animal.

\*(no se encuentra asociado ni recogido de cualquier forma, sino que es producido de esta forma. El *Geist* se encuentra por completo tanto en el todo como en cada una de las partes) [*R 945,  $\varphi$* , AA XV 419].

«La idea vivifica a la imaginación, y la imaginación a su vez le aporta vida a la idea, a saber, material para la vivificación; es decir, la sensibilidad como una vida animal» [*R 950,  $\varphi$* , AA XV 421]<sup>144</sup>.

Kant se sirve del modelo orgánico para pensar el concepto de la unidad entre las facultades. Como hemos visto, Tetens también definirá la actividad de la fuerza básica según la analogía con el modelo orgánico. Para Kant, la actividad de cada facultad y su relación con la actividad de otras facultades se deriva del principio activo unitario que subyace a y se encuentra presente en la interrelación y organización del ánimo. Y lo más interesante es notar de nuevo que esta unidad de la razón es un presupuesto básico para

<sup>143</sup> Cf. OBERHAUSEN 1997: 107–14. En REIMARUS encontramos esta concepción de la razón en analogía con una «fuerza de la naturaleza», que contiene sus propias leyes y, por lo tanto, sólo puede desarrollarse según su propia naturaleza. Tanto el pensamiento como las cosas se encuentran subordinados a estas leyes. Sobre la lógica de Reimarus y su relación con Kant, véase HINSKE (1980): «Reimarus zwischen Wolff und Kant: Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der 'Vernunftlehre' von Hermann Samuel Reimarus», en W. Walter/ L. Borinski (ed.) (1980): *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur 'Vernunftlehre' von Hermann Samuel Reimarus*, Göttingen, 9–32.

<sup>144</sup> El modelo del ser orgánico se encuentra presente a lo largo de toda la *Kritik der reinen Vernunft* como base para plantear la unidad sistemática de la razón, tal como ha mostrado DÖRFLINGER 2000: *passim*. La analogía con el modelo de ser vivo que encontramos en relación al *Geist* cumple las mismas condiciones que definen el empleo de este modelo en la primera Crítica. Según Dörflinger [2000: 7–10], tales condiciones son las siguientes: primero, se alude a una unidad subsistente en tanto que totalidad; segundo, las diferentes facultades y su actividad tienen significado y se explican tanto a partir de su relación mutua como a partir de su relación con esta unidad, que sirve por lo tanto de fundamento inmanente de las mismas; tercero, la unidad se presenta como una fuerza o espontaneidad; cuarto, los miembros que conforman las partes constituyen un todo a partir de una causalidad interna que, como veremos, puede y debe definirse en un sentido teleológico.

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

la fundamentación del conocimiento empírico; esta unidad de actividad de cada una de las facultades aporta la unidad de producción del concepto, de forma que el producto que ofrece la imaginación a partir de lo vario de la intuición no es el resultado de un agregado contingente, sino que es producido teleológicamente a partir de la suposición de una idea unitaria que rige esta actividad y tiene su origen en la productividad del *Geist*. Como habíamos comprobado, la idea presupuesta en la imaginación a través del *Geist* permite una referencia al todo en el proceso del conocimiento, a partir del cual es posible una actividad específica de la imaginación en concordancia con la totalidad de las facultades y el interés especulativo de la razón. Esto nos permite comprobar una vez más que Kant trata de sistematizar su concepción de la reflexión estética y el conocimiento empírico a partir del concepto de *Geist*. El juego conforme a fin de la imaginación, la vivificación de las facultades para su concordancia y armonía, así como la invención de conceptos por parte del ingenio y su acuerdo con el Juicio son fundados por Kant a partir del principio que ofrece el *Geist*. Esta teoría servirá de base en la *Kritik der Urteilskraft* para la fundamentación de una *causalidad interna* entre las facultades de conocer que son por principio heterogéneas. Con ello, la estética ofrecerá un desarrollo de la suposición de una desconocida raíz común entre la sensibilidad y el entendimiento a la que hemos aludido en esta sección. Si bien el criticismo no puede fundar en un sentido positivo esta relación, la misma posibilidad del conocimiento empírico exige presuponer esta conciliación entre las facultades. Kant se servirá de su teoría del genio para ilustrar esta posibilidad. Si bien la teoría del genio a la que hemos atendido en este momento no ha alcanzado aún la madurez crítica de la tercera Crítica, tales desarrollos indican el intento de Kant por pensar la razón como una unidad orgánica que rige sobre sus diferentes facultades en un sentido subjetivo y teleológico. Aunque, como se ha señalado, éste aplica aún a finales de la década de 1770 su teoría del genio en relación a la ciencia natural, Kant enlazará para esta concepción con dos planteamientos del leibnicianismo que negarán la posibilidad de una determinación positiva de esta unidad de la razón.

Por otro lado, esta relación de la estética con el modelo del ser orgánico ha sido considerada por Tonelli como el elemento cuya recuperación a finales de la década de 1780 permitirá el paso de una crítica del gusto a una crítica del Juicio que incluya la fundamentación de la teleología.<sup>145</sup> A través de esta teoría Kant fundará el conocimiento teleológico de la naturaleza a partir de la suposición de una unidad orgánica entre las facultades. Será esta idea la que permitirá fundar la teleología a partir de la teoría del Juicio reflexionante en la tercera Crítica, en la medida en que el principio de la finalidad se justifica como una relación conforme a fin entre las diferentes facultades implicadas en el conocimiento.

El significado histórico del concepto de genio y de unidad de la razón en tanto que fuerza básica, así como su relación sistemática con el problema de la formación del conocimiento empírico, deben entenderse a partir de la relación de Kant con la psicología

<sup>145</sup> TONELLI: «We know that the change of plan, which transformed the formerly projected *Critique of Taste* into a *Critique of Judgment*, including the discussion of organic finalism, occurred after Kant had written the section of his *Critique of Taste* containing the theory of aesthetic idea as referred to genius. Only by means of the connection which we have discovered between genial ideas and organism through the theory of spirit is it possible to reconstruct the missing link» [1966: 215].

y la estética de la tradición leibniziana. Kant encuentra en los planteamientos de Tetens y Sulzer una primera vía para desarrollar esta relación y sus consecuencias sistemáticas. Con ello, éste no alcanza aún una fundamentación crítica de esta relación sistemática, pero sí establece algunas de las condiciones principales sobre las que se sustentará esta solución crítica. En primer lugar, Kant coincide con Tetens en que no es posible una determinación positiva de esta unidad activa del ánimo. Mientras que Tetens se refiere a este concepto como una unidad lógica para pensar la relación entre nuestras facultades, Kant considerará que esta exigencia tiene el rango de un principio trascendental que debe ser presupuesto para que sea posible el conocimiento empírico. En segundo lugar, Kant enlaza con el desarrollo estético de la psicología de Leibniz que representa la teoría del genio de Sulzer. Será esta primera limitación en el aspecto cognoscitivo y esta apertura temática en el ámbito estético lo que constituya una base inicial para plantear ulteriormente en términos críticos la idea —trascendental— de una unidad de la razón, que subyace al resto de las facultades, les aporta su actividad y organización y, con ello, permite la formación y sistematización de lo empírico a pesar de su indeterminación inicial. Esta concepción permite explicar igualmente el sentido de la «raíz común, pero desconocida» entre sensibilidad y entendimiento como un presupuesto fundamental de la Dialéctica Trascendental, que es desarrollado propiamente en el marco de la concepción estética paralela a la primera Crítica y será fundado en sentido crítico en la *Kritik der Urteilkraft*.

En esta obra, la idea de una unidad que subyace a todas las facultades y asegura su concordancia y orientación racional será definida por Kant como una unidad suprasensible. Como veremos, Kant bosqueja ya en el periodo con el que ahora nos ocupamos algunos de los elementos de esta definición suprasensible del fundamento de unidad de las facultades. Con ello, profundizaremos en la concepción que éste ofrece desde el idealismo trascendental de este concepto procedente de la tradición metafísica.

### § 23.3. EL CONCEPTO “GEIST” COMO ANTECEDENTE DE LA TEORÍA DE LO SUPRASENSIBLE EN LA KRITIK DER URTEILSKRAFT

El modelo orgánico del que se sirve Kant para su concepción de la unidad de la razón no debe ser entendido en términos biologicistas. De ser así, su solución permanecería al nivel meramente analógico o empírico. De ahí que en la *R 960* Kant aclare que no se interesa por la «causa física» del genio, sino por el «*principium* formal» [*R 960*,  $\varphi$ , AA XV 423].

En los textos a los que estamos atendiendo Kant suele referirse a la actividad del *Geist* en relación con el juego entre las facultades como determinada por un «fin», una «idea» o la «voluntad». Más en general, el *Geist* es lo que aporta espontaneidad o actividad a las facultades para la reflexión: «es la fuerza motora más interior». [*Anthropologie-Friedländer*, AA XXV. 1 604]. Según la *R 945* ya citada, esta fuerza motora no constituye una facultad más, sino más bien lo que subyace a cada una de las facultades, que en tanto que principio de organización determina su relación mutua en un sentido teleológico: «Todas las partes se encuentran presentes en virtud [*um willen*] de todas y cada una



5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

de las otras, como en un animal» [ $\varphi$ , AA XV 419]<sup>146</sup>. El *Geist inmanente a las facultades* expresa justamente la causalidad interna entre éstas, la cual ha de ser entendida en un sentido eminentemente práctico: «Por “*Geist*” no entendemos propiamente la misma alma, sino el *Geist* que, por así decirlo, asiste a nuestras facultades y les inspira para que podamos hacer algo, para que no nos sirvamos del esfuerzo ni de la imitación. Es el *principium* de vivificación de nuestras capacidades de conocer» [R 932,  $\varphi$ , AA XV 413], o «*Geist* es la vivificación original, que por lo tanto procede de nosotros mismos y no se deriva de algo otro» [R 934,  $\varphi$ ?  $\xi$ ??, AA XV 415]<sup>147</sup>. Podemos observar que la vivificación de las facultades no sólo se entiende en un sentido biológico. Kant relaciona este concepto con su propia teoría de la espontaneidad, considerada tanto en el sentido de la actividad espontánea del conocimiento como en el sentido de la espontaneidad práctica propia de la voluntad.

En un texto ya citado, correspondiente a principios de la década de 1770, Kant aclara que es la fuerza [*Kraft*] lo que le aporta actividad a las capacidades [*Vermögen*]. En relación con estas últimas, las fuerzas son las fuentes para la ejecución de las mismas [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 16].

Kant ilustraba también esta concepción a partir de una teoría de las facultades. Éste distinguía entre alma, ánimo y *Geist*. Kant emplea tanto el término latino “*mens*” como “*Geist*” [*Anthropologie-Collins*, AA, XXV. 1 16]. Alma, ánimo y *Geist* no son tres sustancias, «sino formas diferentes que tenemos de sentir la vida» [*ibidem*]. Según Kant, el *Geist* se relacionaba con un sentimiento de placer, que se identifica con lo bueno y lo sublime [*idem*, AA XXV. 1 18]. El *Geist* no sólo constituye un principio que infunde movimiento y actividad a las capacidades del ánimo, sino que es considerado por Kant como el principio y origen para el enjuiciamiento de lo bueno [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 18; *Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 248s.]. Kant también se referirá también mediante el concepto “libre albedrío” a esta fuerza por la cual ponemos en actividad tanto las facultades inferiores como superiores, que permite «disponer tanto de la facultad inferior como de la facultad superior» [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 29] y el es «la fuerza que contiene el fundamento que produce cierto *actuum* en nosotros» [*idem*, AA AA XXV. 1 30].

El ser humano tiene [...] un libre arbedrío para determinar su propio estado y despertar en sí representaciones a partir de una actividad propia, lo cual pertenece a la facultad superior del alma. Además, también tenemos una fuerza que nos permite poner en movimiento todos estos actos, para disponer tanto de nuestras facultades inferiores como de nuestras facultades superiores. Éste es el libre arbedrío [...]. La libertad es la verdadera majestad del ser humano. El fundamento sobre el que descansa la inherencia de una determinación particular es “capacidad”; el fundamento sobre el que descansa la producción de una determinación es “fuerza”. La capacidad es o bien una capacidad inferior, es decir, la sensibilidad, o bien una capacidad

<sup>146</sup> «El genio debe contener una fuerza creativa y por lo tanto debe producir algo real, cuya relación con la idea, que es un desarrollo del mismo, pueda ser presentada al entendimiento» [R 921a,  $v$ ? ( $\sigma$ ?), AA XV 407]

<sup>147</sup> Véase también R 942,  $v$ ?  $\xi$ ??, AA XV 418.

§ 23. GEIST E IMAGINACIÓN PRODUCTIVA: LA ELABORACIÓN ESTÉTICA DEL PROBLEMA DEL USO HIPOTÉTICO DE LA RAZÓN

superior, es decir, el entendimiento. Estas dos capacidades son los fundamentos de la inherencia de ciertas determinaciones o actos en nosotros. Pero también tenemos una fuerza que contiene el fundamento para producir cierto acto en nosotros, es decir, el libre albedrío [*Anthropologie-Collins*, AA XXV. 1 29].

Según esta descripción, el libre albedrío es la fuerza espiritual que determina las acciones de las capacidades de conocer y la posibilidad de disponer de las mismas.<sup>148</sup> Baeumler<sup>149</sup> aducía la *R 782* para defender que ya en el periodo de la *Dissertatio* debíamos entender la fundamentación del juicio de gusto por su relación analógica con el sentimiento moral. En aquel momento pudimos constatar que esta reflexión, para la que Adickes otorgaba una datación bastante imprecisa —1772–1777—, no encontraba correspondencia en otros textos de principios de la década de 1770, con lo cual debíamos situar la misma a partir de mediados o finales de esta década. Y ahora podemos comprobar que es justamente a partir de 1775 cuando encontramos una clara relación entre el gusto y el sentimiento relacionado con *Geist*, tanto al nivel del *Nachlass* como de los *Vorlesungsnachschriften*. De hecho, es por estas fechas cuando la influencia de la teoría del genio y el modelo teleológico que se desprende del mismo comienzan a tener importancia. Es entonces cuando encontramos una relación entre la actividad de la sensibilidad y el *Geist*: «La vivificación de la sensibilidad por medio de ideas es el *Geist*» [*R 933, v?* (ξ??), AA XV 414]. Y sobre esta base se sustenta la relación entre lo bello, de un lado, y lo bueno, sentimiento espiritual o *sentiment*, términos mediante los cuales se alude al sentimiento moral:

El sentimiento de la vida del *Geist* se dirige al entendimiento y la libertad, puesto que en estos mismos se encuentran los fundamentos del conocimiento y de la elección. Todo lo que concuerda con ello se denomina bueno. Este juicio es independiente de la naturaleza privada del sujeto. Se dirige a la posibilidad de las cosas según nosotros y consiste en la universalidad de todo albedrío [...]. Todo lo que nos place de forma que dependemos de ello no se encuentra bajo nuestro poder y demuestra un impedimento para la vida superior, es decir, el poder del albedrío, el tener a uno

<sup>148</sup> El concepto de vivificación no es entendido en la filosofía de Kant en términos meramente biologicistas o empíricos. En sus escritos críticos existe una clara relación entre la facultad de desear, de un lado, y el concepto de vida y de sentimiento de placer, del otro, en tanto que esta facultad permite una vivificación teleológica entre las facultades y el sentimiento de placer expresa el aspecto subjetivo de esta relación entre las facultades: «*Vida* significa la facultad de una *sustancia* para determinar su acción a partir de un *principio interno* [...]. Ahora bien, no conocemos otro principio interno de una sustancia para cambiar su estado que el *desear* [*Begehren*], al igual que tampoco conocemos otra actividad interna que el *pensamiento*, unido a lo que depende de éstos, a saber: el sentimiento de placer o displacer y los deseos o la voluntad» [*Anfängsgründe*, v 109], así como en «La **vida** es la facultad de un ser para actuar según leyes de la facultad de desear. La **facultad de desear** es la facultad por la que este ser es causa de la realidad de los objetos mediante las representaciones de estos objetos. El **placer** es la representación de la concordancia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, es decir, con la facultad para la causalidad de una representación con respecto a la realidad de su objeto (o a la determinación de las fuerzas del sujeto para producir la acción)» [*KpV*, IV 113]; cf. Dörflinger 2000: 31. Kant se refiere propiamente al sentimiento moral y, como veremos, la distinción entre éste y el sentimiento meramente estético es una tarea pendiente en el desarrollo de su estética.

<sup>149</sup> Cf. BAEUMLER 1923: 139ss.

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

mismo y su propio estado bajo su propia libertad. Agrada más pero, por lo mismo, no place.

Todo gusto presupone aquello que provoca la satisfacción y constituye la fuente de la emoción sensible en nuestras acciones, comparaciones, producciones de la imaginación etc., por lo que el gusto es más refinado. Pues en ello radica la humanidad, en que la animalidad se somete a lo espiritual.

(<sup>s</sup> El sentimiento de la vida mayor en la sensación, pero siento una vida mayor en la vivificación por el arbedrío, y siento el mayor *princiupium* de la vida en la moralidad [...]) [*R 824, v<sup>4</sup>? (μ<sup>3</sup>? σ<sup>2</sup>?)*, AA XV 368].

En esta reflexión no sólo encontramos una mera analogía externa, sino la explicación del gusto en tanto que ésta capacidad del ánimo expresa el fundamento espiritual que se esconde detrás de las manifestaciones sensibles, como las «acciones, comparaciones, producciones de la imaginación, etc.». Esto es lo que distingue al gusto de lo agradable, pues mientras que éste se funda meramente en la sensibilidad, el primero se funda en la relación entre la sensibilidad y lo intelectual. Y esta relación con lo intelectual es definida principalmente en su aspecto moral. *El gusto tiene significado allí donde la naturaleza sensible del ser humano presupone un substrato espiritual, en tanto que lo sensible se somete a y concilia con lo racional.* Se entiende a su vez por qué el concepto de la naturaleza humana en tanto que suprasensible había de cobrar importancia en el desarrollo de la estética a partir de esta estrecha relación con la moralidad. Puesto que el gusto no sólo presenta una analogía o parentesco externo con respecto a la moralidad, Kant deja de centrarse exclusivamente en el interés *pragmático* del gusto en relación con el desarrollo de la virtud. El gusto apunta a un significado sistemático de mayor calado, que no se reduce a la constatación de que la cultura del gusto permite fomentar la moralidad en la experiencia. En tanto que esta facultad del ánimo demuestra una conexión entre la sensibilidad y la razón práctica, el desarrollo crítico de esta idea en la *Kritik der Urteilkraft* ofrecerá una base para pensar la sistematización de la concepción antropológica del criticismo.

Habíamos comprobado que Kant se interesará más por la validez subjetiva expresada en el gusto que por el fundamento objetivo del mismo. En el periodo de la *Dissertatio* la universalidad subjetiva del gusto se basaba en última instancia en la universalidad en la sensibilidad de los seres humanos y en el formalismo del espacio y el tiempo. Parece evidente que, tras la *Kritik der reinen Vernunft*, la crítica a la metafísica y a las pretensiones cognoscitivas de la razón teórica debían impedir igualmente suponer esta relación entre lo sensible y lo intelectual en un sentido objetivo. Nada existe en nuestra sensibilidad que pueda demostrarnos o indicarnos esta relación simbólica con la idea de una totalidad intelectual, al menos en un sentido objetivo. Pero sí hemos comprobado que, en un sentido subjetivo, el gusto presenta una normatividad que apunta idealmente a la totalidad de los sujetos, no meramente en tanto que éstos comparten de hecho una misma sensibilidad, sino en tanto que agentes que tienen la capacidad de juzgar. No existe ningún dato de la sensibilidad que nos pueda indicar esta relación con la razón, pero sí existe un sentimiento subjetivo que apunta al concepto de la racionalidad, y justamente en su dimensión práctica. La pretensión de una concordancia con «la universalidad de todo

§ 23. GEIST E IMAGINACIÓN PRODUCTIVA: LA ELABORACIÓN ESTÉTICA DEL PROBLEMA DEL USO HIPOTÉTICO DE LA RAZÓN

arbedrío» [824], es decir, con una comunidad de agentes morales que pueden expresar su asentimiento o disentimiento con respecto a mi enjuiciamiento particular, constituye el fundamento último que Kant supondrá en su definición del *sensus communis*:

El sentimiento espiritual [*geistiges Gefühl*] se debe a que uno siente su pertenencia a un todo ideal [...]. El *todo ideal* es la idea fundamental de la razón, *así como de la sensibilidad que se concilia con la razón*, y constituye el concepto *a priori* del que se debe extraer el juicio que sea correcto para cada cual. El mismo sentimiento moral en los deberes para con uno mismo se observa en la misma humanidad y uno se juzga en la medida en que se toma como parte de la humanidad. La propiedad del ser humano por la cual éste sólo puede juzgar lo particular en lo universal es el *sentiment*. La simpatía es algo completamente distinto y se dirige meramente a lo particular, aunque se dirija a otros; uno no se coloca en la idea de un todo, sino en la situación de otro [R 782,  $\pi$ - $\sigma$ , AA XV 342, cursiva mía].

Si leemos esta reflexión junto con los textos anteriores, donde se pone en relación el gusto con este sentimiento moral o espiritual, lo primero que hemos de señalar es la clara relación de la normatividad de este sentimiento con la problemática del enjuiciamiento. La referencia a la totalidad que ha de suponer el enjuiciamiento del particular ya no se debe a una referencia a la totalidad objetiva de la sensibilidad, sino a una *totalidad ideal de carácter moral*. El enjuiciamiento del caso singular sólo tiene sentido en tanto que se refiere a una totalidad, pero esta totalidad no viene definida por un concepto de carácter objetivo, sino que apunta a la humanidad en tanto que sujeto moral. La concepción del *sensus communis* proveniente de la tradición anglosajona será sustituida progresivamente por una definición de esta normatividad por analogía con el modelo del enjuiciamiento moral. Ya vimos que Kant explica su concepto de *sensus communis* a partir de su concepción del *juego* de la sensibilidad y de la vivificación de las facultades. Pero hemos comprobado igualmente que tanto la vivificación y el juego de la sensibilidad como su concordancia armónica con el entendimiento son fundados por Kant a partir de su concepción del *Geist*. Este concepto pone de manifiesto, por un lado, la relación de Kant con la tradición leibniziana, especialmente a través de los planteamientos de Tetens y las teorías sobre el genio que encontramos en la ilustración alemana. Pero también podemos comprobar que Kant se aleja de las pretensiones cognoscitivas de la metafísica leibniziana en tanto que la armonía entre las facultades supuesta en el concepto de facultad básica irá adoptando un significado eminentemente subjetivo.

Aparece con claridad que en su planteamiento surge de forma decisiva *una relación de lo estético con el fundamento racional que subyace a la sensibilidad, al cual Kant se referirá en la Kritik der Urteilskraft a través del concepto de lo suprasensible*.<sup>150</sup> A partir

<sup>150</sup> Kant no se referirá a este concepto hasta 1786, en su escrito *Was heißt Sich im Denken orientieren?*. A este respecto, véase la corrección de la datación que propone Adickes para la R 2594, en la cual aparece este concepto, por parte de NAKAZAWA 2004: 46ss. Según SCHWEIGER (2004): «Denken des “Übersinnlichen” bei Kant», en N. Fischer (ed.) (2004): *Kants Metaphysik und Religionphilosophie*, Hamburg, 331–45, Kant empezará a usar este término a partir de las disputas sobre el panteísmo entre Kant y Eberhard. En la obra señalada, Kant definirá lo suprasensible en términos no cognoscitivos y

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

de esta relación, el significado sistemático de lo bello es provisto de los elementos más importantes que encontraremos en la *Kritik der Urteilkraft*. Por un lado, la normatividad del gusto y su pretensión de la validez se explican en tanto que el gusto presupone la causalidad interna y *final* entre las facultades. Esta finalidad de las facultades se basa en el principio práctico expresado en el concepto *Geist*. Este principio no puede ser determinado, sólo puede ser presupuesto como la facultad básica que subyace y anima nuestras facultades, no sólo para la determinación de la acción moral, sino para el desarrollo de los *fines* del enjuiciamiento en el uso teórico de la razón. Por ello, he defendido que debe rechazarse la tesis de Schlapp por la cual Kant habría adquirido su concepto de finalidad sin fin a partir de su contacto con la tradición anglosajona. Este concepto enlaza con la tradición leibniziana, que define el sujeto como una unidad que aporta actividad a las diferentes facultades y manifestaciones del conocimiento. La crítica de Kant a la metafísica había de determinar la traducción crítica de esta causalidad final del ánimo en términos prácticos y subjetivos. En segundo lugar, el concepto de *Geist* alude ya a la necesidad y posibilidad de suponer una unidad en la naturaleza humana. Esta unidad se expresa en dos sentidos diferentes: por un lado, en tanto que concordancia entre las facultades del ánimo; en segundo lugar, en tanto que a través del gusto se constata cómo la naturaleza sensible del sujeto puede someterse a su naturaleza intelectual. Por otro lado, Kant apunta ya a uno de los resultados principales de su concepción sistemática: el proceso del enjuiciamiento sensible presupone condiciones de origen racional que son puestas de manifiesto a través del análisis de lo estético, según el cual se muestra a su vez el origen práctico de tales condiciones.

Sin embargo, en la tercera Crítica esta función de mediación entre lo sensible de la naturaleza y lo intelectual de la razón sólo puede ser desempeñada por el Juicio estético-reflexionante en tanto que éste conserva su autonomía con respecto a los dos extremos que debe poner en conexión. Esta mediación entre dos extremos heterogéneos sólo es posible a través de un tercer componente autónomo con respecto a los mismos, el cual presente una relación con los dos extremos a relacionar sin coincidir ni ser una expresión, no obstante, de ninguno de estos dos extremos. De lo contrario, este nuevo componente no constituiría realmente un tercero y se conservaría la misma heterogeneidad entre ambos extremos que al principio. La dificultad con la que se encuentra Kant radica en que la función sistemática que éste le atribuye a lo estético obliga a pensar su relación con el conocimiento y con la moral, pero esta relación no puede implicar una pérdida de su autonomía y especificidad frente a estos dos ámbitos. Ya hemos visto que Kant pretende

---

determinará su significado metafísico desde el mismo marco del criticismo. Este concepto alude a lo suprasensible en nosotros (la libertad), lo suprasensible sobre nosotros (Dios) y lo suprasensible después de nosotros (inmortalidad). El autor observa con acierto que lo suprasensible no puede ser sensibilizado en ningún sentido [2004: 343–45]. De ahí que la demarcación entre lo sensible y lo suprasensible sea planteada en la *Kritik der Urteilkraft* no como un intento de determinar en un sentido sensible este concepto, sino más bien como lo contrario, como el intento de mostrar que lo sensible puede pretender una conciliación con lo suprasensible o que a nuestra naturaleza sensible le subyace un fundamento suprasensible. Aunque en el periodo con el que nos ocupamos ahora Kant no emplea aún este concepto, sí nos encontramos que las elaboraciones teóricas que Kant replanteará en la tercera Crítica sirviéndose del concepto de lo suprasensible. Sobre la génesis del concepto de lo suprasensible a partir del concepto de “*Geist*”, véase también ZAMMITO 1992: 301–305.

alejarse su tratamiento del gusto de las condiciones objetivas y determinantes del Juicio, si bien éste se relaciona con el proceso de conocimiento en un sentido subjetivo, para lo cual Kant aún no ha ofrecido una fundamentación crítica. Por otro lado, la normatividad del gusto presupone una relación analógica con la razón práctica. Como veremos, la falta de una solución definitiva para una fundamentación del juicio estético en su especificidad provocará que Kant no pueda establecer aún el lugar *autónomo* a partir del cual el juicio estético pueda desarrollar en un sentido crítico su función sistemática de mediación.

Por ello, debemos preguntarnos si esta relación entre lo estético y la moral permite una fundamentación crítica del juicio estético. Es evidente que, si el *Geist* sirve de principio de vivificación para la armonía entre las facultades, entonces los juicios de gusto encuentran en este principio su fundamento. Habíamos comprobado, no obstante, que para la fundamentación del Juicio reflexionante era esencial conservar la autonomía y libertad propia de lo estético y, por lo tanto, su independencia no sólo con respecto al conocimiento, sino también con respecto a la validez *objetiva* de la razón práctica. Por eso, podemos centrarnos en las consecuencias de esta analogía entre lo estético y el ámbito moral, pues ello puede provocar justamente la pérdida de la autonomía que exige la apreciación de lo estético como un ámbito específico en el sistema crítico. Además, hemos comprobado que Kant no ha abandonado completamente los supuestos metafísicos del concepto de *Geist*. Si recordamos el texto citado de la *Anthropologie-Menschenkunde* [XXV. 2 1063], Kant no sólo se sirve de este concepto para explicar la necesaria concordancia *subjetiva* y *teleológica* tanto entre las facultades de conocer como con los otros agentes para el enjuiciamiento empírico, sino que supone que esta *necesidad subjetiva* permite a su vez «extraer lo esencial que reside en las cosas y que constituye el verdadero fruto de ciertos conocimientos, de forma que el resto es un mero añadido». La concepción del Juicio de Kant, fundada a partir del concepto de *Geist* y de la analogía con la moral, se sigue sirviendo de presupuestos objetivos y determinantes para abordar el problema de la futura actividad reflexionante del Juicio.

Sólo el reconocimiento de una actividad específicamente reflexionante en el Juicio estético y su consiguiente demarcación con respecto a los fundamentos determinantes y objetivos del conocimiento y de la razón práctica pueden servir de condición para que lo estético puede pretender validez sin que esto suponga incurrir en presupuestos dogmáticos, es decir, para que la validez de lo estético sea fundada en un sentido meramente subjetivo. Ciertamente, Kant tratará de definir esta normatividad con independencia de la validez objetiva, pero también es cierto que éste no ha ofrecido aún una fundamentación crítica de esta normatividad *sui generis*, por lo cual los intentos de Kant por pensar la relación sistemática de lo estético con los diferentes ámbitos de la razón se llevará a cabo al coste de incurrir en presupuestos de tipo objetivo y determinante.

Pues la introducción de tales presupuestos objetivos en la actividad del Juicio supondrán que el desarrollo sistemático de esta concepción no sea compatible con los límites impuestos por la crítica en la *Kritik der reinen Vernunft*. Ciertamente, a partir del giro copernicano, nuestra razón puede conocer *a priori* en los objetos lo que ésta previamente ha puesto en los mismos. Por ello, podemos conocer *a priori* de los objetos que éstos se dan en una experiencia posible, según las formas de espacio y tiempo y las categorías

del entendimiento. Pero el juicio estético, en tanto que no constituye un juicio de conocimiento, no puede extraer lo esencial de los objetos a partir de la idea que vivifica las facultades a través del *Geist*. Pudimos comprobar que el ingenio ofrecía al Juicio una imagen provisional que podía servir de base para la formación de un concepto empírico —que recogería lo esencial de los objetos—, pero que también podía no corresponderse con las *intenciones* o *finés* del entendimiento. De ahí que Kant hubiera distinguido nítidamente entre la actividad del ingenio y la actividad determinante del Juicio. Pues entre ambas facultades no existe sólo una diferencia de grado. El ingenio es meramente sensible y sus imágenes son productos del mero juego de la imaginación, mientras que el Juicio es una facultad superior del alma. Si las facultades superiores controlaran y sancionaran mediante conceptos el mismo juego de la imaginación, esto provocaría dos problemas: primeramente, la imaginación productiva dejaría de funcionar en un sentido reflexionante, sino meramente según la determinación de un concepto, con lo cual se perdería la autonomía específica de la actividad reflexionante del Juicio y, con ello, el espacio sobre el que son posibles los juicios de gusto. En segundo lugar, si este concepto determina la corrección de la imaginación en su actividad, de forma que esta actividad se vea guiada por un concepto previo, este concepto propiamente estará determinando «qué deba ser la cosa»<sup>151</sup> con anterioridad a su darse a la sensibilidad. Y es que la idea que el *Geist* produce y que le sirve al Juicio para una limitación del juego de la imaginación es entendida aún como una *determinación de tipo determinante*. Y esta determinación de la imaginación, en lo que ésta tiene de sensible, por un concepto *determinado* da lugar a consecuencias que son incompatibles con el criticismo. Si se trata de un concepto empírico que hemos de formar por primera vez, parece evidente que no podemos disponer de él con anterioridad al enjuiciamiento del objeto mismo, con lo cual no nos podemos servir para este enjuiciamiento justamente del concepto que debe resultar del mismo *a posteriori*. Desde luego, no puede tratarse de un concepto puro del entendimiento, pues éste funda sólo *a priori* lo que la razón previamente ha puesto en los objetos, a saber, su validez en tanto que un objeto en general, pero en absoluto su contenido empírico. Por lo tanto, sólo puede tratarse de una idea de la razón, perteneciente al ámbito teórico o moral. La teoría del enjuiciamiento empírico y su fundamentación a partir de la concepción del genio se centran, ciertamente, en la mera relación entre las facultades. Sin embargo, Kant no dejará de suponer que esta concordancia a nivel subjetivo asegura, en algún sentido que la crítica no puede fundar, una concordancia entre el conocimiento y los objetos. Este supuesto será eliminado en la *Kritik der Urteilskraft*, aún cuando Kant conservará el interés de su proyecto estético para afrontar la problemática de la indeterminación del conocimiento empírico. Sin embargo, a pesar del desarrollo tan fructífero de su proyecto estético en este momento, podremos comprobar que, a pesar de la claridad de sus conclusiones en la primera Crítica, Kant sigue suponiendo que en el conocimiento sensible interviene un concepto de la razón, y no meramente en un sentido

<sup>151</sup> «El Juicio determina la idea sobre qué haya de ser [o qué sea] una cosa. La figura, tal como aparece, no puede contradecir a la idea. El Juicio, por lo tanto, ata y pone límites al juego de la sensibilidad, pero de este modo le aporta a la impresión unidad verdadera y fortaleza [R 817, v ( $\rho^3? \sigma^2?$ )  $\kappa^3??$ , AA xv 364]. «El Juicio refiere el fenómeno o la representación de la cosa a lo que ésta deba ser, es decir, fines esenciales» [R 752,  $\xi$ , AA xv 329].

subjetivo.

## § 24. EL SIGNIFICADO SISTEMÁTICO Y HETERÓNOMO DEL GUSTO EN SU RELACIÓN CON LA MORAL

En este último párrafo profundizaremos en este significado sistemático que Kant pretende en su proyecto estético. Con ello, podremos confirmar, por un lado, que el amplio desarrollo de esta concepción no alcanza aún la madurez que permita su incorporación al sistema crítico. Este desarrollo se expresa en la multitud de temas y problemas que apuntan al tratamiento posterior de la tercera Crítica. Pero a la vez se mostrará que esta relación de lo bello con respecto al sistema de la razón y la teoría de las facultades se ha logrado a costa de *una pérdida de la autonomía de lo estético*, en tanto que Kant no dispone de una fundamentación del juicio de gusto en su especificidad.

En el párrafo anterior se ha mostrado la íntima relación entre el sentimiento de lo bello y la normatividad específica del ámbito moral. Profundicemos en esta relación y analicemos sus consecuencias para el proyecto estético y su posible emplazamiento en el sistema crítico. Kant afirmará en la *Anthropologie-Menschenkunde* que lo bello tiene una «conexión natural con lo bueno»:

Lo bello y lo agradable descansan en la sensación; lo bueno en conceptos. Lo bello se encuentra en una conexión natural con lo bueno, aún cuando no sean lo mismo. Lo bueno no place en los sentidos, sino que pertenece al enjuiciamiento de la razón. ¿Está siempre lo bello en comunicación con lo que es conforme a fin? Los sentidos no juzgan en absoluto sobre las cosas, y lo que place a los sentidos a menudo no place a la razón. Hasta aquí es cierto que todo lo bello tiene que tener una relación con lo bueno [. . .], porque el primero capacita para la utilidad [*Brauchbarkeit*], de forma que lo útil [*Nützlichkeit*] se distingue de lo bello, aunque con la salvedad de que en este caso los sentidos atienden a lo que es conforme a fin sin encontrar la más mínima relación con una utilidad particular [*Nutzen*]; en este caso no podríamos encontrar ninguna belleza, pero ésta no puede contradecir esta utilidad. Una columna aparece como bella cuando es proporcionada [. . .]. Todo debe tener la utilidad como fin [*Alles muß auf den Nutzen abgezweck seyn*] [AA XXV 2 1100].

En un principio, encontramos en esta definición una descripción de la finalidad muy cercana a la concepción de la *finalidad sin fin* en la tercera Crítica. Sin embargo, esta definición de la relación entre lo bello y la finalidad descansa en última instancia en la teoría del *Geist* a la que hemos atendido en la sección anterior. Y allí hemos podido comprobar que el juego armónico entre las facultades no descansa meramente en la finalidad entre las facultades, sino que presupone igualmente un concepto objetivo proveniente de la razón. De hecho, esta definición de la finalidad se corresponde más bien con el concepto de belleza adherente [*pulchritudo adhaerens*] que con el de la belleza libre [*pulchritudo vaga*] de la *Kritik der Urteilskraft*. En esta obra, la belleza libre no puede presuponer un concepto de perfección o finalidad interna que sirva de base para la combinación de lo



5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

vario [KU, v 229]. Según el marco posterior de esta obra, «la combinación de lo bueno (según el cual lo vario de la misma cosa es bueno según su fin) con la belleza daña la pureza de la misma» [idem, v 230]. En la definición que encontramos más arriba, no obstante, la finalidad no deja de entenderse justamente en este último sentido, en tanto que la belleza, si bien no presupone un fin determinado, sí presupone que las partes se conforman de tal modo que todo tiene como fin la utilidad o, al menos, no contradecirla, aunque ésta no sea una utilidad particular o determinada. Esta definición va más allá del concepto crítico de finalidad sin fin, pues que el fin supuesto por la belleza sea indeterminado y no esté dirigido a una utilidad particular no significa que la finalidad no sea entendida en última instancia en un sentido objetivo:

Uno puede preguntarse si en la naturaleza reside algo en relación a lo cual se pueda decir sin partir de la adhesión de los otros que éstos han de aprobarlo. Por supuesto que hay algo en la naturaleza de la cosa a partir de lo cual podemos juzgar *a priori* que algo es bello, y no meramente agradable, para el sentido público. Es algo que se observa con claridad en la simetría. La precisión y el orden en una casa, donde la puerta no está puesta en una esquina, es algo que debe placere a cada cual. Esto es algo que puede demostrarse a partir de la naturaleza de la cosa. Pero la necesidad con la que las personas deben coincidir en ello no es algo que podamos exponer a partir de la razón, sino que debemos interrogar a la experiencia [Anthropologie-Menschenkunde, AA XXV. 2 1097].

El fundamento que asegura en última instancia la finalidad y universalidad del gusto tiene un origen objetivo. Ciertamente, la razón no puede conocer esta finalidad en la naturaleza, pero Kant supone que el sentimiento de placer se basa en un fundamento objetivo que se pone de manifiesto de forma indeterminada a partir del sentimiento estético. Con ello, aunque hemos comprobado que en la misma *Anthropologie-Menschenkunde* Kant entiende la normatividad del gusto en un sentido intersubjetivo, éste no ofrece en absoluto una fundamentación de esta validez meramente subjetiva, de forma que presupone que esta validez tiene su origen, en algún sentido indeterminado, en una relación entre la razón y la objetividad.

De cualquier modo, es interesante notar que en esta lección, paralela a la *Kritik der reinen Vernunft*, Kant se sirve de esta definición de lo bello a partir del concepto de finalidad en un sentido sistemático y, como veremos, sus ideas se corresponderán con algunos aspectos de la tercera Crítica.

Éste prestará un interés progresivo por la belleza de la naturaleza, así como por la belleza del arte en tanto que éste aparece como naturaleza: «donde el juicio de los sentidos concuerda con la naturaleza [...] valoramos todos los productos del arte según la naturaleza. Lo que es conforme con la naturaleza es conforme con el gusto» [Anthropologie-Menschenkunde, AA XXV. 2 1099].

Pero se observa que aquí existe una conciliación entre naturaleza y gusto, entre lo bueno que la naturaleza intenta producir y lo bello [Anthropologie-Menschenkunde,

AA XXV. 2 1101]<sup>152</sup>.

Si lo bello guarda tanto una relación con la naturaleza como con la razón práctica, esta relación sirve de base para su función sistemática como mediación entre naturaleza y libertad. Kant había afirmado que lo bueno no place en los sentidos, sino según conceptos de la razón. Ahora bien, pensar la realizabilidad del bien supone en última instancia concebir la posible conciliación de la naturaleza sensible con el bien. Al igual que el gusto expresa una satisfacción en lo sensible que indica un substrato espiritual que vivifica la sensibilidad en sus diferentes manifestaciones, de la misma forma lo bello place en la naturaleza, no meramente por el carácter inmediatamente sensible de ésta, sino porque ello indica la posibilidad del bien en la misma naturaleza. Estas ideas se recogerán en la tercera Crítica, en tanto que Kant aprecia un *interés intelectual en la belleza natural*. Este interés radica en la misma belleza de la naturaleza, y no tanto del arte bello, en tanto «que la naturaleza ha producido aquella belleza, este pensamiento ha de guiar la intuición y la reflexión» [KU, v 301]. Puesto que la razón tiene un interés en que las ideas morales aparezcan con realidad objetiva en la naturaleza, el ser humano encuentra este interés en la belleza de la naturaleza en tanto que la naturaleza al menos nos «muestra una huella o nos insinúa indirectamente que ésta contiene algún fundamento para aceptar una concordancia conforme a leyes de sus productos con nuestra satisfacción completamente independiente de todo interés (lo cual conocemos *a priori* como ley para cada cual, sin poder fundarlo con pruebas)» [*idem*, v 300].

El texto citado de la *Anthropologie-Menschenkunde* representa un claro antecedente de la teoría del interés intelectual de la razón en la belleza de la naturaleza que será tematizado en la *Kritik der Urteilskraft*. No obstante, no hay que olvidar que Kant no

<sup>152</sup> La R 1513 es paralela a la exposición que Kant presenta en su lección de la *Anthropologie-Menschenkunde* bajo el título «Sobre el gusto» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV. 2 1095ss.], tanto al nivel de la estructura, como del orden y del uso de los ejemplos: «(Lo que agrada (agradable); lo que place (bello); lo que es aprobado, bueno.)

(<sup>s</sup> en la sensación (sentido); intuición (imaginación); en los conceptos (razón).)

(Lo que satisface sólo a los sentidos es agradable; lo que satisface de forma universal [mediante] en la concordancia de la sensibilidad con el entendimiento es bello; lo que sólo satisface al entendimiento — bueno.)

(finalidad formal, diferente de los fines de la naturaleza)

(en relación al gusto. lo bueno, en relación a conceptos.)

Lo bello se encuentra en una conexión natural con lo bueno; aunque la satisfacción de los sentidos sea el fin principal [...]. Lo más útil es menos bello. La firmeza y la facilidad de una columna fomenta la belleza. La naturaleza es bella cuando aparece como arte; y el arte es bello cuando es conocido como arte y, sin embargo, aparece como naturaleza. (<sup>s</sup> La satisfacción se determina aquí mediante reglas *a priori*) [...]. El aumento de las necesidades produce cultura. La ampliación del gusto civiliza (fomenta la sociabilidad) [...]. El gusto fomenta los placeres ideales y debilita los ordinarios. En tanto que prevalece sobre las necesidades naturales, el gusto es *luxus* [ $\psi^{1-2}$ , AA xv 838s.]. Por otro lado, cabe señalar que esta relación entre el bien y la naturaleza es entendida por Kant en términos que recuerdan a la teoría de lo suprasensible que encontraremos en la tercera Crítica: «El medio de lo bello es el arte, la regla es la naturaleza. La naturaleza no es el modelo (<sup>s</sup> sino ejemplo) de lo bello, pues lo bello descansa en ideas; sin embargo, la naturaleza es el *substratum* de lo bello. La naturaleza significa en lo bello lo que no es forzado [*das Ungezwungene*]. El arte significa lo conforme a fin y ordenado. [...]. Lo natural es todo lo que parece surgir según una causa que actuaría según una ley universal» [R 1855, v, AA XVI 138].

## 5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN VERNUNFT

ha llevado a cabo aún su fundamentación del ámbito moral. En el texto de la *Kritik der Urteilkraft* citado, a la vez que se reconoce la analogía entre la belleza y el sentimiento moral, se admite que no es posible ofrecer prueba alguna de esta concordancia entre la naturaleza y el bien. La posibilidad de esta concordancia ha de ser admitida *a priori*, pero el conocimiento no puede determinar positivamente la naturaleza en un sentido práctico. Sin embargo, parece difícil entender entonces la validez crítica de la tesis sostenida aún en la *Kritik der Urteilkraft* según la cual la belleza, si bien en un sentido indeterminado, nos «muestra una huella o nos insinúa indirectamente que [la naturaleza] contiene algún fundamento» que concuerda con la razón. A pesar de que la exposición de la tercera Crítica no se identifica sin más con la concepción a la que atendemos en este momento y Kant se esfuerza por presentar sus tesis en un sentido crítico, parece que estas secciones de la tercera Crítica siguen planteando el significado sistemático de lo estético desde el mismo marco que encontramos en la *Anthropologie-Menschenkunde*: la función sistemática de la belleza de la naturaleza, por la que ésta expresa una mediación entre la naturaleza y la razón, se debe a que la belleza muestra, si bien en un sentido indeterminado, que la realidad concuerda en un sentido objetivo con la razón.

De hecho, en la *Kritik der Urteilkraft* podremos encontrar diferentes concepciones y estrategias argumentativas destinadas a pensar el significado sistemático de la estética, que Kant desarrollará en diferentes momentos de su desarrollo intelectual y, lamentablemente, se encuentran presentes en las diferentes secciones de la obra. A partir de un estudio histórico-evolutivo sobre el desarrollo del proyecto estético es posible detectar cuál de estas concepciones se corresponde con un momento más temprano. En particular, la concepción del interés intelectual de la belleza natural, que encuentra su principal antecedente en los textos que ahora analizamos, es planteada por Kant *antes de haber encontrado una solución para la fundamentación del Juicio estético en tanto que caso ejemplar del Juicio reflexionante*. De hecho, la relación con el Juicio reflexionante no jugará ningún papel en el § 42 de la tercera Crítica, donde se expone esta concepción del interés intelectual de lo bello. Sin embargo, en la última parte de este trabajo defendemos que sólo a través de esta relación al nivel de las facultades puede cumplir el análisis y la crítica de los juicios estéticos esta función sistemática. Esta relación sistemática del proyecto estético con la teoría del Juicio reflexionante *en general* será la que le permitirá a Kant fundar la mediación entre razón teórica y razón práctica, en tanto que mediación *subjetiva* entre el uso práctico y el uso teórico de las facultades, y no en tanto que mediación *objetiva*, si bien indeterminada, entre la naturaleza y la razón.

Ciertamente, la concepción del interés intelectual de lo bello expuesta en la *Kritik der Urteilkraft* no deja de suponer un alejamiento con respecto a la concepción que encontramos en el periodo que tratamos ahora. En el texto citado de la *Anthropologie-Menschenkunde* se afirma que lo bello concuerda con *lo bueno que la naturaleza intenta producir* y no se alude meramente a que *podamos pensar* la naturaleza en este sentido. Esta afirmación positiva sobre cómo se especifica la naturaleza en virtud de los intereses de nuestra razón no puede estar justificada ni desde el discurso teórico ni desde el discurso práctico, como tampoco la afirmación: «El entendimiento debe conocer lo bueno, y ser conforme con el ardor de la razón, para poderla atender. Los movimientos del ánimo más

nobles ocasionan los mayores daños cuando no se someten a la razón» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV.2 1116]. Parece evidente que el gusto, el cual, el cual cuenta entre estos movimientos del ánimo más nobles y refinados, en tanto que en el mismo se expresa un sometimiento a la razón, supone algún tipo de acceso cognoscitivo al bien.

Por otro lado, podemos constatar que Kant sigue manteniendo una concepción de lo bello en tanto que análogo de la moral, lo cual podía detectarse ya en el periodo de la *Dissertatio*<sup>153</sup>: «Lo bueno se encuentra conectado con lo bello de tal forma que el gusto es justamente la apariencia [*Schein*] de lo bueno» [*Anthropologie-Menschenkunde*, AA XXV.2 1104]<sup>154</sup>. La *R 1512* amplía el significado de esta analogía:

(<sup>g</sup> Los sentidos del gusto. belleza de la naturaleza y belleza del arte. Bellas artes)

[...] Toda satisfacción se produce

1. en la sensación (<sup>g</sup> place) a través del sentido [sentimiento], lo agradable.

2. en el juicio universal de los sentidos (<sup>g</sup> place) (<sup>s</sup> en la reflexión) a través del gusto, lo bello\*.

3. en conceptos (<sup>g</sup> es aprobado) a través del modo de pensar (*sentiment*), lo bueno.

\*(<sup>g</sup> Lo que place de forma universal mediante fundamentos subjetivos, puesto que cada uno es ley para el otro.)

Lo primero tiene (<sup>g</sup> meramente) validez privada; lo segundo, validez universal en la experiencia; lo tercero validez universal frente a cada cual a través de la razón.

(<sup>g</sup> Lo primero en el disfrute lo segundo en la reflexión [cultura] (<sup>s</sup> a través de la conformidad a leyes), ambos de forma subjetiva; lo tercero place a través de la finalidad.) (<sup>s</sup> 1. felicidad. 2, urbanidad [*Gesittetheit*]. 3, moralidad.)

El gusto es la capacidad para comparar [diferenc] la sensación con el sentido universal (<sup>g</sup> el cual juzgamos *a priori* a partir de las condiciones subjetivas del conocimiento), lo cual nos agrada y también es agradable a otros. (La capacidad de determinar *a priori* el juicio de los otros mediante la propia satisfacción.) [...].

Es por lo tanto social. (<sup>s</sup> gusto del paladar) (<sup>s</sup> no con mucho apetito, sino sin apetito) (<sup>s</sup> el juicio sobre una representación como *schema* de un concepto de la razón.) [...].

\*\*(<sup>s</sup> ni mediante conceptos, ni mediante sensaciones. *Quot capita: tot sensus, de gustu non est disputandum*. Sobre lo bello cada cual ha de juzgar para sí y, sin embargo, nadie puede denominar algo bello sin juzgar para todos. — Fundamento subjetivo, que es a la vez objetivo [...]. De lo sublime. Relación con la moralidad [...].)

[...] El juicio de gusto y la inclinación del gusto: lo último es una debilidad. El gusto es la mayor cultura de la sensibilidad, *analogon* de la moralidad [*R 1512,  $\psi^{1-2}$* , AA XV 836s.].

Kant sigue definiendo el gusto y el sentimiento de placer expresado en el mismo a partir de la sensibilidad. En particular, esto nos permite enlazar con nuestro tratamiento del Juicio sensible. Pues en el § 21 defendí que el gusto se basa en las condiciones de la reflexión presupuestas en el Juicio sensible. La *R 1512* indica también esta relación con la reflexión. Sin embargo, el gusto no sólo se halla en conexión con el enjuiciamiento sensible

<sup>153</sup> Véase en este trabajo § 13.

<sup>154</sup> Véase también *R 827,  $\varphi^1$* , AA xv 369.

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

para la reflexión sobre los objetos, en el marco del proceso de conocimiento, sino que Kant entenderá estas condiciones subjetivas en analogía con la moral. Esta analogía era ilustrada por la relación entre el gusto y el *sentiment*, y el texto citado indica también que la universalidad y subjetividad de los juicios de gusto se debe a que en los mismos «cada uno es fundamento para el otro». Kant no entra a analizar cuáles son estos fundamentos subjetivos, pero sí ofrece una explicación de los mismos a través de la analogía con la moralidad: en el juicio de gusto, si bien el sujeto que enjuicia permanece en el ámbito meramente sensible, nuestra propia satisfacción coincide con el juicio de cada cual o en tanto que cada persona es ley para el otro. Como ya habíamos indicado, esta definición del *sensus communis* supone dejar de considerar este concepto en un sentido meramente sensible o empírico, e indica más bien el trasfondo moral de la naturaleza humana y, con ello, de nuestra capacidad de enjuiciar. El gusto presupone la satisfacción moral que se esconde detrás de la sensibilidad [R 824, v<sup>4</sup>? ( $\mu?$   $\rho^3?$   $\sigma^2?$ ), AA xv 368] y, en este sentido, en tanto que expresa una mediación entre lo sensible y lo intelectual, trasciende el ámbito meramente privado del sentimiento de lo agradable. El sentimiento moral o espiritual se dirige a la «validez universal de cada voluntad» [*ibidem*] y el gusto, en tanto que presupone este trasfondo moral en el enjuiciamiento sensible, apunta igualmente a la voluntad de cada cual en el propio enjuiciamiento. Recordemos que la máxima de referir a cada cual expresada en el *sensus communis* era considerada por Kant como un criterio necesario, si bien subjetivo, para la verdad empírica. Y ahora podemos comprobar que el origen de esta máxima es pensada por Kant por analogía con el enjuiciamiento moral. Es en este sentido moral que el gusto presenta una «conformidad con leyes» [1512], pues la voluntad de cada cual se convierte en ley del propio enjuiciamiento. De forma análoga al sentimiento espiritual, el *sensus communis* apunta en la misma sensibilidad, en tanto que pretensión subjetiva de validez, al «todo ideal» que constituye «la idea fundamental de la razón», «que es el concepto *a priori* a partir del cual debe deducirse el juicio correcto de cada cual» [R 782  $\pi$ - $\sigma$ , AA xv 336].

Podemos comprobar que la concepción que Kant plantea desde finales de la década de 1770 a principios de la década de 1780, es decir, bajo la influencia de la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*, está bastante lejos de interesarse meramente por la constatación de que el juicio de gusto sólo se basa en leyes empíricas. Si atendemos a la corrección objetiva del gusto y consideramos las leyes del enjuiciamiento en tantos que criterios o preceptos que decidan la corrección del gusto, entonces éstas leyes son, como se indica en la Estética Trascendental, meramente empíricas y se extraen de la experiencia y la cultura del gusto. Pero que el sujeto que enjuicia no pueda disponer de criterios de enjuiciamiento no significa que el filósofo no pueda indagar en el origen y los fundamentos de la universalidad pretendida en tales juicios. Pues el juicio de gusto expresa una conexión entre la razón teórica y la razón práctica, en tanto que a partir de este análisis Kant considera que el juicio de gusto se basa en las condiciones subjetivas del conocimiento y del Juicio sensible en general, y éste define tales condiciones y su universalidad en analogía con el ámbito moral. Sin embargo, debemos volver a preguntarnos en qué sentido esta conexión entre razón teórica y razón práctica establece una conexión *sistemática* en un sentido estricto, es decir, de qué modo el gusto proporciona una mediación a nivel

crítico —y no meramente analógica o externa— entre dos extremos heterogéneos desde una posición diferente y autónoma con respecto a los mismos. Pues, si esta función de mediación no se establece desde una posición diferente a los mismos extremos que deben ser puestos en relación, entonces la estrategia argumentativa de Kant no consigue salvar la esencial heterogeneidad entre razón teórica y razón práctica, en la medida en que esta mediación es pensada propiamente desde uno de los extremos a mediar. De ser así, la analogía de la que se sirve Kant para pensar esta relación entre los diferentes ámbitos de la razón establecería una mediación desde la razón práctica a la razón teórica no desde un tercero, sino desde uno de los extremos de esta oposición —a saber, la razón práctica— y, por lo tanto, desde la diferencia contenida en esta analogía. Por ello, es preciso interrogar en qué sentido Kant consigue pensar el ámbito de lo estético en su autonomía, pues justamente de ello depende que su función sistemática sea efectiva o no.

La analogía entre el sentimiento estético y la moral ilustra la posible relación entre sensibilidad y razón práctica. Es sobre la base de esta relación analógica que Kant puede afirmar que el gusto es la «capacidad de determinar *a priori* el juicio de los otros mediante la propia reflexión» [R 1512,  $\psi^{1-2}$ , AA XV 836]. Pues también es un resultado de la concepción que encontramos en este periodo que el gusto ofrece un esquema para la razón práctica, en tanto que apunta a la posibilidad del bien en la misma sensibilidad. Kant también se refería a la posibilidad del bien en la misma naturaleza. Mientras que el gusto moral «se corresponde con las intenciones, el gusto estético se corresponde con los medios para llevarlas a cabo» [R 782  $\pi$ - $\sigma$ , AA XV 336]. Defendí que esta atención a los medios para llevar a la práctica la ley moral no podía formar parte de la *fundamentación del ámbito moral* que encontraremos en la *Grundlegung* y la *Kritik der praktischen Vernunft*. Pero este problema sí que pertenece de forma esencial al interés de Kant por lograr una sistematización última de la racionalidad. El gusto es considerado por Kant como un esquema de la razón práctica en la medida en que apunta a una comunidad de agentes racionales o de «voluntades» en la misma sensibilidad. De ahí que éste no sólo se relacione con la sociabilidad en tanto que comunidad social, sino en tanto que «urbanidad», en la que el enjuiciamiento particular se muestra «conforme a la ley» y, por lo tanto, la misma sensibilidad se somete a los intereses de la razón. Y esta referencia contenida en el enjuiciamiento sensible y reflexivo, según la cual se juzga la naturaleza en concordancia con la legalidad propiamente moral, sí atañe a la efectividad del bien en la naturaleza, y no meramente a la necesidad determinante con que la ley moral se impone a la voluntad del agente.

Sin embargo, que Kant no dispone de una solución específica y definitiva con respecto a la validez del gusto se observa con claridad en el hecho de que éste afirma en un sentido contradictorio tanto su validez *a priori* como su validez empírica, y en ambos casos justamente por su relación con el enjuiciamiento moral.

La belleza y la virtud concuerdan en que son enjuiciadas según la satisfacción de un ser común [*gemeinen Wesen*], y no según el placer privado. Exigen un observador que se interese por el placer de la totalidad. Con la diferencia de que los fundamentos de la satisfacción en la primera son meramente empíricos y no tienen en absoluto necesidad *a priori*, mientras que los fundamentos de la satisfacción en la segunda

5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

son intelectuales y provocan necesariamente el placer de cada cual, puesto que se dirigen al acuerdo en los fines de los seres racionales en general. Ni el gusto ni el *sentiment* (carácter) miran el propio provecho, ambos son honorables. El primero sólo puede comprobarse a través del acuerdo del juego de muchos seres humanos durante largo tiempo, mientras que éste se comprueba mediante la razón de cada cual. En la naturaleza hay belleza y utilidad para los sentidos, y razón, disfrute y fines; en la libertad, moralidad y virtud. Lo primero prepara para lo segundo [R 1928,  $\psi$ , XVI 159].

En esta reflexión se encuentran los mismos aspectos del significado sistemático que se han expuesto más arriba y, sin embargo, la validez del gusto que Kant proponía a partir de esta relación analógica es aquí rechazada. A mi juicio, esto indica que éste no dispone en absoluto de una base sobre la cual fundar la validez de los juicios de gusto conservando a la vez la autonomía de lo estético. Y esto se pone de manifiesto en dos puntos que podemos detectar en cualquiera de los aspectos del proyecto estético que hemos tratado hasta aquí, a saber: o bien se niega la validez de lo estético y se reconoce su carácter meramente empírico, o bien se reconoce su validez en la medida en que se lo reduce sin más al ámbito moral. En el primer caso, sólo puede admitirse que en los juicios de gusto, en tanto que meramente sensibles, sólo «puede juzgarse como si fuera *a priori*» [R 818,  $v?$  ( $\phi^{2-3?}$   $\sigma^{2?}$ )  $\kappa^{3??}$ , XV 365], lo cual significa que no existen principios *a priori* propiamente para este tipo de actividad del Juicio. En el segundo caso, los juicios de gusto pretenden validez en tanto que “comparten” la misma validez de la razón práctica. Aunque esta relación analógica con la moral será determinante para la futura fundamentación de lo estético, en este momento el recurso a la analogía sólo se centra en lo que hay de idéntico en lo bello y en lo moral y, por consiguiente, en lo que hay de diferente entre razón práctica y razón teórica. Justamente la autonomía y especificidad del gusto, en tanto que juicio sensible y reflexionante en el que no puede intervenir una determinación objetiva de la razón, no es recogida por esta relación analógica. Y esto provoca un problema fundamental en relación a la posible coherencia del proyecto estético con respecto a los límites del sistema crítico.<sup>155</sup>

Por un lado, hemos constatado que los juicios de gusto expresan las condiciones subjetivas del enjuiciamiento sensible. Por otro lado, la validez de tales condiciones es justificada desde el ámbito moral. Sin embargo, Kant no funda la autonomía de lo estético frente a la moral ni, por lo tanto, en qué sentido se diferencian las condiciones del gusto de los presupuestos *objetivo-prácticos y determinantes del enjuiciamiento moral*. Por eso, la conciliación entre los presupuestos gnoseológicos presupuestos en el gusto y su definición desde la moral provocará el compromiso con presupuestos incompatibles con los límites de la crítica, pues el resultado de la mediación pretendida por el gusto será que el *enjuiciamiento empírico presupone en la reflexión sobre los objetos condiciones ob-*

<sup>155</sup> «Ahora bien, después de que a la razón especulativa le sea negado todo progreso en este campo de lo suprasensible, siempre nos queda intentar comprobar si en su conocimiento práctico se encuentran datos que nos permitan determinar este concepto trascendente de la razón y, así, ir más allá de las fronteras de la experiencia posible con nuestros conocimientos posibles *a priori*, según el deseo de la metafísica, aunque sólo con un objetivo práctico» [KrV, AA B XXI, II 27s.].

*jetivas de la razón que, propiamente, sólo pueden tener un sentido práctico.* Ello explica que en las indagaciones a través de las cuales Kant desarrollaba su proyecto estético siga presuponiéndose que es posible cierto acceso a un fundamento racional y, más en particular, a un fundamento moral de lo real.<sup>156</sup> Aunque estas indagaciones presentan un gran interés histórico, en tanto que demuestran que Kant atribuye a su proyecto estético una función sistemática en relación con el problema de la unidad de la razón, las conclusiones a las que éste llega sólo puede ser interpretadas como desarrollos provisionales de Kant, quien, ciertamente, carece aún de una solución definitiva que le permita incorporar esta función sistemática al sistema crítico.

Kant era consciente de que la función sistemática de los juicios estéticos no podía ser incorporada a su sistema a costa de una renuncia a los límites que la misma crítica había establecido en relación con las pretensiones cognoscitivas de la razón. En este capítulo hemos comprobado que éste desarrolla su proyecto estético en relación con la problemática que se desprende de la estricta demarcación entre sensibilidad y razón. Sin embargo, Kant no dispone aún de la solución que le permita transitar este límite del criticismo sin provocar una ruptura del mismo. La incorporación del proyecto estético sólo podrá transitar este límite del sistema crítico, lo cual constituye una exigencia principal de los intereses de Kant, en la medida en que éste consiga fundar la validez de lo estético en su misma especificidad, con independencia de los presupuestos objetivos de la legislación de la razón tanto en su uso teórico como práctico.

---

<sup>156</sup> Véase, además de los ejemplos ya aducidos, el texto más temprano: En la belleza esencial u original «el entendimiento toma de la experiencia, por así decirlo, el fin de la naturaleza» [R 1814,  $\mu$ - $\nu$ ? ( $\xi$ - $\sigma$ ?), AA XVI 125]



5. EL PROYECTO ESTÉTICO DE KANT EN EL PERIODO CERCANO A LA KRITIK DER REINEN  
VERNUNFT

## 6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO

En el capítulo precedente hemos comprobado que en el periodo cercano a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* Kant sigue ocupándose en sus indagaciones sobre estética, y que tales indagaciones se desarrollan en paralelo a cuestiones y problemas de esta obra. Su concepción estética es desarrollada en relación a la problemática sistemática que se desprende de la primera Crítica y, en particular, de la Dialéctica Trascendental. Además, mediante el concepto de la belleza Kant tematiza ya la relación entre el conocimiento de la naturaleza y la posibilidad del bien moral. No obstante, este significado sistemático de lo estético es planteado justamente en detrimento de la autonomía del juicio estético. Aunque lo estético es puesto en relación con el problema que vendrá a ocupar la definición de la actividad reflexionante del Juicio en la *Kritik der Urteilskraft*, Kant no dispone aún de una solución que le permita fundar este aspecto estético-reflexionante del Juicio con independencia de elementos que, propiamente, pertenecen al aspecto objetivo-determinante del entendimiento y de la razón.

En este capítulo comprobaremos que esta solución la encontrará Kant a mediados de la década de 1780. Esto puede resultar extraño si se constata que la primera indicación explícita sobre la posible incorporación de la crítica del gusto al sistema de la filosofía trascendental data de 1787. Sin embargo, un principio fundamental para interpretar la génesis de la tercera Crítica ha de radicar justamente en la renuncia a encontrar un momento determinado en el que Kant bosqueja y plantea definitivamente el plan de esta obra. Tal como puso de manifiesto Tonelli<sup>1</sup>, tal plan, sencillamente, no existió como un proyecto unitario, ordenado y definitivo, del que Kant se hubiera servido desde el principio para la redacción de su obra. La extensión, composición, estructura, unidad y, con ello, el significado sistemático de esta obra fueron pensados por Kant conforme se redactaba la misma. La *Kritik der Urteilskraft* es de este modo un claro ejemplo de la tesis de los «retazos» que permite explicar el desorden en la estructura y el contenido de la primera Crítica.<sup>2</sup>

Por ello, aunque podremos situar el descubrimiento de principios *a priori* en torno a 1784, esto no significará aún que Kant disponga del plan de la tercera Crítica. Más bien, hemos de considerar esta fecha como el momento *a partir del cual* se abre la posibilidad

<sup>1</sup> El estudio historiográfico de Giorgio TONELLI (1954): «La formazione del testo della *Kritik der Urteilskraft*», en *Revue Internationale de Philosophie* 30, 1955, 423–448 constituye el análisis más minucioso sobre la formación de la tercera Crítica. Éste se sirve principalmente del uso de la correspondencia de 1787 a 1790 y de una historia de los conceptos más relevantes contenidos en esta obra. Un estudio sobre la génesis de la *Kritik der Urteilskraft* lo encontramos también en SOURIAU (1926): *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Paris: esp. 72ss.

<sup>2</sup> En relación a la modo de composición de las obras de Kant, véase HINSKE 1965: III.

de una incorporación progresiva del proyecto estético al sistema crítico. Una vez que Kant encuentre una solución que permita fundar *a priori* la validez de los juicios de gusto y, con ello, su reubicación en un lugar autónomo en el marco de la teoría crítica de las facultades y de la racionalidad, éste dispondrá de un punto de partida en torno al cual construir el significado sistemático de lo estético. Este significado sistemático, que se desarrollará de forma progresiva hasta 1790 y que será incluido en la *Kritik der Urteilskraft* en sus diferentes momentos de maduración, será puesto en conexión con la concepción del sistema crítico que encontramos al nivel de la obra hasta la segunda Crítica. Comprobaremos que tanto el descubrimiento de principios *a priori* para el gusto como la definición del significado sistemático de la tercera Crítica dependen íntimamente de las indagaciones de Kant en torno a la normatividad de la razón práctica, así como a la relación entre esta normatividad y la naturaleza sensible.

En primer lugar, nos centraremos en aquellos elementos que sirven de condición de posibilidad para la autonomía del Juicio estético-reflexionante y su incorporación sistemática a la filosofía de Kant. En este caso, no nos atenderemos tanto a criterios de ordenación cronológica y recurriremos a materiales del periodo en el que Kant ya dispone de principios para la validez del gusto. Nos centraremos principalmente en los elementos que podemos detectar en la *Anthropologie-Busolt*. Un estudio más detenido de las *Nachlassreflexionen* relacionadas con esta concepción tardía expuesta en esta sección será el objeto del siguiente párrafo, donde atenderemos a aquellos escritos que pueden ser considerados como bosquejos para la elaboración de la tercera Crítica. Con ello, nos centraremos en el desarrollo histórico-evolutivo que conduce a la *Kritik der Urteilskraft*, prestando especial atención a las claves que sirven de base a la génesis de esta obra.<sup>3</sup> Como veremos, Kant no desarrollará por completo el significado sistemático de esta obra hasta la última fase de su redacción. Por ello, se planteará en una reconstrucción de ese significado sistemático sobre la base del mismo texto de la obra, lo cual constituirá el objeto de la tercera y última parte de este trabajo.

## § 25. AUTONOMÍA DE LA IMAGINACIÓN Y FINALIDAD SUBJETIVA

En el párrafo dedicado al concepto de la imaginación en la *Kritik der reinen Vernunft* defendí que la pérdida de relevancia del concepto de imaginación en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft* se debía justamente al reconocimiento de la autonomía de esta facultad frente al problema que era fundado en la Analítica Trascendental, a saber, el aspecto objetivo y determinante del Juicio por su relación con los principios

<sup>3</sup> En lo que respecta a las *Nachlassreflexionen*, es preciso tener en cuenta que, paradójicamente, podemos encontrar una cantidad considerablemente menor a las que encontramos en el periodo cercano a la primera Crítica. Sin embargo, las escasas *Reflexionen* de que podremos disponer ponen de manifiesto una referencia a la *Kritik der Urteilskraft*, tanto a nivel de contenido como estructural, así como una continuidad lineal en sentido diacrónico. De hecho, estas *Reflexionen* presentan un gran interés también por hecho de que en algunas ocasiones éstas aparentan constituir bosquejos usados por Kant para la preparación y redacción de esta obra.

del entendimiento.<sup>4</sup>

Este reconocimiento de la autonomía de la imaginación, que permite definir en el marco del Juicio su relación con el entendimiento en un sentido no meramente determinante, se expresa con claridad en la *Anthropologie-Busolt*, datada en el semestre de invierno de 1788–1790<sup>5</sup>. La imaginación productiva es identificada con la inventiva, y en el contexto de la poética la función de esta facultad «es indeterminada en relación al fin con el que sea usada» [AA XXV. 2 1465]. De ahí que en este texto se afirme que el gusto se basa en la satisfacción en la forma constitutiva [*Beschaffenheit*] del objeto<sup>6</sup> con independencia de su existencia. En relación a la representación, el juicio estético deja de basarse en el objeto efectivo para descansar meramente en la misma forma *subjetiva* de la representación *que es producta* de la actividad creativa de la imaginación o inventiva: «Cuando los objetos son causa de las representaciones, entonces pertenecen a los sentidos, pero si nosotros somos la causa de las representaciones, entonces pertenecen a la inventiva [...]. La facultad productiva [de la imaginación] es en realidad la inventiva» [*idem*, XXV.1 1464]. En este periodo, la imaginación no sólo presupone la forma pura de la sensibilidad para su determinación a través de los conceptos puros del entendimiento, como ocurre cuando esta facultad se especifica en tanto que trascendental. La imaginación cumple también la función de constituir una figura o representación figura a partir de esta forma sensible con independencia de las condiciones objetivas del conocimiento. Pues esta última dimensión subjetiva de la imaginación no es controlada por los mismos fines del entendimiento, sino que posee una autonomía propia.

La imaginación es mero juego autónomo con respecto a la determinación del entendimiento. Según Kant, el entendimiento sólo puede realizar su actividad si presupone el fin propio de la sensibilidad: «el entendimiento sabe darse cuenta del juego completo de la sensibilidad y alcanza su fin último por medio de éste» [*idem*, AA XXV. 2 1445]. A partir de esto, la concordancia de la imaginación con el entendimiento sólo puede ser definida a nivel objetivo como una *coincidencia casual* entre los intereses de ambas facultades. Como veremos a continuación, Kant profundizará en esta teoría sobre el juego entre las facultades con ocasión de su teoría del genio. Pero esta variación a nivel estético se corresponde igualmente con una variación al nivel cognoscitivo de cómo se relacionan

<sup>4</sup> Véase en este trabajo § 15.1.

<sup>5</sup> Respecto a los problemas de la datación de esta lección, véase HINSKE 2002: 269, quien plantea la posibilidad de que esta lección no sea anterior a la *Logik-Busolt*, correspondiente al semestre de verano de 1789 ó 1790.

<sup>6</sup> La expresión «*Beschaffenheit eines Gegenstandes*» no puede ser entendida en un sentido objetivo. Kant distingue con claridad entre la existencia del objeto particular que provoca la sensación y esta constitución de la forma del objeto: «La satisfacción la tenemos en relación a la constitución formal del objeto, de forma que no tenemos ninguna satisfacción en relación con la existencia del mismo» [*Anthropologie-Busolt*, AA XXV. 2 1499]. «La satisfacción mediante los sentidos es agradable, la satisfacción mediante el gusto es lo bello. La cosa agrada, con independencia de cómo sea la forma. La satisfacción mediante el gusto es bella. En tal caso place la cosa en relación a la forma, que es independiente de la existencia de la cosa» [*idem*, AA XXV. 2 1508]. En la tercera Crítica, Kant entenderá la forma de la representación bella en un sentido meramente subjetivo, mientras que el objeto existente sólo servirá como ocasión a partir del cual la imaginación crea dicha forma; véase al respecto BRANDT (1998): «Zur Logik des ästhetischen Urteils», en PARRET 1998, 229–245: 237.

la sensibilidad y el entendimiento en virtud de la posibilidad del conocimiento en general. Desde tal punto de vista, tanto la sensibilidad como el entendimiento son necesarios para el conocimiento: «por lo tanto, ambas son necesarias para un fin común» [*ibidem*]. Este fin común expresa justamente la condición subjetiva que ha de presuponerse si ha de ser posible un juicio de conocimiento. Como veremos más adelante, este fin común que resulta de la relación subjetiva entre las facultades de conocer es el *conocimiento en general del objeto*.

Por lo tanto, no es un fin particular derivado del entendimiento el que rige la concordancia con la sensibilidad, lo cual no dejaría de ser una condición objetiva para el juicio. Más bien, es la misma proporción subjetiva entre las facultades y sus intereses inicialmente diversos la que sirve de condición subjetiva para el conocimiento. En este contexto, Kant aludirá a un concepto de finalidad que se refiere meramente a la relación entre las facultades, con independencia de los fines objetivos del conocimiento [*idem*, AA XXV. 2 1491]. De hecho, la consecución de estos fines particulares u objetivos del conocimiento tiene que presuponer previamente la coincidencia o proporción entre el juego y la multiplicidad de la sensibilidad y las pretensiones del entendimiento, de forma que ninguna de estas facultades suponga un impedimento para la otra [*Logik-Busolt*, AA XXIV. 2 621s.]. Pues el conocimiento sólo es posible, en tanto que su condición subjetiva, a partir de la «conciliación del *interesse* de la imaginación y del entendimiento» [*R 1909*,  $\psi?$  ( $v-\chi?$ ), AA XVI 155]. Un juicio de conocimiento sólo es posible si en su dimensión subjetiva el ánimo trata los objetos con independencia de los fines determinados del conocimiento. Sólo esta ausencia de fin permite la libertad en la actividad de nuestro ánimo que debe servir de base a la reflexión sobre los objetos que supere la multiplicidad de las sensaciones. En relación a la posibilidad de la atención, Kant afirma: «Cuando queremos emplear nuestro ánimo para conseguir un fin, entonces éste debe estar libre y no distraerse con las cosas externas. Esto ocurre cuando nos ocupamos con cosas externas que son sin fin [. . .]. [E]ntonces el ánimo permanece libre y se puede pensar con libertad en una ocupación sin fin de los sentidos» [*Anthropologie-Busolt*, AA XXV. 2 1450].

El concepto de la finalidad sin fin, que tan importante será en la *Kritik der Urteils kraft*, encuentra de este modo en la autonomía de la sensibilidad y, con ello, de la imaginación, su primera condición de posibilidad. A principios de la década de 1780 era el concepto de *Geist* el que regía esta proporción entre las facultades, pero esta dirección del ánimo descansaba en última instancia en fines particulares de la razón. Ahora, sin embargo, aunque el *Geist* sigue siendo considerado como aquello que vivifica en la proporción entre las facultades, este concepto se centra en la misma relación entre las facultades sin basarse en fines objetivos que definan esta relación por su posible adecuación con la objetividad. De hecho, la concordancia entre la imaginación y el entendimiento es definida en la teoría del genio que encontramos en la *Anthropologie-Busolt* como una «feliz coincidencia» entre ambas facultades [*idem*, AA XXV.2 1494]<sup>7</sup>. A partir del concepto de *Geist* Kant ofrecía una comprensión de la vivificación, actividad y espontaneidad del ánimo implicadas en el conocimiento de los objetos. La huella objetiva y dogmática de la filosofía tradicional que encontrábamos en esta concepción es abandonada en los textos

<sup>7</sup> Esta misma definición se encuentra en *KU*, v 417.

de la *Anthropologie-Busolt*. La vivificación de las facultades por parte del *Geist*, así como la definición de la concordancia entre las facultades como «cierta expresión de la razón», no apuntan a la determinación del objeto, sino a este modo subjetivo y sin fin de la reflexión sobre las representaciones que define el juego entre imaginación y entendimiento. Pues Kant relaciona esta expresión racional con la posibilidad de que el juego de la imaginación se presente como «un orden conforme a fin» [*idem*, AA XXV. 2 1484] que pueda adecuarse con las intenciones del entendimiento en general. Con ello, es evidente que la reflexión estética implicada en el Juicio sigue entendiéndose por su relación con la razón, pero es esta misma concordancia para un fin común, el conocimiento en general, la que es considerada como racional por Kant, y no un conocimiento en particular que pueda derivarse en sentido objetivo de la legislación de la razón. El fundamento del juicio estético apunta a las condiciones subjetivas del enjuiciamiento y, a la vez, expresa la relación de tales condiciones con una concepción de la naturaleza humana en tanto que racional y suprasensible. Es más, esta concepción de la racionalidad recogerá el primado de la normatividad práctica que Kant había defendido en sus obras. Esta conexión entre el fundamento del Juicio reflexionante y su implicación en una concepción normativa de la naturaleza suprasensible del ser humano también se establecerá sólo de forma progresiva en el desarrollo intelectual de Kant hasta la tercera Crítica.

Según la reconstrucción histórica defendida hasta aquí, el concepto de finalidad sin fin expresa la transformación crítica y subjetiva de la tradición de la que Kant se nutría para desarrollar su proyecto estético. Es interesante notar que en la *Logik-Busolt*, correspondiente a 1789 ó 1790, Kant sigue empleando el par de conceptos de perfección estética y perfección lógica. Se objetará que ello corrobora justamente la tesis de la «doble vida»<sup>8</sup>, según la cual existe una disparidad entre el contenido de las lecciones y la obra de Kant, dado que en las primeras Kant no exponía sus propias ideas. Pues el concepto de perfección era rechazado justamente en la tercera Crítica, texto cercano a esta lección. Sin embargo, puede observarse que su definición de la conciliación entre perfección estética y perfección lógica se corresponde justamente con el significado de la finalidad sin fin que he señalado [*Logik-Busolt*, AA XXIV. 2]. Esta concordancia entre la perfección estética y la perfección lógica no es definida en términos objetivos, sino a partir de la no contradicción entre lo estético y lo lógico. La tesis de la doble vida no puede ser aceptada desde el momento en que se aprecia que el significado y la comprensión de estos conceptos por parte de Kant a lo largo del corpus de lógica va variando justamente en conformidad con sus ideas al nivel de la obra. A lo largo de más de dos décadas Kant se ha servido del potencial de tales conceptos para sus indagaciones sobre la proporción entre las facultades. De hecho, en 1777–1778 éste rechazaba ya frontalmente la definición de la belleza en tanto que «intuición de la perfección» [*Anthropologie-Pillau*, AA XXV. 1 785], que es la concepción en la que se centrarán principalmente las críticas de la *Kritik der Urteilskraft*. Pero la concepción de Meier de la perfección apunta a la misma perfección respecto al modo como se relacionan las diferentes facultades y expresiones del conocimiento.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Véase al respecto la introducción a este trabajo.

<sup>9</sup> Es sorprendente por lo tanto la conclusión de JUCHEM respecto a la relación de Kant con esta tradición [1970: 28–31; 119–21]. Según éste, su concepto de finalidad sin fin encuentra su precedente meramente

## 6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO

Según Meier, el conocimiento no sólo ha de ser recto, sino que también ha de reunir perfecciones sensibles que permitan su exposición y comunicación. Éste, además de verdadero, debe ser un «conocimiento bello». Kant había seguido usando esta denominación, guardándose de evitar las connotaciones objetivas de la expresión: «Tratamos solamente con la belleza del conocimiento, no con los objetos» [R 1894,  $v?$  ( $\sigma?$ ), AA XVI 151], así como «[u]n conocimiento bello puede explicarse mediante la perfección subjetiva del mismo, pero no los objetos bellos» [R 1916,  $\psi?$  ( $\varphi-\chi?$ ), AA XVI 156]. Sin embargo, su nueva definición de la finalidad a partir de finales de la década de 1780 había de determinar una variación en el uso de esta terminología. Pues si la perfección estética no se refiere a los objetos en ningún sentido, tampoco en un sentido sensible, entonces deja de tener sentido el referirse a esta relación como un *conocimiento* bello: «La belleza se dirige solamente a una parte del conocimiento, a saber, la presentación sensible del concepto, no de forma lógica *in abstracto*, sino de forma estética *in concreto*. La expresión “conocimiento bello” no tiene sentido; pues cuanto más atiendo a lo subjetivo, tanto menos se fomentará lo objetivo del modo de presentación, es decir, el conocimiento. Pero el modo de representación de un objeto como presentación de un concepto consiste en la concordancia (subjetiva) de las dos facultades de representación [de conocer] que pertenecen al conocimiento, de forma que cada una sigue sus propias leyes» [R 1935,  $\omega$ , AA XVI 162]. La belleza sigue relacionándose con una *parte del conocimiento, pero justamente debido a que no se ocupa con el aspecto objetivo del conocimiento, lo cual supondría en algún sentido una determinación del objeto*. La belleza se relaciona con el mero juego entre imaginación y entendimiento que sirve de condición subjetiva para la presentación sensible que ha de presuponer la formación de un concepto sobre un particular. Esta

---

en la definición baumgartiana de la estética en tanto que centrada en las «*perfecti cognitionis sensitivae, quam talis*» contenida en el § 14 de la *Aesthetica*. Reconozco que es justamente esta concepción de la estética con la que enlazará el pensamiento de Kant, pero un estudio histórico de las fuentes pone de manifiesto que Kant enlazará con esta concepción a través del par de concepto “perfección estética” – “perfección lógica” que encontraba en el *Auszug* de Meier. El autor muestra un claro desconocimiento de la filosofía de este último al mantener que el escaso desarrollo de este planteamiento subjetivo de Baumgarten se debió justamente a la publicitación de sus ideas estéticas mediante los escritos de Meier, el cual «volvió a caer en el planteamiento wolffiano». Tal como ha mostrado VÁZQUEZ LOBEIRAS 2003 y 2005, el ideal de la *cognitio aesthetico-logica* y los conceptos de perfección estética y perfección lógica deben entenderse justamente por su distancia respecto a la definición wolffiana de la belleza como intuición de la perfección objetiva. Meier alude más bien a la belleza del conocimiento, el cual resulta de una justa proporción entre sus perfecciones estéticas y sus perfecciones lógicas. La definición de la perfección estética no se reduce, como sostiene el autor, a una tipo determinado de conocimiento confuso o histórico sobre los objetos. Por otro lado, Juchem defiende que esta definición de la perfección subjetiva que habría influido supuestamente en Kant se encuentra en la *Aesthetica* de Baumgarten, mientras que la *Metaphysica* dependería aún de la concepción wolffiana. Esta constatación debería haber obligado al autor a resolver un importante problema relativo a la historia de las fuentes. Pues no puede afirmarse con certeza que Kant tuviera contacto directo con la *Aesthetica*; cf. BAEUMLER 1923: 115s. Este es una idea que también es constatada por DUMOUCHEL: «Auch Kant hat die “Aesthetica” wohl kaum gelesen, sondern sich an der “Metaphysica” und an Meier gehalten» [1999: 141]. De haber recibido una influencia de la estética de Baumgarten, ésta provendría de la misma *Metaphysica* o de los escritos de Meier. En particular, la última posibilidad ofrece una explicación para la ingente multitud de textos de las *Nachlassreflexionen* y los *Vorlesungsnachschriften* sobre lógica en los que se utiliza el par de conceptos “perfección estética” – “perfección lógica” y se elabora su significado.

## § 26. EL SURGIMIENTO DE LA KRITIK DER URTEILSKRAFT

relación entre imaginación y entendimiento se basa en una representación sensible, pero el tratamiento subjetivo de esta representación no es una parte constitutiva del conocimiento determinante, sino más bien de la reflexión sobre la mera representación y las facultades implicadas en su conocimiento. Tal como sostendrá la *Kritik der Urteilkraft*, la belleza *tiene un significado trascendental en relación a la teoría del conocimiento, en tanto que no se refiere a la constitución de los objetos —de ser así no podría expresar un sentimiento a priori—, sino a nuestro modo de reflexionar sobre los objetos*. Como veremos, este *giro copernicano* en relación al tratamiento del significado de lo estético comienza a producirse a partir de 1784, si bien la profundización en su fundamentación, así como el desarrollo de sus posibilidades para la filosofía trascendental se producirán progresivamente hasta la misma *Kritik der Urteilkraft*.

Hemos de detectar por lo tanto los pasos fundamentales en los que se gesta este significado sistemático del proyecto estético por su relación con la teoría *crítica* de la racionalidad. Sin embargo, la reconstrucción histórico-evolutiva propuesta en este trabajo nos permite partir de la constatación de que esta relación de lo estético con la teoría del Juicio, así como su significado sistemático respecto a la teoría de la razón, no son elementos nuevos. Más bien, son las constantes esenciales que definen el interés de Kant en el desarrollo de su proyecto estético desde principios de la década de 1770. Por ello, la génesis de la *Kritik der Urteilkraft* no se debe al descubrimiento de este potencial sistemático del juicio estético a finales de la década de 1780, sino más bien a este giro subjetivo por el cual este significado de lo estético podrá ser incorporado al marco del sistema crítico. Este giro subjetivo será, por lo tanto, lo que permita de forma progresiva tanto la fundamentación del gusto como la incorporación de su significado sistemático en relación con la teoría del Juicio y el problema de la sistemática de la razón.

## § 26. EL SURGIMIENTO DE LA KRITIK DER URTEILSKRAFT

### § 26.1. EL PROBLEMA DE LA UNIDAD DE LA PRIMERA PARTE DE LA KRITIK DER URTEILSKRAFT

Al centrarnos en la génesis de la *Kritik der Urteilkraft*, en tanto que incorporación del proyecto estético al sistema crítico, tenemos que distinguir desde el principio entre diferentes aspectos a nivel temático. Por un lado, la tercera Crítica es el resultado de las indagaciones de Kant sobre la validez del gusto. La teoría del gusto sólo puede formar parte de la filosofía trascendental en tanto que esta facultad disponga de principios *a priori*. En segundo lugar, Kant considerará que el análisis de las condiciones presupuestas en el juicio estético pone de manifiesto justamente las condiciones que rigen la dimensión subjetivo-reflexionante del Juicio en general. Si bien la relación entre el gusto y el problema del enjuiciamiento es una constante en las indagaciones de Kant en las que nos hemos centrado hasta ahora, esta relación tiene que ser fundada en su compatibilidad con la teoría crítica del Juicio determinante que se desprende de la *Kritik der reinen Vernunft*. Finalmente, esta teoría del Juicio será considerada por Kant en su significado respecto al sistema de la razón, en tanto que mediación crítica entre la razón teórica y la razón



## 6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO

práctica. Aunque estos tres aspectos se encuentran íntimamente relacionados entre sí en el desarrollo intelectual de Kant que conduce a la tercera Crítica, su sistematización y articulación se produce de forma progresiva en diferentes etapas desde 1784 a 1790.

La primera noticia del proyecto de una obra dedicada a la crítica del gusto la encontramos en una carta de J. Bering a Kant del 28 de mayo de 1787, la cual indica que una «[f]undamentación de la Crítica del gusto» de Kant constaba en los catálogos de la feria de Leipzig [*Von Bering, 28. Mai 1787, AA X 489*]<sup>10</sup>. A esta fundamentación de la crítica del gusto se refiere Kant el 25 de junio [*An Schütz, 25. Juni 1787, AA X 490*]. Éste explica que dicha obra será su siguiente proyecto tras el próximo envío de la segunda Crítica a la imprenta. Este proyecto de redacción de una obra ha comenzado ya a finales de este año, como pone de manifiesto la conocida carta a Reinhold del 28–31 de diciembre. Esta carta contiene además la primera explicación sobre los motivos que le permiten a Kant ocuparse de una tercera Crítica, así como sobre el contenido de la misma y su enmarque en el sistema crítico:

Sin acusarme a mí mismo de pretencioso, puedo asegurar perfectamente que cuanto más transito mi camino menos me preocupa que una contradicción o incluso una alianza [...] pueda dañar a mi sistema de forma considerable. Con esto ha surgido en mí la convicción de que en el futuro, no sólo encontraré coherencia en cualquier otra empresa, sino también que, si se diera el caso de que no sé emplear el método de la investigación sobre ciertos objetos, sólo puedo dirigir mi atención a aquél bosquejo de los elementos del conocimiento y sus fuerzas del ánimo correspondiente para obtener resultados que no esperaba. De la misma forma, me ocupo ahora con la crítica del gusto, con ocasión de la cual he descubierto un nuevo tipo de principios diferentes a los anteriores. Pues las facultades del ánimo son tres: facultad de conocer, sentimiento de placer y displacer, y facultad de desear. Para la primera encontré principios *a priori* en la crítica de la razón pura (teórica); para la tercera facultad, en la crítica de la razón práctica. También los busqué para la segunda facultad y, si bien lo tenía en principio por imposible, lo sistemático que me ofreció el análisis de las otras facultades que he mencionado, lo cual sorprendentemente me ofrece para el resto de mi vida aún material suficiente que pueda fundamentarse, me ha permitido encontrarlos. De forma que ahora reconozco tres partes de la filosofía, cada una con sus principios *a priori*, que pueden ser satisfechos, determinando a la vez de forma segura el alcance del conocimiento posible de cada tipo —Filosofía Teórica, Teleología y Filosofía Práctica, de las cuales la segunda, naturalmente, se presenta como la más pobre en fundamentos de determinación *a priori*. Espero tener para la Pascua un manuscrito sobre ésta, con el título «Crítica del gusto», aunque no esté aún en la imprenta [*An Reinhold, 28. u. 31 Dec. 1787, AA X 514S.*].

El significado de estas declaraciones sólo puede ilustrarse a partir de una reconstrucción del camino que lleva a Kant a este nuevo estadio de su sistema filosófico.<sup>11</sup> Constatemos ahora, sin embargo, los puntos principales de este texto que han de ser

<sup>10</sup> Seguimos en este punto la reconstrucción de la correspondencia realizada por TONELLI 1954.

<sup>11</sup> Es preciso tener en cuenta que en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft* Kant modificará

objeto de dilucidación. En primer lugar, el título de la obra anunciada no se corresponde con la misma *Kritik der Urteilkraft*. El proyecto parece estar destinado a una de las partes que compondrá dicha obra, a saber, la crítica del gusto. En relación con esta parte, en segundo lugar, Kant anuncia por primera vez el descubrimiento de principios *a priori* diferentes a los contenidos en las Críticas anteriores. Estos principios son descubiertos «con ocasión» de la crítica del gusto y refieren a una de las facultades del ánimo, a saber, el sentimiento de placer y displacer. Kant no profundiza en el modo como se fundan tales principios pero sí aclara el camino metodológico que le ha conducido a tal descubrimiento: por un lado, en analogía con la estrategia seguida en relación a la fundamentación de las categorías, no atender tanto a los objetos sino más bien a los elementos de su conocimiento y a las facultades implicadas en ello. Parece ser esta segunda exigencia, la atención sobre las facultades del ánimo, la que juega el papel principal, en tanto que se afirma que el descubrimiento de los principios del sentimiento de placer es el resultado del análisis de lo sistemático que se obtiene a partir del análisis de la facultad de conocer y la facultad de desear. En tercer lugar, la crítica del gusto permitiría fundar una tercera parte de la filosofía, a saber, la teleología, la cual sería la más pobre en relación a principios determinantes *a priori*.

La correspondencia subsiguiente permite conocer que Kant ampliará y profundizará en este proyecto inicial, el cual se convertirá en una Crítica del *Juicio*, así como que tal variación se producirá de forma paralela al proyecto de redacción de la obra. En una carta de principios de 1788 el editor Hartknoch se interesa por el estado de una «Crítica del gusto bello» [*Von Hartknoch, 6. Januar 1788, AA X 518*]. El 7 de marzo [*An Reinhold, 7. März 1788, AA X 532*] Kant insinúa el posible retraso de su obra debido a su ocupación simultánea en el rectorado de la Universidad de Königsberg y el decanato de la Facultad de Filosofía; con todo, éste espera acabar su crítica del gusto y, con ello, su «trabajo crítico», para la feria de San Miguel. La carta expresa igualmente reflexiones en torno a los debates a la problemática del mecanicismo y sobre la sistematización de los principios de la razón teórica y la razón práctica. Sin embargo, estas reflexiones no son puestas aparentemente en relación con la obra referida, lo cual nos permite suponer que Kant aún no ha fundado la relación entre su crítica del gusto y esta problemática. El 28 de febrero de 1789 Jakob vuelve a referirse a la Crítica del gusto de Kant [*Von Jacob, 28. Febr. 1789, AA XI 6*]. Tenemos que esperar a mayo de este año para encontrar por parte de Kant la primera referencia al proyecto ampliado de una Crítica del Juicio, el cual, junto con el sistema de la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres, supondría la completud de su plan filosófico [*An Herz, 26. Mai 1789, AA XI 48s.*]. Hay que tener en cuenta que en la carta a Reinhold del 7 de marzo se habla de la finalización del proyecto crítico, así como que en la carta a éste mismo de finales de diciembre de 1787 el proyecto de una crítica del gusto y el descubrimiento de sus principios se relaciona ya con la teleología. Por lo tanto, es preciso tener en cuenta que el primer proyecto de una

---

también su posición con respecto a la crítica del gusto, tal como era planteada en A 21. En B 36 [ii 70] éste concreta que las reglas que no puede tener la crítica de gusto son reglas *determinadas*, es decir, reglas particulares que sirvan para el enjuiciamiento. A partir de esto, se deja abierta la posibilidad de plantear reglas generales para la estética; sin embargo, Kant piensa aún que tales reglas tendrían un significado psicológico.

## 6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO

mera crítica *del gusto* es relacionado ya con los intereses sistemáticos que contendrá la *Kritik der Urteilkraft*, si bien es muy probable que Kant no pensara todavía esta relación sobre la base de la teoría del Juicio reflexionante. De hecho, en la misma obra, podemos observar que la Analítica de lo Bello no es ajena al problema de la teleología, a partir de concepciones como la del interés intelectual en la belleza de la naturaleza. Pudimos comprobar, no obstante, que esta relación de mediación entre naturaleza y el bien por mediación del sentimiento estético es planteada ya por Kant a principios de la década de 1780 y que esta relación no se construye sobre la base de una fundamentación crítica del juicio de gusto o del Juicio reflexionante. En efecto, la teoría del interés intelectual en lo bello no sólo parece implicar la heteronomía de lo estético por su relación con la moral, sino que es planteada por Kant con abstracción de la relación entre juicio estético y Juicio reflexionante en general.

A partir de la correspondencia desde octubre de 1789 a marzo de 1790, con de la Garde, el editor de la obra, y con Kiesewetter, el amanuense encargado de su redacción, podemos obtener información sobre el orden de la redacción, composición e impresión de la obra, así como sobre la posición de Kant con respecto a la sustitución de la primera introducción [*Erste Einleitung*] por una más corta.<sup>12</sup> El 9 de marzo éste comunica a de la Garde que, «a su pesar», acortará la introducción enviada. Esto nos lleva a pensar que Kant en principio no pensaba escribir un nuevo texto para la introducción, sino que pretendía meramente recortar el primero. De hecho, en una carta a Beck dos años posterior Kant afirma que en la *Erste Einleitung*, la cual tuvo que dejar fuera de la edición definitiva debido a su excesivo tamaño en proporción con el cuerpo de la obra, se encuentran algunos aspectos que permiten una completa comprensión del concepto de la finalidad de la naturaleza [*An Beck, 4. Dec. 1792, AA XI 396*].<sup>13</sup> Esto indica por lo tanto

<sup>12</sup> Véase *An de la Garde, 2. Oct. 1789, AA XI 91; An de la Garde, 15. Oct. 1789, AA XI 97s.; Von Kiesewetter, 19. Nov. 1789, AA XI 108; An de la Garde, 21. Jan. 1790, AA XI 123–125; An Kiesewetter, 29. Jan. 1790, AA XI 126; An de la Garde, 9. Febr. 1790, AA XI 132; An de la Garde, 14. Febr. 1790, AA XI 134; An de la Garde, 16. Febr. 1790, AA XI 135; Von Kiesewetter, 3. März 1790, AA XI 138s.; An Kiesewetter, 20. April 1790, AA XI 153–55; An de la Garde, 9. März 1790, AA XI 143s.*

<sup>13</sup> Véase también *An Beck, AA XI 441*. Sobre la historia de la *Erste Einleitung*, véase HINSKE (1965): «Zur Geschichte des Textes», en *I. Kant: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilkraft*, Faksimile und Transkription, Stuttgart/ Bad Cannstatt, III–XII. La primera introducción había de ser incluida, según la indicación del mismo Kant, en la compilación de obras preparada por Beck *Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben von M. Jacob Segismund Beck*, Erster Band, welcher die Kritik des speculativen und practischen Vernunft enthält. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch, 1793. Beck, no obstante, publicará el texto introduciendo recortes en la versión del manuscrito enviado por Kant; se trata realmente de un resumen del texto. El resumen de Beck volverá a ser retomado por la edición de *Immanuel Kant's vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze. Mit Anmerkungen herausgegeben von Fr. Ch. Starke. Nebst Betrachtungen über die Erde und den Menschen aus ungedrückten Vorlesungen von Imm. Kant. In zwey Bänden. Zweyter Band. Leipzig, 1833. Die Expedition des europäischen Aufsehers, 223–62, y posteriormente en Immanuel Kant's Schriften zur Philosophie im Allgemeinen und zur Logik. Leipzig 1838. Modes und Baumann. En: Immanuel Kant's Werke, sorgfältig revidirte Gesamtausgabe in zehn Bänden. Erster Band. Mit einer Vorrede von G. Hartenstein, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Leipzig. Leipzig 1838. Modes und Baumann: xxviii., el resumen de Beck se encuentra en 137–72. El resumen de Beck será retomado también para la edición de *Immanuel Kant's kleine logisch-metaphysische Schriften. Herausgegeben von Karl Rosenkranz. Leipzig, Leopold Voss. 1838, en**

que la introducción definitiva no puede considerarse meramente como un recorte de la primera, así como que existen elementos importantes para la comprensión del concepto de la finalidad no recogidos en la última versión.<sup>14</sup>

Tonelli complementará esta reconstrucción de la correspondencia con un análisis relativo a la aparición de los conceptos más importantes en la misma *Kritik der Urteilstkraft* —“Kritik des Geschmacks”, “Geschmacksurteil”, “Aesthetische Urteilstkraft”, “Urteilstkraft”, “Reflexion”, “bestimmende Urteilstkraft”, “Bestimmende Urteil”, “reflektierende Urteilstkraft”, “technisch”.<sup>15</sup> Sobre la base de ambos análisis, su conclusión sobre la evolución en la redacción del texto es la siguiente<sup>16</sup>: (i) Analítica de lo bello —finales de septiembre de 1787; (ii) Deducción de los juicios estéticos puros —entre marzo de 1788 y mayo de 1789; (iii) Dialéctica del Juicio estético; (iv) primera Introducción; (v) Analítica de lo sublime; (v) crítica del Juicio teleológico, con excepción de las últimas 60 ó 70 páginas —entre el 21 de enero y el 9 de febrero de 1790; (vi) versión definitiva de las últimas 60 ó 70 páginas —entre el 9 de febrero y el 8 de marzo de ese año; (vii)

---

*Immanuel Kant's sämtliche Werke. Herausgegeben von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert.* Erster Theil. Leipzig, Leopold Voss. 1838, xxxviii ss., el resumen de Beck se encuentra en 579–617; así como en *Immanuel Kant's sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von G. Hartenstein.* Sechster Band. Leipzig, Leopold Voss, 1868, vi, el resumen de Beck se encuentra en 373–404, en *Philosophische Bibliothek* Bd. xxxiii: *Immanuel Kant's kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. Herausgegeben und erläutert von J. H. v. Kirchmann.* Erste Abtheilung. Berlin, 1870. Verlag von L. Heimann, vi, el resumen de Beck se encuentra en 141–76, y en *Immanuel Kant's Kritik der Urteilstkraft. Herausgegeben von Benno Erdmann* Leipzig, Verlag von Leopold Voss. 1880, xvii, el resumen de Beck se encuentra en 341–73. Erdmann será el último que se sirva de este resumen. Para la edición del texto original, debemos esperar a su edición en la *Akademie-Ausgabe* por Cassirer, después de que Dilthey descubriera el texto en en la Biblioteca de la Universidad de Rostock: *Immanuel Kants Werke*, ed. de E. Cassirer, con la colaboración de H. Cohen, A. Buchenau, O. Buek, A. Görland, B. Kellermann, vol. v: *Kritik der praktischen Vernunft*, ed. de B. Kellermann; *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilstkraft, Kritik der Urteilstkraft*, ed. por O. Buek, Berlin 1914.

<sup>14</sup> Cf. TONELLI 1954: 431. Sobre las variaciones en torno al significado del concepto de finalidad, véase TONELLI (1957): «Von der verschiedenen Bedeutungen des Worts “Zweckmässigkeit” in der Kritik der Urteilstkraft», en *Kant-Studien* 49, 1957, 154–66. MERTENS (1975): *Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilstkraft*, München: 236–239 sostiene a partir de un análisis de las divergencias entre la primera introducción y la teoría del genio y de la belleza del arte expuestas en la Deducción y en la Dialéctica de la *Kritik der Urteilstkraft* que la primera introducción es redactada por Kant probablemente con anterioridad a la primera parte de la obra. Véase también al respecto LEHMANN en relación a la edición del texto en la *Akademie-Ausgabe* [AA xx 476s.]. La tesis de Mertens, no obstante, no da cuenta de la información aportada por la correspondencia de Kant y de las variaciones terminológicas de la tercera Crítica. Esta tesis de Mertens es secundada por JOACHIM (1992): *Das transzendente Prinzip der Urteilstkraft: Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilstkraft bei Kant*, Berlin/ New York: 78–80. Éste último parte de su propia interpretación sobre el significado de la *Erste Einleitung*, según la cual este texto, a diferencia de la introducción definitiva y el resto de la obra, no supone una ruptura con respecto a la teoría del uso hipotético de la razón y la teoría del ideal de la *Kritik der reinen Vernunft* [1972: 53–61]. A partir de su propia interpretación, Joachim defenderá que el motivo por el cual Kant sustituirá la introducción radica en que el mismo filósofo encontraba este texto como contradictorio e insatisfactorio [1972: 61, 79–81], aún cuando el mismo Kant se expresaba explícitamente en el sentido contrario. Un análisis de las tesis de las dos introducciones a la obra lo encontraremos en el capítulo 8 de este trabajo.

<sup>15</sup> Cf. TONELLI 1954: 434–39.

<sup>16</sup> Cf. TONELLI 1954: 431–45.

segunda Introducción y Prólogo —entre el 8 y el 22 del mismo año.<sup>17</sup>

Esta reconstrucción histórica tiene una utilidad fundamental como base para una comprensión filosófica de la tercera Crítica. Pues es evidente que las diferentes partes de esta obra se corresponden con momentos diferentes del desarrollo intelectual de Kant desde 1787 hasta 1790. Dado que Kant fue enviando de forma progresiva estas diferentes partes al editor conforme las finalizaba y que, al parecer, éste no reescribía sistemáticamente los textos ya elaborados según concepciones desarrolladas con posterioridad, ello nos obliga a tener en cuenta que la evolución del pensamiento de Kant en este intervalo de tiempo se convierte en una *divergencia a nivel temático* en el contenido de la tercera Crítica. Puede decirse por lo tanto que el paso de una crítica del gusto a una crítica del Juicio, con las consiguientes variaciones que esta ampliación suponía con respecto al significado sistemático de la *Kritik der Urteilskraft*, se encuentra contenido en el mismo texto. Esto provoca que los intérpretes de la estética de Kant puedan encontrar a placer diferentes líneas de argumentación en el texto, que no siempre pueden ser coincidentes entre sí y que corroborarían sus pretensiones en la investigación del pensamiento de Kant. Ante esto, el punto de vista que mantendremos aquí se basará en dos principios básicos, en un intento por pensar la unidad del significado sistemático de esta obra, especialmente en lo que respecta a la primera parte de esta obra, que es la que nos interesa en este trabajo: en primer lugar, en lo que se refiere a las explicaciones de Kant sobre el significado de la misma obra, tendremos que considerar como más fiables y definitivas aquellas ideas que pertenecen a los últimos estadios de la redacción. En particular, podremos comprobar que estas incorporaciones de nuevos elementos no significan una variación con respecto a conclusiones ya establecidas en las secciones más tempranas, sino más bien la *profundización* por parte de Kant en tales resultados iniciales. En segundo lugar, la reconstrucción histórico-evolutiva planteada en este trabajo ha profundizado en la *historia del problema* con el que se relaciona el proyecto estético de Kant desde principios de la década de 1770. Este marco, que permite entender además la relación de la tercera Crítica con respecto al sistema general de la racionalidad planteado desde la *Dissertatio*, ha de servir de referencia para determinar los intereses sistemáticos implicados en la teoría estética de Kant, los cuales se encontrarían presentes en cada una de las secciones de la obra, a pesar de su divergencia con respecto al nivel de maduración de la solución crítica y sistemática respecto a los problemas a los que trata de responder esta obra.

Según Tonelli, lo que permite el paso de la crítica del gusto a la Crítica del Juicio es justamente el descubrimiento de la conexión entre el juicio de gusto y el Juicio reflexionante en general.<sup>18</sup> Esta conclusión se basa en la constatación de que la raíz «re-

<sup>17</sup> A partir de esta conclusión, éste rechaza la reconstrucción planteada por SOURIAU [1926: 84s.], según el cual la Analítica de lo Sublime sería la parte más tardía de la obra. Sobre el proceso de formación de la obra, véase también DUMOUCHEL (1998): «Genèse de la *Troisième Critique*: le rôle d'esthétique dans l'achèvement du système critique», en PARRET 1998, 18–40.

<sup>18</sup> BAEUMLER [1923: 286–307] explica este paso en el desarrollo intelectual de Kant poniendo de relieve que éste puede concebir un nuevo tipo de principios *a priori* sobre la base de un desarrollo de su concepción del uso regulativo de la razón según ideas, en tanto que la conexión entre esta cuestión y el problema del gusto recogería los principios fundamentales de la tradición estética de la que Kant se nutría. Su reconstrucción, en cualquier caso, no ofrece respuestas concretas a cómo se produce este

flektierend» no aparece en ninguna ocasión en la Analítica de lo bello, mientras que sí es usada en la Deducción y la Analítica de lo Sublime. Si bien acepto la reconstrucción de Tonelli, juzgo preciso matizar en un sentido importante el punto de partida de su interpretación. A mi juicio, que en la Analítica de lo bello no se encuentre el concepto “reflektierende Urteilskraft” no debe llevarnos a concluir que la relación entre el problema de la fundamentación del Juicio y las ideas sobre estética sean un resultado tardío del desarrollo intelectual de Kant, ni tan siquiera que esta relación no se encuentre presupuesta en la misma Analítica de lo Bello. El paso de la crítica del gusto a una crítica del Juicio no puede deberse a un “descubrimiento”, que se produciría a principios de 1789 y permitiría a Kant encontrar un potencial epistemológico y sistemático en lo estético que le había pasado desapercibido hasta ese momento.<sup>19</sup> Pues el interés de Kant por el significado gnoseológico y sistemático del juicio estético en relación al problema de la fundamentación del Juicio no es un resultado tardío de su desarrollo intelectual. Este significado se encuentra ya presente en el periodo cercano a la *Dissertatio* y se desarrolla especialmente a finales de la década de 1770 y principios de la década de 1780, en tanto que Kant insiste con claridad en una relación entre el gusto y las condiciones subjetivas de la reflexión presupuestas en el Juicio sensible y en el conocimiento en general. *Son justamente los intereses de Kant con respecto al problema del singular sensible, de la posibilidad de un desarrollo sistemático del conocimiento empírico, de la fundamentación del Juicio y, en este contexto, de la relación entre sensibilidad y razón los que han llevado a este pensador a ocuparse durante más de dos décadas con su proyecto estético.* Por lo tanto, una historia de los conceptos, como base para entender, no sólo la estructura de una obra filosófica, sino también los intereses a los que responde y su relación sistemática con el resto de las obras de Kant, ha de verse complementada por una historia del problema con el que se enfrenta este texto. Esta exigencia se agudiza especialmente en el caso de la *Kritik der Urteilskraft*, una vez que esta historia sobre los conceptos muestra la problemática de la unidad de este texto.

Como podremos comprobar, ya a principios de 1784 puede detectarse un claro cambio de rumbo en las indagaciones de Kant. Esta variación viene marcada por lo que hemos

---

paso en el pensamiento de Kant. Un problema de base de la interpretación de Baeumler radica en su uso de las *Reflexionen* sin tener especialmente en cuenta su ordenación cronológica. Ello le lleva a centrarse, por ejemplo, en la relación entre sano entendimiento y gusto para tratar esta cuestión, una relación que, como pudimos comprobar en el cap. 2 de este trabajo, se sitúa a principios de la década de 1770.

<sup>19</sup> Esta defensa de un «giro cognitivo» es el punto de partida de la interpretación de ZAMMITO 1992: 151–77. Este pondrá de manifiesto además la importancia de la relación con los escritos morales de Kant para el surgimiento de la tercera Crítica, los cuales provocarán a su vez un «giro ético» [1992: 264–76]. La interpretación de BARTUSCHAT se centra igualmente en un seguimiento del concepto de Juicio, tal como éste es tratado en las dos primeras Críticas. La conclusión del autor es que Kant no ha reflexionado en estas dos obras sobre el problema del Juicio en su especificidad [1972: 51–53; 67–78, 79]. No obstante, tanto en el periodo de la primera como de la segunda Crítica sí se encuentra presente la problemática que será recogida en un sentido sistemático en la tercera Crítica y con la cual se relacionará el concepto de Juicio reflexionante. Nuestro seguimiento del *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften* desde 1781 a 1788 pone de manifiesto que Kant en absoluto soslayaba esta problemática en el periodo comprendido entre 1781 y 1788. Sobre la evolución de la estética de Kant a partir de 1784 nos centraremos en la siguiente sección.

## 6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO

denominado el giro copernicano en relación a la problemática del gusto. Ello le permitirá a éste inaugurar una vía *crítica* a través de la cual profundizar en la deducción de los principios *a priori* del gusto. Y también podrá comprobarse que esta fundamentación no puede ser entendida si se soslaya la íntima relación —o incluso coincidencia— que existe desde el principio entre el problema de la fundamentación del gusto y el problema de la fundamentación de la futura dimensión reflexionante del Juicio. Pues la solución crítica con respecto a la validez del gusto se deberá a su fundamentación se relacionará con el marco de las condiciones *meramente subjetivas* del conocimiento y del Juicio. A partir de este momento Kant profundizará progresivamente en tales fundamentos subjetivos. Éste se interesaba por la fundamentación del juicio de gusto en íntima relación con el problema de una fundamentación del problema del enjuiciamiento *in concreto* o del Juicio sensible. A partir de la primera Crítica, este déficit de su planteamiento crítico no sólo aludía a la imposibilidad por ofrecer principios en relación a una *tercera* facultad, sino que expresaba sobre todo un problema relativo a la sistemática de la razón. Pues la indeterminación de esta dimensión del Juicio suponía una indeterminación de la relación entre sensibilidad y razón y, con ello, entre razón teórica y razón práctica. Una crítica del Juicio no sólo exigía encontrar una solución conjunta para el problema de la validez del gusto y del Juicio, sino que esta solución respondiera justamente a la problemática sistemática del problema de la reflexión empírica y de la relación entre sensibilidad y razón práctica. El significado crítico y sistemático entre gusto y Juicio sólo se alcanzará cuando los fundamentos del gusto sean puestos en relación con esta exigencia sistemática de la filosofía trascendental. Este problema no sólo estaba muy presente en la *Kritik der reinen Vernunft*, la *Grundlegung* y la *Kritik der praktischen Vernunft*, sino que también conformaba el campo indeterminado en el que Kant situaba sus indagaciones sobre la estética. Por lo tanto, defenderemos que el aspecto que marca el paso de la crítica del gusto a la *Kritik der Urteilskraft* no viene dado por el descubrimiento de una conexión entre gusto y Juicio, sino por una profundización en la deducción del gusto, por la cual el análisis crítico de esta facultad es puesto en conexión con el problema sistemático inherente al Juicio, a saber, la relación entre la indeterminación de la sensibilidad y la normatividad de la razón práctica. Por ello, tal como comprobaremos en la siguiente sección, este paso se dará cuando Kant entienda que las condiciones subjetivas del gusto y del Juicio se fundan en el concepto racional de lo *suprasensible*. De hecho, el paso de una Crítica del gusto a una crítica del Juicio en el mismo texto de la obra no sólo se ve marcado por el empleo del concepto “reflektierend”, pues el surgimiento de este concepto y su frecuencia en la tercera Crítica *se ve acompañado del empleo paralelo del concepto de lo suprasensible*.<sup>20</sup> Si seguimos la cronología de composición de la obra propuesta por Tonelli, podemos notar que ambos conceptos no aparecerán en la Analítica de lo bello<sup>21</sup>. En la sección de la Deducción de los juicios estéticos puros, aparecerá por primera vez el concepto de lo suprasensible, en relación al sentimiento de lo sublime [KU, v 387]

<sup>20</sup> TONELLI [1954] no atenderá a este concepto en su examen de la terminología empleada en la tercera Crítica.

<sup>21</sup> En el § 12 sí aparecerá la expresión “übersinnlichen”, si bien en relación al ámbito práctico.

y a la teoría del genio [*idem*, v 416, 429]<sup>22</sup>, mientras que la expresión “reflektierenden Urteilskraft” aparecerá primeramente en el § 40, en relación a la definición del *sensus communis* [*idem*, v 392] y en el § 44, en el contexto de la descripción de las bellas artes [*idem*, v 404], y justamente en relación a la comunicabilidad universal, al igual que en el § 40. Será a partir de la Dialéctica donde el concepto de lo suprasensible es empleado de forma recurrente y, de hecho, éste constituye el tema principal de esta sección, en la medida en que Kant redefine el principio subjetivo de la finalidad sin fin según el principio racional de lo suprasensible. Y en esta sección la expresión “reflektierend” es empleada también en dos ocasiones, en el § 57 y en el § 58 [*idem*, v 446, 462], si bien en el último caso en relación a la «intuición reflexionante». Es innegable que el § 59 expresa el problema de la sistemática de la crítica del Juicio. Sólo una vez que se ha ofrecido en la Dialéctica una fundamentación del gusto desde el principio *racional* de lo suprasensible, Kant podrá poner en conexión las condiciones del Juicio en general con su función sistemática en tanto que mediación entre el uso teórico y práctico de la razón. Y este paso se producirá en las secciones que, según Tonelli, siguen a la Dialéctica, en las cuales se profundizará en esta definición del Juicio reflexionante y de su significado sistemático, a saber, la *Erste Einleitung*, la introducción definitiva, la Analítica de lo Sublime y la segunda parte de la obra.

Esto nos permite suponer que el significado sistemático de la *Kritik der Urteilskraft* no viene marcado por el hecho de que Kant ponga en relación las condiciones del juicio de gusto con los principios del Juicio en general, pues esta relación podremos detectarla presupuesta tanto en la Analítica de lo Bello como en la primera parte de la Deducción. Más bien, este significado sistemático viene determinado por el hecho de que Kant considere que tales condiciones del gusto y, con ello, del Juicio en general, se basan en un principio racional, a saber, el concepto de lo suprasensible. Sólo entonces, una vez que a partir de la sección de la Dialéctica estas condiciones son puestas en relación con el concepto de lo suprasensible, Kant encontrará en la facultad del Juicio, definida ya en tanto que reflexionante, el enlace mediador entre el uso teórico y práctico de la razón.

Una reconstrucción histórica del desarrollo por el cual Kant llega a articular una solución para la fundamentación de los juicios de gusto pone de manifiesto que éste dispone de un primer bosquejo para esta solución en torno a 1784, en el cual profundizará hasta 1790. Este primer momento se corresponde con el marco que encontraremos en la Analítica de lo Bello. Sin embargo, la profundización en esta misma solución mediante el recurso al concepto de lo suprasensible sólo se producirá a finales de la década de 1780. Con ello, Kant dispone de una base para plantear el significado sistemático del Juicio, tal como es recogido en la obra en el concepto de Juicio reflexionante. No obstante, los materiales que analizaremos a continuación no nos permiten profundizar en el surgimiento del mismo concepto de Juicio reflexionante en este desarrollo, cuyo surgimiento, por lo tanto, debe de ser posterior al del concepto de lo suprasensible. El desarrollo de este

<sup>22</sup> Que el primer uso del concepto de lo suprasensible en relación a la belleza se produzca en el contexto de la teorías de las ideas estéticas da plausibilidad a la tesis defendida aquí de que esta concepción encuentra su principal precedente en la teoría del *Geist* desarrollada por Kant a finales de la década de 1770 y principios de la década de 1780; véase al respecto § 23.3.



concepto de Juicio reflexionante, tal como aparece principalmente a partir de la primera introducción, así como la exposición programática del sentido sistemático de la nueva obra pertenecen al último momento de su redacción y, de hecho, los materiales del *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften* no permiten una reconstrucción de este desarrollo. En este caso, el mismo texto en el que Kant se ocupaba durante tal periodo, la primera parte de la *Kritik der Urteilskraft*, debe servirnos de base para estudiar el significado sistemático del Juicio estético-reflexionante. No obstante, la siguiente reconstrucción de la evolución de Kant nos permitirá detectar algunas de las claves principales que sirven de base al desarrollo de este significado sistemático en la tercera Crítica. Por otro lado, se pondrá de manifiesto que, aunque Kant no emplea aún el concepto de Juicio reflexionante, la solución crítica en relación a la validez del gusto se enmarcará en la problemática de la validez del aspecto subjetivo del enjuiciamiento y su relación con el principio de lo suprasensible.

### § 26.2. EL DESCUBRIMIENTO DE LOS PRINCIPIOS A PRIORI DEL JUICIO DE GUSTO

Tras citar la carta a Reinhold se señaló sucintamente que el descubrimiento de principios *a priori* para el gusto se basaba tanto en un giro subjetivista como en lo «sistemático» que Kant extraía del análisis de las facultades del ánimo, a saber, la facultad de conocer, el sentimiento de placer y displacer, y la facultad de desear.<sup>23</sup> La *Erste Einleitung* aclara en que consiste esta alusión a lo sistemático [*EE*, v 183s.]. Kant afirma que puede conocerse en un sentido empírico una conexión entre el conocimiento, el sentimiento de placer y la facultad de desear. Sin embargo, continúa su argumentación, esta conexión no es aún pensada en un sentido sistemático. Ahora bien, la filosofía práctica sí ha fundado *a priori* la relación entre sentimiento de placer y facultad de desear: «cuando conectamos un conocimiento *a priori*, a saber, el concepto racional de la libertad, con la facultad de desear, en tanto que fundamento de determinación del primero, y encontramos también de forma subjetiva en esa determinación objetiva un sentimiento de placer como contenido en la determinación de la voluntad» [*idem*, v 183]. Según Kant, esto no muestra aún una conexión *a priori* entre el sentimiento y la misma *facultad de conocer*, en tanto que en la afirmación citada el sentimiento se sigue más bien de la facultad de desear. Sin embargo, sí ofrece un punto de vista sistemático a partir del cual fundar la validez *a priori* de un sentimiento, pues, de la misma forma que en el caso del sentimiento moral en particular, la validez *a priori* de un sentimiento en general puede fundarse en tanto que se interpreta tal sentimiento como el efecto o expresión subjetiva de una actividad de las capacidades del ánimo, «[u]na explicación de ese sentimiento en general, *sin considerar la diferencia del mismo en tanto que acompaña a la sensación de los sentidos, a la reflexión o a la determinación de la voluntad*, debe ser trascendental [...]. Se ve fácilmente que placer o displacer no pueden ser explicados por sí mismos, dado que no

<sup>23</sup> En su análisis de dicha carta, Menzer [1952: 109s.] no se centra propiamente en las facultades del ánimo, sino en sus conceptos *a priori*, es decir, el concepto de la naturaleza y el concepto de la libertad. Pero, según Kant, no es la relación sistemática entre tales conceptos la que permite fundar un nuevo tipo de principios *a priori*, sino más bien entre las facultades del ánimo.

son ningún tipo de conocimiento [...], por lo que *sólo se los puede explicar meramente mediante el influjo que una representación tiene, mediante un sentimiento, sobre la actividad de las fuerzas del ánimo* [*idem*, v 208s., cursiva mía]. Es obvio que en la tercera Crítica Kant ha ampliado al problema de la fundamentación del sentimiento estético la estrategia argumentativa que habíamos detectado en la *Grundlegung* y la *Kritik der praktischen Vernunft*. Lo «sistemático» que ofrece el análisis de las facultades del ánimo alude a la interrelación entre la facultad de conocer, el sentimiento de placer y la facultad de desear, pero principalmente, a una estrategia argumentativa que permite determinar la validez de un sentimiento en tanto éste expresa su relación con la propia facultad que le sirve de fundamento. En particular, la *Kritik der Urteilskraft* fundará la validez del sentimiento de lo bello en la medida que este sentimiento sólo puede ser interpretado como expresión de la condición subjetiva del Juicio en general, a saber, el juego libre entre la imaginación y el entendimiento. En este caso, la analogía con el ámbito moral no alude al tipo de validez del gusto, como sí pudimos apreciar en el capítulo anterior, sino a la misma estrategia por la cual puede fundarse en su autonomía la validez de un sentimiento al ponerlo en relación con las facultades específicas que le subyacen.

La explicación de esta analogía que ofrece la argumentación sobre el sentimiento moral para el tratamiento del sentimiento de lo bello constituye el mismo contenido del § 12 y su aplicación al caso particular del gusto es la clave que Kant maneja en el § 9, cuyas tesis se corresponden con una deducción de la validez del juicio estético y las cuales serán desarrolladas en la sección de la Deducción. Sin embargo, nuestra comprensión de la génesis de la crítica del gusto no puede basarse meramente en un análisis de la obra cuya génesis queremos explicar.

Puede demostrarse que esta estrategia argumentativa y, con ello, el punto de partida principal del que se sirve la crítica del gusto anunciada en 1787, se encuentran ya presentes en las indagaciones de Kant en torno a 1784. La *Anthropologie-Mongrovius* indica igualmente la relación entre las facultades del ánimo que se mostraba en la *Kritik der Urteilskraft* como punto de partida para la deducción de la validez del sentimiento de placer: «La facultad de desear presupone sentimiento y éste presupone conocimiento» [AA XXV.2 1334]. Si tenemos en cuenta además que la redacción de la *Grundlegung*, en la cual encontramos por primera vez esta nueva estrategia de argumentación aplicada al caso particular del sentimiento moral, finaliza en septiembre de 1784 [AA IV 628], entonces podemos constatar que Kant dispone ya en este periodo de las condiciones principales sobre las que se sustentará su futura fundamentación del gusto. Esta variación en el desarrollo intelectual de Kant puede ser aclarada a partir de un análisis de la *R 988*. La citaré en su versión original:

Wie ist ein objectiv gültiges Urtheil möglich, welches doch durch keinen Begriff vom object bestimmt wird?

(Denn eine für jedermann gültige Regel muß vom object gelten, und also auch der Begriff vom object das Urtheil für jedermann, also auch für mich gültig bestimmen.)

Wenn das Urtheil das Verhältniß [der] aller Erkenntnisvermögen [überhaupt] in Übereinstimmung zur Erkenntnis eines objects überhaupt ausdrückt, mithin nur die wechselseitige Beförderung der Erkenntniskräfte unter einander ausdrückt, so wie es gefühlt wird.

## 6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO

Denn alsdenn kan kein Begrif von irgend einem obiect [dergleich] ein solches Gefühl, sondern nur Begriffe hervorbringen.

Wenn sich das Urtheil aufs obiect (<sup>§</sup> [nicht aber] und nur mittelst des Begrifs von ihm aufs Subiect) bezieht, gleichwohl aber kein bestimmter Begrif von irgend einem obiect, noch auch von irgend einer nach Regeln bestimmbaren Beziehung (<sup>§</sup> des Begrifs) aufs Subiect das Urtheil desselben nothwendig macht: so muß es sich auf obiect überhaupt durch Gemüthskräfte der Erkenntnis überhaupt beziehen. Denn da ist kein bestimmter Begrif, sondern blos das Gefühl der durch Begriffe überhaupt einer Mittheilung fähigen Bewegung (<sup>§</sup> aller) der Erkenntniskräfte das, was den Grund des Urtheils enthält.

Die Lust ist an diesem Urtheil, nicht an dem obiecte desselben.

Die Erkenntniskräfte sind Witz und Einbildungskraft, so fern sie zum Verstande übereinstimmen. Urtheilskraft ist nur das Vermögen, was [aus] beyder Zusammensetzung (<sup>§</sup> in einem Falle) *in concreto* möglich macht [...].

Lust ist überhaupt das Gefühl der Beförderung des Lebens; die der Beförderung des Lebens der Sinne durch Empfindung heißt Vergnügen und sein Gegentheil Schmerz. Die an der Beförderung des Lebens im Spiel der Erkenntniskräfte überhaupt heißt Geschmack. Die an der Beförderung des Lebens [überha] der Verstandeskkräfte insbesondere Billigung.

Ob ein Urtheil oder überhaupt eine Vorstellung mit Lust werde begleitet seyn, kan man aus dem Begriffe vom obiect neimals einsehen; daß aber, wenn Freyheit da ist als Eigenschaft des Willens, eine solche Lust vorausgesetzt werde, ist analytisch gewiß. Eben so: daß gewisse Erkenntnisarten Lust hervorbringen, kan auch nicht *a priori* eingesehen werden; daß aber, wenn Erkenntnis an sich selbst Triebfedern hat, eine Lust an Bewegung der Erkenntniskräfte, die Empfindung mögen angenehm oder unangenehm seyn, Lust erregen werde, folgt von selbst [*R* 988,  $\psi^2$ , *AA* xv 432s.].

La cuestión con la que se abre este texto no sólo alude a la problemática de la validez de los juicios de gusto, en los cuales se expresa una validez sin que ésta pueda basarse en la determinación de un objeto a través un concepto, sino igualmente en la problemática del enjuiciamiento no determinante. Pues la cuestión sobre cómo pueda ser válido un juicio que sin embargo no se encuentre determinado previamente por un concepto afecta también al problema con el que se enfrenta el Juicio, donde de lo que se trata es de formar un juicio sobre un particular cuando se carece de un concepto universal bajo el cual subsumirlo. Sin embargo, la solución planteada por Kant se centra exclusivamente en el juicio de gusto. Éste mantiene que esta solución debe construirse a partir de la constatación de que un sentimiento no puede fundarse en un concepto, pues este concepto produciría a su vez otros conceptos, es decir, conocimientos. El final del texto pone de manifiesto que su argumentación se basará en la analogía con la estrategia argumentativa que encontramos en la *Grundlegung* y que se desarrollará plenamente en la segunda Crítica: a partir de un conocimiento sobre el objeto según conceptos no puede explicarse *a priori* cómo un sentimiento se relaciona con una representación en un juicio. Pero si la determinación de la libertad se relaciona con la voluntad como fundamento de determinación —algo que debemos suponer *a priori* pero no podemos explicar cognoscitivamente—, entonces podemos inferir de forma apodíctica que el sentimiento que acompaña a esta determinación es la expresión de esta relación entre las facultades, en tanto que condición subjetiva que

acompaña a la determinación objetiva de la libertad. De la misma forma, no podemos determinar *a priori* a partir de conceptos a qué juicios de gusto sobre representaciones singulares les acompañará un sentimiento de placer, algo que Kant ya constataba desde principios de la década de 1770. No obstante, *en el caso* de que un sentimiento universalmente comunicable acompañe a un juicio sobre una representación singular, sin que la misma sea determinada por un concepto, entonces «se sigue de por sí» que «[este] juicio expresa la relación [de] todas las facultades de conocer [en general] en concordancia para el conocimiento de un objeto en general, es decir, sólo el fomento recíproco de las facultades de conocer entre sí». Pues el sentimiento sólo puede y debe ser entendido como la expresión subjetiva de esta condición subjetiva del conocimiento, en tanto que ésta es sentida por el sujeto como una actividad en el ánimo. A pesar de que esta actividad cognoscitiva se expresa a través del *sentimiento*, no por ello cabe entender su origen como sensible, más bien ha de tratarse de un fundamento *subjetivo* que, no obstante, puede tener su origen en las facultades superiores de conocer.

Apuntaré dos observaciones en relación a este argumento. En primer lugar, *esta argumentación conserva una estructura similar a la ya usada por Kant respecto al sentimiento de lo bello en el periodo de la Dissertatio*. Kant apreciaba ya que las leyes de la sensibilidad no podían asegurar la validez del gusto al modo de criterios discursivos de enjuiciamiento. Es decir, podía admitirse que, *si* algo place con una pretensión de universalidad, ello se debe a que tal placer se funda en las leyes de la sensibilidad que posibilitan el conocimiento sensible, en tanto que éste placer sólo puede deberse a lo que hay de universal en la sensibilidad. Las leyes de la sensibilidad no servían por lo tanto como criterios de enjuiciamiento, lo cual distinguía el juicio de gusto de los juicios discursivos de conocimiento.<sup>24</sup> Kant consideraba que la belleza no es una percepción del objeto, sino la percepción subjetiva de la propia actividad que provoca en el ánimo un fundamento de tipo gnoseológico, cuya universalidad justificaba a su vez la universalidad del gusto. El sentimiento estético es así la percepción por el sujeto de la universalidad de la actividad cognoscitiva debida a principios formales de la sensibilidad. Es justamente esta estrategia argumentativa la que Kant ha recuperado. Sin embargo, en el periodo de la *Dissertatio* lo que expresaba el sentimiento era justamente un fundamento inherente a la misma sensibilidad y cuyo fundamento era objetivo. Por lo tanto, ésta solución había de quedar obsoleta desde el momento en que la primera Crítica determina que el juicio sensible no es el producto de un fundamento de la sensibilidad, sino de la necesaria concordancia *entre las facultades de conocer, es decir, entre sensibilidad o imaginación y entendimiento*. La misma *Reflexion* que se ha citado admite que el «fundamento del juicio» es el movimiento o la actividad implicados en la relación entre las facultades de conocer. Es en el argumento sobre el sentimiento moral que encontramos en la *Grundlegung* donde aquella estructura argumentativa sobre lo bello, consistente en inferir la necesidad de un sentimiento por medio de considerar éste como resultado o expresión subjetiva de su fundamento, es aplicada en el marco de la relación entre las facultades. Pues, si existe un sentimiento moral, éste sólo puede entenderse como expresión de una relación a nivel subjetivo entre la voluntad y la razón. Lo más importante en relación a

<sup>24</sup> Véase en este trabajo § 3-5.

## 6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO

este último escrito es que el sentimiento ya no es considerado como expresión de un fundamento de tipo sensible, sino como la *expresión subjetiva de un fundamento de origen racional*, con lo cual se abre la posibilidad de incorporar el Juicio estético y, con ello, el Juicio en general, al sistema de las facultades superiores de conocer<sup>25</sup>. Por otro lado, en tanto que la analogía con el sentimiento moral se basa meramente en la estrategia seguida en la argumentación para referir un sentimiento con su fundamento, esta relación analógica con la moral no supone una pérdida de la autonomía del juicio de gusto, tal como ocurría en el periodo cercano a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*.

En segundo lugar, la reflexión citada presenta un viraje subjetivista con respecto al

<sup>25</sup> Encontramos en el decisivo trabajo de GIORDANETTI «Kants Entdeckung der Apriorität des Geschmacksurteils», en D. Falcioni *et alii* (1999): *Aufklärung und Interpretation. Tagung aus Anlaß des 60. Geburtstags von Reinhardt Brandt*, Würzburg, 171–96 una esclarecedora explicación sobre la génesis de la aprioridad de los juicios de gusto. Coincido con su defensa de que la *R 988* marca un viraje con respecto a la fundamentación crítica de la aprioridad del gusto, así como en la constatación de que esta variación se debe a la analogía establecida por Kant con la argumentación empleada por Kant respecto al sentimiento moral en la *Grundlegung*, sólo a partir de la cual puede fundarse la validez del gusto por su relación con los fundamentos subjetivos que expresa el juego entre imaginación y entendimiento. No obstante, la estrategia argumentativa por la cual se funda la necesidad de un sentimiento en tanto que éste sólo puede ser interpretado como expresión subjetiva de un fundamento *a priori* no aparece por primera vez en la *Grundlegung*, sino que es el punto de partida de Kant en sus indagaciones sobre lo bello en los materiales del *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften* hasta 1773. Por ello, no comparto la afirmación del autor: «Kant verbindet hier zum ersten Mal in der Entwicklung seiner Ästhetik die Definition der Lust als Beförderung des Lebens mit der apriorischen Lust am Schönen: Lust ist Beförderung des Leben im Spiel der Erkenntniskräfte. Die Beförderung ist hier ein selbsttätiger Prozeß, dessen Ursache nicht in einem äußeren Impuls zu sehen ist» [2001: 182]. Pues ya en el periodo de la *Dissertatio* el gusto podía pretender validez objetiva en tanto que se lo consideraba expresión del fomento y aligeramiento de la vida según un fundamento de tipo gnoseológico. La diferencia entre ambos momentos radica en que, en el primer paso, esta actividad que sirve de fundamento al sentimiento estético y que descansa sobre las leyes universales de la sensibilidad, mientras que en este momento este fundamento radica en la propia relación entre las facultades. Con todo, ya en el periodo de la *Dissertatio* Kant entenderá que el juego de las representaciones según las leyes de la sensibilidad produce una concordancia o juego entre la sensibilidad y el uso lógico del entendimiento, la cual provoca el sentimiento de placer en la contemplación de lo bello. Ciertamente, es la recuperación de esta estrategia a partir de la *Grundlegung* en el marco de la *relación entre las facultades* lo que permite la fundamentación crítica del sentimiento de placer y, con ello, la incorporación de la crítica del gusto al sistema crítico. A partir de la concepción de la crítica y de la razón planteadas a partir de la *Grundlegung* Kant puede superar la concepción según la cual un sentimiento sensible tiene que deberse a fundamentos sensibles, desde el momento en que éste considera que la misma razón tiene un influjo sobre la sensibilidad, de forma que un principio *a priori* perteneciente a una facultad superior puede manifestar su validez a través de la misma sensibilidad. Se pone de manifiesto con ello el interés histórico del Kant “precrítico” justamente como instrumento para entender al Kant crítico, una vez que se constata una peculiaridad que es preciso tener presente en el estudio del desarrollo intelectual de Kant, a saber, la vuelta ocasional de éste a posiciones o argumentos inicialmente abandonados con el objeto de servirse de los mismos desde un punto de un marco diferente al inicial. Esta peculiaridad es indicada por HINSKE: «Zu den kennzeichnendsten Momenten dieser Betrachtungsweise (die sich stillschweigend am Modell des Lebenswesens orientiert) gehört die Vorstellung von der Geradlinigkeit oder Irreversibilität der “Entwicklung” bis hin zu ihrem schließlich Höhepunkt: «kein Schritt wird zurückgenommen». Einer der charakteristischen Züge des Kantischen Denkens, die Rücknahme zu weit gesteckter Positionen, die Milderung zu heftigen Polemik, die “Revision” zu revolutionärer Programme und die Wiederaufnahme bestimmter Traditionen, kurz: die nachträgliche Selbstkorrektur von früheren “Projecten”, ist dadurch ständig verdeckt worden» [1970: 12].

tratamiento de gusto y, con ello, del Juicio. Lo cierto es que el uso de la terminología es equívoco. Kant comienza preguntándose cómo pueda ser posible un «juicio objetivamente válido» y en su argumentación aparece una oscura referencia al «objeto en general» que parece situar esta reflexión bajo la influencia de la teoría del Juicio determinante de la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*.<sup>26</sup> Sin embargo, Kant afirma que el placer implicado en el juicio de gusto no se basa en el objeto al que se refiere aparentemente el juicio, sino justamente en el mismo enjuiciamiento, en consonancia con uno de los presupuestos principales de la futura deducción del gusto: «El placer en relación a este juicio, no en relación al objeto del mismo». Si el juicio expresa una necesidad en su referencia al objeto, la cual sin embargo no se basa en un concepto «determinado», entonces este juicio se refiere realmente a la concordancia entre las facultades de conocer que han de presuponerse para un conocimiento del objeto en general, tal como esta concordancia es sentida en el ánimo. La validez del juicio de gusto, por lo tanto, no se basa ni en el objeto ni en el concepto que lo determina, sino en el juego subjetivo entre ingenio<sup>27</sup> e imaginación, por un lado, y entendimiento. El conocimiento de un objeto en general exige, por un lado, el fundamento determinante y objetivo de la unidad sintética de la aperccepción. Pero ya habíamos visto que esta determinación del objeto en general sólo podía referirse a los objetos en particular sobre la base del contenido sensible y subjetivo ofrecido por la imaginación. La concepción del entendimiento en tanto que discursivo obligaba a considerar esta actividad específica de la imaginación como autónoma con respecto al entendimiento. Aunque el conocimiento empírico sólo podía tener validez *en general* en tanto que el entendimiento determina *a priori* la síntesis pura de la intuición por mediación de la imaginación trascendental, la verdad empírica en el conocimiento empírico sólo podía ser entendida como el resultado de una *coincidencia* entre dos facultades heterogéneas. Este texto, por lo tanto, presenta una teoría del Juicio que no se encuentra contenida en la primera Crítica<sup>28</sup>, en tanto que propiamente trata con las *condiciones subjetivas que ha de presuponer el Juicio para el conocimiento de los objetos*. La concordancia o coincidencia entre las facultades de conocer expresa la

<sup>26</sup> Este parece ser el motivo por el cual JUCHEM [1970: 92s.] mantiene que en esta reflexión no existe ninguna variación relevante, sino más bien la exposición del problema que Kant aún ha de resolver, en particular, la posibilidad de una exposición de la función de la imaginación con independencia de su función determinante en el Juicio.

<sup>27</sup> La *Reflexion* muestra con claridad que la facultad del ingenio, en tanto que un componente principal de la imaginación, es incluido dentro de esta concepción de la armonía entre las facultades, *en tanto que condición subjetiva* del conocimiento. Aunque el concepto de ingenio no pasará a formar parte de la *Kritik der Urteilskraft*, esto nos indica que Kant incorporará los desarrollos sobre los juicios provisionales y la función de formación de conceptos a su futura teoría del Juicio reflexionante. De hecho, ya habíamos señalado que los juicios provisionales, es decir, aquellos en cuya formación se emplea el ingenio, son un precedente fundamental del concepto de Juicio reflexionante, tal como se manifiesta en la *R 3200* [ $\psi$ , AA XVI 710].

<sup>28</sup> DUMOUCHEL (1994): «La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la "Critique du goût" dans la formation de la Critique de la faculté de juger», en *Kant-Studien* 85, 1994, 419–42: 429s. mantiene que la *R 988* plantea la fundamentación de la validez del gusto a partir del conocimiento en general. Sin embargo, éste arguye que esta *Reflexion* aún no implica que Kant sea consciente de una dimensión reflexionante del Juicio, por lo que la misma no se distanciaría del punto de vista de la primera Crítica. Véase también Dumouchel 1998: 26.

## 6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO

condición subjetiva que es preciso presuponer *en general* para el conocimiento del objeto. Según la *Reflexion* citada, el Juicio no presupone la determinación *a priori* de los objetos a través de los conceptos del entendimiento, sino la coincidencia entre las mismas facultades de conocer.

El uso del concepto “objeto en general” ha de ser entendido en este sentido. Esta relación con respecto al *conocimiento* del objeto no puede referirse a la relación entre imaginación trascendental y entendimiento, pues en este caso el juicio se encontraría previamente determinado por un concepto *a priori*, que es justamente el punto de vista contrario al mantenido en esta reflexión. La concordancia entre las facultades como condición para el conocimiento de un objeto en general se identifica con la posición mantenida por Kant en el § 9 y en la Deducción de la tercera Crítica, donde el gusto descansa en las condiciones subjetivas implicadas en el *conocimiento en general*, a saber, la concordancia entre imaginación y entendimiento. En una carta de Herz recibida por Kant en 1791, éste anota que la determinación de un objeto por medio de la intuición para una determinación del mismo pertenece al tratamiento lógico de una representación por parte del Juicio, a diferencia de lo que ocurre en la «relación de la intuición con un *objeto en general*» [cursiva mía]. En este último caso, «la representación *aislada* es referida meramente al sujeto», «el uso [del entendimiento] es estético (sentimiento) y la representación no constituye ningún componente del conocimiento» [Von Herz, 11. Nov. 1791, AA XI 312n., cursiva mía]. Esta reflexión del ánimo sobre una representación sensible aislada no es un componente objetivo del conocimiento, sino la condición subjetiva para un conocimiento en general de los objetos. Este tratamiento de la representación no implica una relación con el objeto mismo, sino más bien con el sujeto y la propia relación entre las facultades, de lo cual se deriva que la misma se exprese a través del sentimiento.

Por lo tanto, la *Reflexion* citada más arriba no parte de las condiciones objetivas que definen la actividad del Juicio, tal como es tratada esta facultad en la primera Crítica, sino exclusivamente en las condiciones subjetivas relativas a la futura actividad reflexionante del Juicio, sobre las cuales se basan los juicios de gusto. No obstante, esta relación del gusto con la actividad subjetiva del Juicio no expresa aún una fundamentación de la problemática sistemática con la que se relacionará esta última facultad en la tercera Crítica, lo cual constituye la clave para la posibilidad de una crítica del Juicio. De hecho, en la *R 988* encontramos meramente un primer paso en esta dirección, en tanto que se ofrece por primera vez una fundamentación del sentimiento de placer en tanto que expresión universalmente comunicable de las condiciones subjetivas del conocimiento implicadas en el Juicio<sup>29</sup>. Tales condiciones, si bien *coinciden* con las condiciones subjetivas que hemos de suponer para un conocimiento de los objetos en general, son puestas de manifiesto justamente a través del análisis de los juicios estéticos. Y aunque Kant afirma que este sentimiento se basa en un fundamento *a priori*, éste dejará indeterminada aún la naturaleza de este fundamento, con lo cual ello no ofrece una base suficiente para una fundamentación de la normatividad del Juicio reflexionante en el marco de la filosofía trascendental. Lo que sí parece obvio es que Kant defiende ya la validez *a priori* del

<sup>29</sup> MENZER pone de relieve la importancia de la *R 988* pero mantiene no obstante que «In bezug auf diesen fehlt aber noch der Nachweis der apriorischen Geltung» [1970: 115].

sentimiento de placer sobre la base del juego subjetivo entre las facultades de conocer y la actividad de vivificación que le acompaña.

Lo cierto es que la *R 988* no determina el carácter de este fundamento presupuesto en el gusto y, principalmente, no alude aún al concepto de la finalidad. Esto demuestra que la definición del carácter *a priori* del gusto no es un resultado del descubrimiento del concepto de la finalidad, tal como se presupone generalmente<sup>30</sup>. Sin embargo, es evidente que las tesis contenidas en la *R 988* conforman ya el punto de partida que podemos encontrar en la Analítica de lo Bello de la tercera Crítica. Por un lado, este texto contiene ya la analogía con el argumento relativo al sentimiento moral y su ampliación al caso del sentimiento de placer sobre lo bello que volverá a recuperarse en la *Erste Einleitung* y en el § 12. La referencia al concepto de «conocimiento en general» es la clave que guía la argumentación del § 9, donde, por cierto, tampoco interviene el concepto de la finalidad<sup>31</sup>. La *R 988* debe ser tomada como el la inauguración de una nueva vía que Kant transitará hasta 1790 y en la cual profundizará en un sentido sistemático. Su validez como un texto con el que podamos enlazar nuestra interpretación encuentra su principal fundamento en la referencia explícita a la teoría del sentimiento moral que aparece al nivel de la obra en este mismo periodo. Por otro lado, los bocetos sobre la crítica del gusto que encontraremos hasta 1790 darán por supuesta esta vía que abre la *R 988* y supondrán una profundización en la misma. Sin embargo, esto no significa que en 1784 Kant hubiera estructurado ya este descubrimiento de cara a la redacción de la tercera Crítica, ni tan siquiera que fuera su única forma de abordar la problemática estética. La disparidad con respecto a esta *Reflexion* que encontramos en la *Anthropologie-Mongrovius* es buena prueba de ello. Sin embargo, en esta lección encontraremos una definición de gusto desde la relación entre sensibilidad y entendimiento,<sup>32</sup> una definición que se encuentra ausente en la *Anthropologie-Menschenkunde*.

Que Kant relacione en la carta a Reinhold de 1787 la crítica del gusto con la teleología permite suponer que éste define ya el fundamento del gusto como el principio de la finalidad sin fin. No obstante, como pudimos comprobar en el capítulo anterior, este concepto no es nuevo en el desarrollo intelectual de Kant en lo que respecta a la definición de la relación entre las facultades. Claro ejemplo de ello es la *R 942*, donde éste sostiene que el *Geist* es el principio de una «imaginación vivificada conforme a fin» [*R 942, v? ξ??, AA XV 942*] o la *R 1513*, donde lo bello es puesto en relación con la «finalidad formal», frente a los fines particulares de la naturaleza [*R 1513, ψ<sup>1-2</sup>, AA XV 838*]. No obstante, pudimos comprobar que en el periodo cercano a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* el libre juego de la imaginación no era fundado aún en su autonomía. El paso crítico que encontramos en 1784 le permitirá a Kant incorporar a su proyecto de una

<sup>30</sup> Cf. GIORDANETTI 2001: 181.

<sup>31</sup> Cf. GIORDANETTI 2001: 185. Éste constata además cómo el § 36 de la tercera Crítica plantea el problema de la deducción del gusto en los mismos términos que la *R 988*: «¿Cómo es posible un juicio que enjuicia a partir del *propio* sentimiento de placer sobre un objeto, con independencia de los conceptos del mismo [...]?» [*KU, v 383*].

<sup>32</sup> «El gusto es así la proporción entre las fuerzas de conocer» [*Anthropologie-Mongrovius, AA XXV. 2 1311*]. «Lo bello se basa en el acuerdo del entendimiento y de la sensibilidad, en la medida en que lo bello es fomentado por este acuerdo» [*idem, AA XXV. 2 1331*].



## 6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO

crítica del gusto y, más tarde, a la crítica del Juicio, aspectos de su teoría en los que éste había profundizado con anterioridad a tal descubrimiento crítico. A la vez, este desarrollo precedente de su proyecto ofrecerá las condiciones sobre las que se sustenta esta nueva relación, como es el caso de que el gusto se relacione con la proporción o armonía entre las facultades de conocer, un desarrollo que se servirá de la concepción de Meier sobre la relación entre las perfecciones estética y lógicas en el marco de la poética.<sup>33</sup> También la teoría del genio planteada en este último periodo insistirá en el problema de la relación entre las facultades y fundará esta relación desde el concepto de *Geist*, lo cual tendrá una clara incidencia en la futura definición del juego entre las facultades como basado en una causalidad interna de origen suprasensible.

Aunque la carta a Reinhold apunta a esta relación con la teleología, es dudoso que Kant concibiera esta teleología a partir de una teoría del Juicio en general, y del Juicio teleológico en particular. La carta ni siquiera menciona explícitamente el concepto de la finalidad. De hecho, la relación entre gusto y teleología no es nueva en su desarrollo intelectual, pero el enmarque de la teleología en una teoría del Juicio es algo que sólo podemos detectar con posterioridad a 1787. De hecho, en 1788 Kant publica *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* sin que en este escrito la teoría del Juicio o del sentimiento juegue papel alguno.

Este problema de la sistemática de la unidad de la razón había sido objeto de nuestra atención en el capítulo 4 de este trabajo. Según Kant, es una exigencia de la filosofía trascendental *pensar* la naturaleza como una totalidad ordenada según fines. Esta exigencia no sólo permite asegurar el desarrollo racional del conocimiento, sino la posibilidad de que los fines prácticos de la libertad puedan desarrollarse de forma efectiva en la naturaleza. No obstante, esta problemática específica no es aún puesta en relación con la estética ni con la lógica del juicio de gusto, al menos en lo que respecta al nivel de la obra. Aunque el proyecto estético de Kant se relaciona con esta problemática en dichos materiales, al menos hasta principios de 1789 no encontramos de forma expresa una base para la fundamentación crítica de esta relación en un sentido sistemático.

La *R 992* constituye un paso fundamental en dirección a esta sistematización de la razón. En ella se define por primera vez el principio del gusto según un concepto que pertenece propiamente a la razón práctica, a saber, el concepto de lo suprasensible.

Wenn ein Urtheil so beschaffen ist, daß es für jedermann gültig zu seyn behauptet, [gleich] dabey aber doch allen so wohl empirischen als auch jeden anderen Beweis *a priori* [von seiner Richtigkeit zul] für jene nothwendige Einstimmung [zuläßt] ausschließet: so beziehet es seine Vorstellung[sart des objects nicht auf eine sinnliche sondern Übersinnliche Bestimmung des Subjects] auf ein [übersinnliches] Princip der [übersinnlichen Gebrauchs] übersinnlichen Bestimmung unserer Erkenntnisvermögen. Denn da das Urtheil allgemein gelten soll, so muß es ein Princip haben; da es aber keines Beweisgrundes noch irgend einer Regel des Gebrauchs des Verstandes oder der Vernunft in Ansehung der Gegenstände der Sinne fähig ist, so muß es [das Pr übersinnliches Princip haben unser Erkenntnisvermögen haben] ein Princip des [Bestimmung unserer] Gebrauchs der Erkenntnisvermögen [überhaupt] haben, welches sich auf [ihre] irgend eine Übersinnliche Bestimmung [gründet] derselben

<sup>33</sup> Véase en este trabajo § 19.

gründet oder sich darauf bezieht; es mag nun diese [Princip] Bestimmung bloß angemessen oder gegründet seyn, so kann doch nur in Rücksicht auf dieselbe ein solches Urtheil gefällt werden.

§. — A. Deduction der aesthetischen Urtheilskraft über das Schöne der Natur;

B. — über das Erhabene der Natur.

§. Beyder Cultur [ist] an der Natur ist Vorbereitung zum Moralischen Gefühl: das erstere in Ansehung der Unvollkommenen, das zweyte in Ansehung der Vollkommenen Pflichten. — Denn in beyden ist subjective Zweckmäßigkeit der Natur. Die erste ihrer Qualität nach, die Zweite in Ansehung der Größe der Zweckmäßigen Bestimmung des Subjects.

Vom Interesse am Geschmack — dem Gemeinsinn — Mittheilbarkeit der Empfindungen. *Humanitas*. Vom [Kunst] Schönen und Erhabenen der Kunst und den Schönen Künsten und Wissenschaften.

*Einleitung*: von den Eintheilungen. [Einl.] In beyden aesthetischen Urtheilen ist subjective Zweckmäßigkeit der Inhalt, den man allgemein *mittheilen* will. In beyden bestimmt Anschauung das Urtheil. Einbildungskraft enthält die Synthesis, die für Verstand und Vernunft allgemein Mittheilbar ist. [*R* 992,  $\psi^{3-4}$ , *AA* xv 436s.].

Este texto ha de ser tomado por un bosquejo para la redacción de la *Kritik der Urtheilskraft* y, sobre todo, debe ser interpretado en un sentido programático. Pues la *Reflexion* diverge en aspectos esenciales de las ideas que encontraremos en esta obra. Obsérvese, por ejemplo, que Kant se refiere a una deducción de lo sublime que finalmente no tendrá lugar en la tercera Crítica. Es más, el significado sistemático expresado en este texto sigue basándose en la «cultura» del gusto y de lo sublime, en un sentido muy cercano al papel que Kant atribuía al gusto en la *Kritik der praktischen Vernunft* y que, posiblemente, enlace con la teoría del interés intelectual en la belleza de la naturaleza que aparece también en la tercera Crítica.

Sin embargo, es interesante notar que Kant *profundiza en su primera concepción del fundamento a priori del gusto al definirlo según el principio racional de lo suprasensible*. Este concepto no puede tener en el juicio de gusto el sentido objetivo que le atribuía la filosofía moral de Kant, lo cual supondría soslayar la autonomía del gusto y la diferencia específica entre lo bello y lo bueno. Recordemos que la validez del gusto es definida por éste en un sentido subjetivo desde 1784. De hecho, el principio de lo suprasensible, tal como es planteado en la *R* 992, define la actividad implicada en la relación entre imaginación y entendimiento con independencia de cualquier referencia objetiva a los objetos. El concepto de lo suprasensible, por lo tanto, funda en un sentido subjetivo el uso de las facultades implicadas en el conocimiento de los objetos.

Este proyecto sí plantea una primera ampliación de la inicial Crítica del gusto, en tanto que se incluye la teoría de lo sublime. Sin embargo, esta reflexión no plantea todavía el proyecto ampliado que se corresponderá con la *Kritik der Urtheilskraft*, en la cual se introduciría la teleología. De hecho, no disponemos de ninguna reflexión previa a esta obra donde se especifique esta ampliación. Kant aún no se refiere a la relación entre gusto y Juicio reflexionante ni a la teoría del Juicio teleológico. Recordemos que el *Gebrauch* de 1788 aún no plantea la teleología desde una teoría del Juicio teleológico. Esa obra sí plantea el problema sistemático que se recuperará en la *Kritik der Urtheilskraft*, pero la

## 6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO

relación con el proyecto estético no puede detectarse aún en esta exposición del problema:

Por lo tanto, puesto que el uso de principios teleológicos para la explicación de la naturaleza nunca puede ofrecer completamente y de forma suficientemente determinada en relación a todos los fines el fundamento originario de la conexión final, dado que este uso es limitado por condiciones empíricas, esto puede esperarse al menos, en cambio, de una *doctrina pura de los fines* (la cual no puede ser otra que la de la *libertad*), cuyo principio *a priori* contiene la relación de una razón en general sobre la totalidad de los fines y sólo puede ser práctico. Puesto que una teleología práctica está determinada a efectuar en el mundo sus fines, ésta no puede renunciar a la *posibilidad* de estos fines en el mundo, así como de todo lo que concierne a las *causas finales* dadas con éstos y de la conformidad de la *causa suprema del mundo* con la totalidad de los fines como efecto, así pues, no puede renunciar a la posibilidad tanto de la *teleología* natural como de una naturaleza en general, es decir, de la filosofía trascendental, con el objeto de asegurar la realidad objetiva a la doctrina pura de los fines en lo que respecta a la posibilidad del objeto en su desarrollo, a saber, el desarrollo que un fin le prescribe realizar en el mundo [*Gebrauch*, v 168].

Obsérvese que Kant considera que la posibilidad de la filosofía trascendental depende de una teología natural, la cual no se convierte en una exigencia por motivos teóricos, sino en tanto que una exigencia de la misma doctrina pura de los fines, «en lo que respecta a la posibilidad del objeto en su desarrollo, a saber, el desarrollo que un fin le prescribe realizar en el mundo». Este problema de la sistemática se concretaba en la segunda Crítica en la teoría de los postulados, los cuales, si bien eran exigencias necesarias de la razón práctica, sólo podían ser tomados en un sentido hipotético por la razón teórica. En el desarrollo intelectual de la década de 1780 puede observarse esta preocupación de Kant, la cual le lleva a relacionar íntimamente el problema de la posibilidad de la libertad en la naturaleza y la posibilidad de pensar ésta última en un sentido teleológico. La *R 2770* habla en este sentido: «La fe racional es el conocimiento de la necesidad de una hipótesis de la razón [teórica] sin cuya necesidad (§ absoluta) las leyes prácticas no serían nada en absoluto» [ $\psi?$  ( $v-\chi?$ ), *AA* XVI 503]. Recordemos que los postulados sólo aluden a *cómo nosotros hemos de representarnos en un sentido subjetivo* la armonía de las leyes naturales con las leyes de la libertad.<sup>34</sup> Y esta referencia subjetiva al uso de las facultades del sujeto es también la que define el uso hipotético de la razón en la primera Crítica, a partir del cual se presupone la posibilidad de un conocimiento de los objetos como conformes a fin. Pues la deducción trascendental del uso regulativo de la razón refiere igualmente al *uso de nuestras facultades* y al procedimiento subjetivo que precisa la determinación del objeto particular, con independencia de cómo éste sea de hecho. Habíamos argumentado que esta concepción del uso regulativo de la razón teórica suponía realmente una relación del conocimiento con la facultad de desear del sujeto,<sup>35</sup> por lo cual Kant defenderá el primado de la normatividad práctica en su sistema de la razón.

<sup>34</sup> Véase en este trabajo § 18.

<sup>35</sup> Véase en este trabajo § 16.

Por lo tanto, debemos observar que, tanto en la definición del uso regulativo de la razón como en la teoría de los postulados prácticos, la concepción normativa de la razón de la que parte Kant no se basa en la constitución propia de los objetos, sino en cómo hemos de usar nuestras facultades de conocimiento para poder pensar tales objetos como conformes con nuestras pretensiones teórico-teleológicas o prácticas, a saber, como conformes a fin. La finalidad de la naturaleza, como concepto crítico, no puede ser considerada como una finalidad de los objetos, sino una finalidad que descansa necesariamente sobre nuestro modo de reflexionar sobre los objetos. En este sentido, los postulados de la razón exigen suponer que el conocimiento teórico, en un sentido subjetivo, guarda una relación con el «modo de pensar» propio de la razón práctica. Si lo suprasensible es el objeto determinado en un sentido práctico-objetivo según la idea de la libertad, el «modo de pensar» que expresa el aspecto subjetivo del conocimiento teórico ha de basarse en este concepto, si bien en un sentido subjetivo: «El concepto de un ser original y, en general, de lo suprasensible no puedo someterlo ni siquiera a las categorías. Ahora bien, si lo denomino como una causa, a través de ello entiendo sólo un ser a partir de cuyo concepto puedo derivar [el ord] mi conocimiento del orden del mundo (del físico y del moral) [...]. Con ello, realmente no añado este ser, sino que me represento un principio desconocido por mí para el uso teórico de la razón y, principalmente, para su uso práctico, en tanto que un ser en el mundo en el que tengo que tratar y actuar, a saber, según una determinación que no se limite meramente a lo sensible. La creencia de mi *modo de pensar* según este principio [...] es la creencia en tal ser» [R 5657,  $\psi^4$ , XVIII 317]. Si bien en este caso el texto se refiere en particular al concepto de un ser original, Kant aclara que esta descripción se corresponde con el concepto de lo suprasensible en general. Este principio sirve como principio subjetivo e indeterminado que es presupuesto en el modo de pensar del conocimiento teórico. En la introducción a la tercera Crítica Kant volverá a plantear el problema de la imposibilidad de conciliar la legislación objetiva de la naturaleza con la legislación objetivo-práctica de la libertad. No obstante, la *Kritik der Urteilskraft* basa su solución a la sistemática de la razón en la constatación de que sí es posible, en un sentido subjetivo y no determinante, «un puente entre el modo de pensar según los principios de uno [lo suprasensible que subyace a la naturaleza] y el modo de pensar según los principios del otro [lo suprasensible que contiene la libertad en un sentido práctico]» [KU, v 248]. Ahora bien, este puente subjetivo y reflexionante, según la introducción a la *Kritik der Urteilskraft*, es el que permite fundar el Juicio reflexionante en general y la facultad del ánimo unida al mismo, a saber, el sentimiento.

La fundamentación del gusto en el principio subjetivo de lo suprasensible había de determinar que la teoría del Juicio pudiera relacionarse con la problemática de la sistemática, tal como pone de manifiesto la introducción a la *Kritik der Urteilskraft*. Si el gusto se basa en —y con ello, expresa— las condiciones subjetivas que rigen al Juicio reflexionante en general, y tales condiciones son definidas a partir de un principio procedente de la normatividad práctica, Kant puede encontrar en el Juicio la concreción lógica de la exigencia principal que definía el problema de la sistemática de la razón: la posibilidad de fundar nuestro modo de pensar sobre la naturaleza o, dicho de otra forma, la posibilidad de fundar nuestro *uso de las facultades de conocer* en la reflexión

## 6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO

sobre los objetos —en el ámbito teórico— según un principio subjetivo y regulativo que, si bien no podemos determinar, tiene propiamente un significado práctico y un origen suprasensible.

A través de su análisis del sentimiento sobre lo bello y lo sublime, la crítica puede determinar como una posibilidad de nuestras facultades lo que para la filosofía trascendental era una mera exigencia, cuya relación con el sujeto que enjuicia, conoce y actúa no era aún demostrada. Sin embargo, hemos de constatar que los textos de Kant inmediatamente anteriores a la *Kritik der Urteilskraft* no ofrecen mucha información sobre este paso en la evolución intelectual de Kant. No obstante, sí puede demostrarse que en este periodo Kant relaciona el sentimiento con el Juicio y, con ello, introduce esta normatividad moral en la misma lógica del enjuiciamiento —si bien en un sentido subjetivo. En la *R 993* éste afirma «El juicio de gusto tiene en sí algo lógico». Lo cual no significa que se identifique con el juicio lógico de conocimiento, pues su «validez universal no se basa en la coincidencia del modo de representación con el objeto, sino en la relación de las facultades de representar (que pertenecen al conocimiento) en el sujeto, a saber, en cada sujeto» [*R 993*,  $\psi^4$ , *AA* xv 437]. Kant aclara que tales facultades son la imaginación y el entendimiento, y que la concordancia de ambas para la *representación* de un objeto destinada a su conocimiento se rige por reglas generales que, si bien no son pensadas «en particular», son el fundamento de la validez subjetiva expresada en los juicios estéticos.

La *R 5655*, datada en la misma fecha, es sumamente interesante, en tanto que en ella no se trata propiamente el juicio de gusto, sino las condiciones objetivas y subjetivas que presupone *cualquier juicio de conocimiento sobre una representación*: «Todo en nosotros ( $^g$  es) representación, en relaciones del tiempo, y si nos preguntamos qué es lo que ésta representa, entonces [tenemos que] éstas son o bien [cosas externas] lo externo [en el espacio], de lo cual justamente hemos visto que no se refiere más que a meras relaciones espaciales, por lo que la cosa en sí es desconocida para nosotros, o bien la relación interna de esta representación en el tiempo de forma sucesiva, donde la síntesis pura enunciada en los conceptos del entendimiento, de nuevo, no es más que la combinación de estas representaciones [es sólo] en relación a unidades temporales, donde el sentimiento de placer y displacer y la facultad de desear ( $^g$  ligada a éste sentimiento) no proporciona a estas representaciones más que su relación al sujeto sin conocimiento o al objeto mediante la determinación de la causalidad del sujeto» [*R 5655*,  $\psi^4$ , *AA* xviii 315]. Este texto, relativo al problema del idealismo, describe las condiciones objetivas y determinantes del Juicio que podemos encontrar en la Estética Trascendental y la Analítica Trascendental. Pero también menciona el sentimiento como un presupuesto de los juicios, a saber, en un sentido subjetivo. Pues este sentimiento alude a la referencia de la representación contenida en el ánimo con el sujeto y su *causalidad interna*, en tanto que el sentimiento presupone una relación con la facultad desear. Nuestro análisis de la Dialéctica Trascendental concluyó que Kant pensaba el uso de las facultades y el enjuiciamiento de los objetos particulares a partir de la presuposición de una causalidad interna que rige la organización de nuestras facultades y según una definición de las pretensiones finales del conocimiento que se correspondía con el concepto de la facultad de desear. Sin embargo, tales principios, pertenecientes al uso regulativo de la razón teórica, no eran pensados por

## § 26. EL SURGIMIENTO DE LA KRITIK DER URTEILSKRAFT

Kant en relación a la misma lógica del enjuiciamiento. En este momento, sin embargo, la descripción que Kant hace del enjuiciamiento no sólo define las condiciones objetivas de la representación, sino introduce también este uso regulativo de la razón en la lógica del enjuiciamiento. En tanto que el gusto se basa en las condiciones generales que rigen en un sentido subjetivo el enjuiciamiento reflexionante, esto le permitirá a Kant fundar la posibilidad de una relación subjetiva e indeterminada entre las

No obstante, esta reflexión aislada no ha de servirnos para reconstruir la teoría del Juicio estético-reflexionante, sino simplemente para indicarnos cómo en este momento ha tenido lugar en el desarrollo intelectual de Kant una variación en la teoría del Juicio y en sus presupuestos sistemáticos, justamente a partir de la relación con el análisis sobre el sentimiento estético. Será esta fundamentación del Juicio en general con ocasión del análisis crítico de los juicios estéticos la que Kant se proponga en la primera parte de la *Kritik der Urteilskraft*, a través de la cual éste pretenderá ofrecer una respuesta para el problema de la sistemática de la razón.

## 6. LA INCORPORACIÓN DEL PROYECTO ESTÉTICO AL SISTEMA CRÍTICO

### PARTE III.

## LA FUNCIÓN CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE EN EL SISTEMA DE LA RAZÓN





## INTRODUCCIÓN

La complejidad de la *Kritik der Urteilkraft* es reconocida por cualquiera que se adentre por primera vez en una lectura de esta obra. Si al preguntarnos por el objeto principal de esta tercera y última Crítica decidimos atender a lo que nos digan cualquiera de las dos introducciones escritas por Kant, podemos hallar la clara advertencia de que lo que nos espera no es meramente ni una crítica del Juicio ni una crítica de los juicios estéticos, sino también un nuevo replanteamiento del problema de la sistemática de la razón y de aspectos fundamentales del criticismo que hasta el momento habíamos tomado como definitivamente concluidos en las obras anteriores. Esto debería de significar ya desde el principio toda una contrariedad para quienes habían interpretado el sistema crítico meramente a partir de las dos primeras Críticas. Pues, al menos así cabía pensar hasta entonces, Kant había fundado la validez de los juicios de conocimiento en la *Kritik der reinen Vernunft*, así como la validez de los juicios morales en la *Grundlegung* y la *Kritik der praktischen Vernunft*. Por lo tanto, podía esperarse con razón que el objeto de la tercera Crítica fuera la fundamentación de un tercer tipo de juicios, a saber, los juicios estéticos. Mientras que los juicios teóricos y prácticos se basarían en la dimensión determinante del Juicio, los juicios estéticos se basarían en su dimensión reflexionante, cuya fundamentación sería propiamente el objeto de la nueva crítica planteada en esta última obra.<sup>1</sup>

El problema es que esto no es en absoluto lo que el mismo Kant nos cuenta sobre la obra que nos presenta en la introducción. En este texto, así como en la *Erste Einleitung*, se le atribuye a la crítica de los juicios estéticos sobre lo bello y lo sublime una función dentro del sistema de la crítica de la razón pura. A la vez, este tercer momento de la crítica es considerado como la conclusión del sistema crítico, a partir de lo cual se inaugura el estadio doctrinal de la filosofía. A partir de ello, uno podría esperar encontrar en el desarrollo de las diferentes partes y secciones de la obra una exposición y aclaración de en qué consiste este significado sistemático. Sin embargo, tan pronto como nuestra lectura de la obra pasa de la introducción al mismo cuerpo principal desaparecen las referencias explícitas de Kant en este sentido. De hecho, hoy sabemos que la introducción forma parte del momento más tardío en la redacción del texto. Hemos comprobado en el capítulo anterior que la *Kritik der Urteilkraft* fue redactada desde finales de 1787 a principios de 1790 y, lo que es más relevante, que el significado sistemático de lo estético se encuentra en evolución en cada una de las fases de esta redacción. Esto explica que las reflexiones de Kant sobre el significado sistemático del análisis de los juicios estéticos fueran introducidas por éste una vez que había redactado parte de la primera parte de la

---

<sup>1</sup> Esta descripción general se corresponde con la influyente interpretación neokantiana de la *Kritik der Urteilkraft*, que encuentra su principal punto de partida en la obra de COHEN (1889): *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin 1889.

## INTRODUCCIÓN

obra. ¿Significa esto que el problema de la sistemática se encuentra ausente en el mismo cuerpo de la obra? Es objeto principal de este trabajo ofrecer una respuesta negativa para esta cuestión. En primer lugar, la evolución que marca las diferentes fases de redacción de la obra no suponen variaciones o correcciones en relación a la cuestión de la sistemática, sino más bien un proceso a lo largo del cual se profundizará progresivamente en los fundamentos de los juicios estéticos y, con ello, en su significado sistemático en el marco de la teoría de la razón. En segundo lugar, las indicaciones que encontramos en las dos introducciones de la obra ofrecen una pauta que, si bien es planteada por Kant *a posteriori*, encuentra cumplimiento y coherencia en el mismo cuerpo de la obra. En tercer lugar, la misma fundamentación de los juicios estéticos no puede ser entendida si se soslaya el significado sistemático de estos juicios en el marco de la teoría de las facultades y de la teoría del Juicio en general, pues este trabajo ha puesto de manifiesto que las indagaciones de Kant, por las cuales éste alcanza una solución crítica con respecto a la fundamentación del juicio de gusto, coinciden con sus intereses sobre los problemas que constituirán la cuestión de la sistemática en la tercera Crítica, con lo cual esta problemática y su relación con la estética se encuentran ya presentes en las secciones más tempranas, si bien en este nivel de maduración de la obra Kant no ha extraído aún todas las consencuencias sistemáticas de la relación entre el juicio de gusto y la estructura de las facultades de conocer implicadas en el Juicio.

La reconstrucción histórica planteada a lo largo de este trabajo ha de contribuir a superar el carácter problemático del texto de la primera parte de la *Kritik der Urteilskraft*. Esta reconstrucción ofrece algunos resultados generales que es preciso tener en cuenta. En primer lugar, puede afirmarse que, al menos desde 1770, Kant siempre se ha centrado en sus indagaciones sobre la estética, en sus diferentes aspectos, movido por un interés gnoseológico e incluso sistemático. Tanto en el periodo de la *Dissertatio* como de la *Kritik der reinen Vernunft* las diferentes problemas que surgen del nivel de la obra han sido puestos en conexión con sus indagaciones sobre la estética. Entre tales problemas, hemos atendido aquí principalmente al problema del conocimiento del singular sensible y la posibilidad de un conocimiento empírico sistemático, el problema de la fundamentación del Juicio y el problema de la relación entre sensibilidad y razón tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Será en la tercera Crítica donde Kant plantee tales problemas en su relación sistemática. No obstante, sí hemos comprobado que en sus diferentes momentos y aspectos, tales problemas han acompañado al mismo desarrollo del proyecto estético de Kant desde 1770. Obviamente, durante este desarrollo intelectual encontramos variaciones en lo que respecta a la concepción de sistema, al significado de la crítica, así como al lugar que ocupa la estética en la filosofía de Kant. De ahí que en la segunda parte de este trabajo me haya centrado en la reubicación del proyecto estético de Kant en relación al sistema crítico tal como éste es fundado definitivamente a partir de 1781.

Otra de las constantes principales que marcan esta reconstrucción histórica, la cual es de una importancia fundamental en relación al significado sistemático del análisis de los juicios estéticos en la *Kritik der Urteilskraft*, viene dada por la íntima relación entre lógica y estética. Que el análisis de gusto se plantee en una obra con el título “Crítica del Juicio” sólo puede entenderse si esta obra de Kant es concebida dentro de la tradición

## INTRODUCCIÓN

de la que se nutre y la cual a la vez culmina: la ilustración estética alemana. La relación entre el gusto y la problemática del Juicio no es un descubrimiento tardío de la evolución intelectual de Kant. Ya en el periodo de la *Dissertatio* Kant encontraba en el análisis de la especificidad de los juicios de gusto el instrumento a través del cual desentrañar el funcionamiento de la síntesis estética y de la reflexión implicadas en la formación del conocimiento sensible y en la actividad de enjuiciamiento del sano entendimiento. A principios de la década de 1780, a la vez que Kant excluía de la lógica trascendental todo espacio para la reflexión del Juicio, éste encontraba en el gusto, como juego entre las facultades, en el ingenio o en el concepto de *Geist* puntos de apoyo a partir de los cuales plantear tentativamente una teoría del conocimiento empírico en concordancia con una concepción sistemática de la naturaleza.

En la *Kritik der Urteilskraft* Kant se centrará en su crítica de los juicios estéticos para cumplir una función crítica en el sistema de la razón. Por ello, hemos de preguntarnos cómo justifica Kant esta función sistemática de lo estético. El estudio histórico-evolutivo planteado aquí también ha de arrojar luz sobre esta cuestión. Desde principios de la década de 1770 Kant detecta el problema de la fundamentación última del Juicio y, paralelamente, recurre a la analogía con los juicios estéticos para justificar la normatividad *sui generis* expresada en esta facultad. En la *Kritik der Urteilskraft* Kant seguirá encontrando en el análisis de los juicios sobre lo bello y lo sublime el camino para desentrañar el funcionamiento y la estructura subjetiva del Juicio. Este análisis tendrá ahora, sin embargo, el rango de trascendental. Por eso, dicho análisis le permitirá afrontar desde un punto de vista crítico, primeramente, el problema de la fundamentación del Juicio y, posteriormente, profundizar en el significado sistemático-trascendental contenido en su misma lógica y funcionamiento.

Para la interpretación del significado sistemático de la crítica de los juicios estéticos, nos basaremos también en otro resultado que se desprende de la reconstrucción histórico-evolutiva defendida aquí: Kant considera que el juicio de gusto adquiere validez en tanto que encuentra en fundamentos de tipo gnoseológico su *ratio essendi*; pero, a la vez, la elucidación de tales fundamentos es accesible a la crítica en la medida en que el análisis de los juicios estéticos ofrece una *ratio cognoscendi* de los propios fundamentos en los que se funda esta facultad.

Los próximos capítulos de este trabajo, centrados exclusivamente en la primera parte de la tercera Crítica, tendrán a su base este punto de partida. En el capítulo 7 se expondrá la problemática de la sistemática de la razón y del lugar de la crítica del Juicio estético en el sistema crítico. El capítulo 8 defenderá la íntima relación entre gusto y Juicio reflexionante, así como la importancia de esta conexión para apreciar el significado sistemático de la tercera Crítica respecto a la cuestión de la sistemática. Este capítulo se centrará también en una reconstrucción de este significado sistemático. En esta exposición se le dará mayor relevancia a aquellos textos y secciones de la obra que muestran de forma más patente el aporte sistemático del juicio estético respecto al problema de la sistemática de la razón. Aquellos otros textos en los que esta significación de la obra no se encuentra completamente desarrollada, como puede ser la Analítica de lo Bello o la Deducción de los juicios estéticos puros, serán leídos a partir del marco establecido en las

## INTRODUCCIÓN

secciones más tardías de la obra. En este trabajo no hemos entrado en un análisis de la segunda parte de la obra dedicada a la teleología, si bien en la misma podemos encontrar el *desarrollo* de la teoría de la racionalidad de Kant sobre la base de los resultados de la primera parte de la tercera Crítica. Pues nos interesa más bien centrarnos en este último momento, a saber, en cómo Kant ofrece una fundamentación para la sistemática de la razón sobre la base de su crítica de los juicios estéticos. En este sentido, esta crítica fundará los principios sobre los que se desarrollará la teoría del Juicio teleológico.

## 7. LA CRÍTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN EL SISTEMA CRÍTICO DE LA RAZÓN

### § 27. EL PROBLEMA DE LA SISTEMÁTICA DE LA RAZÓN

Según la fundamentación crítica planteada en la *Kritik der reinen Vernunft* y la *Kritik der praktischen Vernunft*, la filosofía, «en tanto que contiene los principios del conocimiento racional de las cosas» [KU, v 242], se divide en dos partes principales, teórica y práctica. El conocimiento específicamente filosófico no conoce los objetos particulares de la misma forma que las ciencias o el conocimiento común. Pues los principios de la filosofía reclaman un conocimiento *a priori* referido a los objetos, en tanto que a través de estos principios se funda la posibilidad de la objetividad en general, sobre cuya base se nos pueden dar objetos en un ámbito determinado con sentido para nuestra razón.

Sin embargo, el criticismo, en tanto que conocimiento que funda el conocimiento filosófico, no puede identificar sin más la objetividad con la realidad última. Cualquier intento por saltar por detrás de este concepto de objetividad nos colocará más allá de los límites de toda inteligibilidad y, por lo tanto, de toda posible referencia o acceso a una realidad última diferente a la que es determinada a través de los principios de la razón. Pues —a diferencia del idealismo— el criticismo se construye sobre el reconocimiento de que la inteligibilidad subjetiva y trascendental que funda que la cosa se dé *como objeto* no constituye un principio absoluto en relación con lo real, justamente porque esta inteligibilidad no determina a su vez el *darse* de la cosa a nuestro conocimiento. Cómo el sujeto tenga noticia de la cosa, así como de su interrelación posible o real con otras cosas, no depende de la espontaneidad de este sujeto, pues esta espontaneidad sólo determina que podamos entender este darse como formando parte de un ámbito de objetividad determinado, bajo el presupuesto de que éstas se den en general a nuestras facultades.

Este tratamiento de la objetividad sobre la base del origen subjetivo de la posibilidad de un conocimiento de la misma constituye uno de los resultados principales de la *Dissertatio*, lo cual permite considerar esta obra como un punto de partida para el desarrollo ulterior del criticismo. La presentación de la problemática de la sistemática que encontramos al principio de la introducción a la *Kritik der Urteilskraft* parte del marco sistemático que es construido por Kant a partir de la primera Crítica, el cual supone obviamente una corrección de la *Dissertatio* en aspectos fundamentales. Sin embargo, este nuevo marco crítico no le ha permitido a Kant una solución del mismo problema de tipo metafísico que se ha bosquejado más arriba, el cual encuentra su origen en la misma *Dissertatio*. El problema de la sistemática se expresa en la *Kritik der Urteilskraft* en la exigencia de una conciliación entre razón teórica y razón práctica. Pero que ambas partes

de la filosofía no puedan ser pensadas en su unidad objetiva se debe en última instancia a la misma demarcación entre sensibilidad e intelecto —o razón— que tiene su origen en la disertación inaugural, así como a las consecuencias de esta demarcación en lo que respecta a la cuestión metafísica del conocimiento último de la realidad:

Pero que estos dos ámbitos diferentes [...] no constituyan *uno sólo* se debe a que, si bien el concepto de la naturaleza representa sus objetos en la intuición, no lo hace como cosas en sí, sino como meros fenómenos, mientras que el concepto de la libertad representa en su objeto una cosa en sí, pero no en la intuición, de forma que ninguno de los dos puede ofrecer un conocimiento teórico de su objeto (así como tampoco del sujeto que piensa) en tanto que cosa en sí, lo cual sería lo suprasensible [KU, v 246s.].

El reconocimiento del origen subjetivo de este problema llevará a Kant a una tematización del mismo a partir de una exposición sobre cómo la razón en general puede relacionarse con las cosas, para plantear posteriormente la *definición de la realidad que puede extraerse de tal relación*.

Según éste, la referencia de la razón y de sus principios sobre lo real puede ser considerada en diferentes sentidos. En primer lugar, la razón guarda una relación general con las cosas con independencia de nuestra capacidad o incapacidad subjetiva para un conocimiento de las mismas. Pues antes de preguntarnos cómo podemos conocer las cosas tenemos que presuponer que éstas se nos puedan dar en general a las facultades desde la realidad externa. Se trata del *campo indeterminado [Feld]* de lo real, en tanto que origen de que las cosas se nos dan, por lo cual «es determinado meramente según la relación que su objeto tiene en general con nuestra facultad de conocer» [*idem*, v 245]. Esta consideración de lo real con independencia de nuestra capacidad de conocerlo era tematizada en la *Kritik der reinen Vernunft* a partir del concepto de noúmeno y de objeto trascendental. Se trataba de la *X* desconocida que ha de ser presupuesta como substrato indeterminado de los fenómenos: «Por lo tanto, existe un campo ilimitado pero también inaccesible para toda nuestra facultad de conocer, a saber, el campo de lo suprasensible» [*idem*, v 247].

En segundo lugar, la parte de este campo indeterminado, continúa Kant, donde es posible un conocimiento según conceptos es el *terreno* donde pueden aplicarse estos conceptos. En este sentido, los conceptos empíricos del entendimiento encuentran en los fenómenos de la experiencia su terreno de aplicación. Ahora bien, como ya se indicó, los principios puros de la razón, a saber, los conceptos trascendentales de la naturaleza y el concepto de la libertad no conocen lo real de la misma forma que la ciencia o el conocimiento empírico. Pues los principios de la razón no conocen los objetos, sino que *legislan a priori* sobre lo real y determinan de este modo las condiciones trascendentales por las que los objetos pueden dárseles con sentido como pertenecientes a un determinado *ámbito* de la razón. Se trataría, en tercer lugar, de lo real en tanto que determinado *a priori* por la razón en su uso teórico o práctico. Los conceptos empíricos del entendimiento encuentran su terreno en los fenómenos de la naturaleza, sobre los cuales éstos pueden pretender un conocimiento *a posteriori*. Pues bien, la posibilidad de este conocimiento

empírico presupone ya el darse de los objetos en tanto que fenómenos de la *naturaleza o de la experiencia posible*. Los principios puros de la razón teórica, por lo tanto, se aplican a la realidad en tanto que legislan *a priori* sobre su posibilidad objetiva, a partir de lo cual esta realidad puede ser fundada como el ámbito objetivo de la experiencia posible. Esto explica que el ámbito de la razón práctica sea diferente al ámbito de la naturaleza. Pues el concepto de la razón práctica no legisla sobre lo real en el mismo sentido que el concepto de la razón teórica. El concepto de la libertad no legisla *a priori* sobre lo que las cosas son en la naturaleza, sino sobre lo que las cosas deben ser. De ahí que su objeto no sea representado como fenómeno, pues la razón práctica no legisla sobre la posibilidad del conocimiento de la naturaleza de los fenómenos, sino sobre la acción del agente autónomo, por lo que su objeto es representado como la cosa en sí o como lo suprasensible.

Pues bien, hemos visto que Kant definía también lo suprasensible como el campo indeterminado de lo real que subyace al terreno de la experiencia. Con ello éste hacía referencia a la cosa con independencia de la posibilidad subjetiva de conocerla. Pero Kant también entendía la cosa en este sentido como el origen de que los objetos se den a nuestras facultades y, de hecho, el terreno de la experiencia sobre el que podemos conocer en un sentido empírico constituye la parte de esta realidad donde sí es posible un conocimiento efectivo. Pues bien, *en esta coincidencia inicial entre el concepto práctico de lo suprasensible, en tanto que ámbito de la libertad, y la definición del campo indeterminado de lo real como suprasensible radica el verdadero núcleo de la problemática que Kant planteará en la tercera Crítica.*

Por un lado, el conocimiento teórico está obligado a suponer lo suprasensible como el substrato de los fenómenos que sirven de terreno para el conocimiento empírico, cuya posibilidad objetiva radica además en el concepto de la naturaleza. Sin embargo, el campo indeterminado de lo real presupuesto en el mismo concepto de experiencia no se encuentra dentro del alcance de la determinación contenida en el concepto intelectual de la naturaleza. Se trata de la totalidad indeterminada que subyace a la naturaleza. Por otro lado, a diferencia del entendimiento, la razón sí determina en un sentido positivo este concepto de lo real en tanto que suprasensible, en la medida en que le aporta realidad práctica, dado que la libertad legisla *a priori* sobre lo real con independencia de las condiciones de la sensibilidad, es decir, con independencia precisamente de aquellas condiciones que impiden una determinación de lo suprasensible en el uso teórico de la razón. No obstante, la coincidencia de ambos conceptos es meramente presupuesta y no ha sido aún demostrada. *Pues nada asegura que el substrato de lo real que es presupuesto por la razón teórica en su indeterminación coincida con la realidad en tanto que inteligible que es pensada en un sentido normativo por la razón práctica.* Sin embargo, tal como comprobaremos a continuación, el criticismo está obligado a pensar en un sentido unitario el concepto de lo suprasensible.

En primer lugar, tanto razón teórica como razón práctica presuponen en un sentido u otro una aplicación de sus principios sobre la realidad sin que, no obstante, se haya demostrado aún la posibilidad de un conocimiento de la misma. Pues lo suprasensible no es conocido en absoluto por la razón teórica, y la razón práctica sólo lo determina en



un sentido práctico. Este problema tiene importantes consecuencias sistemáticas. Por un lado, el concepto de lo suprasensible, en tanto que expresa una referencia a la totalidad de lo real que sirve de origen indeterminado de los fenómenos, oculta en su indeterminación la cuestión del orden último de lo real y la posibilidad o imposibilidad de un conocimiento progresivo de la naturaleza por parte del uso empírico del entendimiento. Pues el ámbito de la experiencia posible nos asegura las condiciones generales de la objetividad de lo real y funda con ello la posibilidad de un terreno para el conocimiento empírico. En este sentido, los fenómenos singulares y sus relaciones empíricas tienen validez objetiva y son accesibles para nuestro conocimiento. Pero esta legislación *a priori* ofrecida por el entendimiento *ofrece una condición necesaria, pero no suficiente*, para el conocimiento empírico efectivo, si éste ha de conformar progresivamente un cuerpo sistemático de conocimientos. Pues esta última posibilidad depende de la constitución real y singular del fenómeno, de su variabilidad y multiplicidad, así como de la capacidad del sujeto para encontrar un orden en las relaciones que los fenómenos establecen entre sí. Según la *Kritik der reinen Vernunft*, tales cuestiones no concernían a la crítica, la cual no se ocupaba del origen de los conceptos en la experiencia, pues cuál sea la estructura de la naturaleza es algo que sólo podemos conocer *a posteriori*. Sin embargo, el criticismo sí debe al menos demostrar la posibilidad de que tal sistema de la experiencia puede al menos ser pensado con sentido por el sujeto, pues de lo contrario el concepto de experiencia posible no podría tener en absoluto aplicación sobre lo real. En tal caso, es importante constatar, *los conceptos puros del entendimiento fundarían a priori la validez del ámbito teórico sin que, no obstante, tales principios pudieran concretarse, desarrollarse y, en definitiva, aplicarse sobre lo real.*<sup>1</sup> Y esta cuestión concierne a cómo debemos pensar la relación entre los fenómenos en su singularidad y la totalidad de la realidad que les subyace, es decir, a la relación entre nuestro conocimiento de los fenómenos y el campo indeterminado de lo suprasensible.

Esta indeterminación del concepto de lo suprasensible que subyace a la naturaleza y que no podemos conocer en un sentido teórico también tiene importantes consecuencias en lo que respecta a la fundamentación última del ámbito práctico. Pues el concepto puro de la libertad sólo determina lo real como suprasensible en un sentido práctico y normativo. Kant aclara que, aunque la libertad legisla *a priori* sobre lo suprasensible, determinándolo en un sentido racional y normativo como deber ser, el *desarrollo* de esta legislación racional sólo es posible en *el mismo terreno de la experiencia sensible* donde encuentran aplicación los conceptos empíricos del entendimiento [*idem*, v 246]. Las acciones morales y, con ello, el bien, sólo pueden *realizarse* en la experiencia sensible. Los escritos morales de Kant se centraban principalmente en la fundamentación del ámbito práctico, con abstracción de las condiciones que definen la posibilidad de una conformidad entre la naturaleza sensible —también la del ser humano— y la normatividad de la libertad. Esta cuestión indeterminada por el criticismo aludía a la posibilidad de una efectividad de la libertad en la naturaleza. Sin embargo, si la totalidad de lo suprasensible que presupone el uso teórico de la razón en tanto que sustrato de los fenómenos no es conciliable en algún sentido con la normatividad práctica con la que el concepto de la libertad determina a

---

<sup>1</sup> Volveremos de nuevo sobre este punto.

su vez lo real, entonces *el principio de la libertad se limitaría a definir en un sentido ideal un ámbito normativo de objetividad que, sin embargo, no encontraría aplicación alguna en lo real*, pues, reconoce Kant, el fin último «solamente puede realizarse en la naturaleza y en concordancia con sus leyes» [*idem*, v 272]. La exigencia de determinar en un sentido positivo el campo indeterminado de lo suprasensible no sólo concierne a la posibilidad última de una aplicación del concepto de experiencia posible, sino también de la aplicabilidad de la normatividad práctica según la libertad.

La imposibilidad de pensar la unidad en el concepto de lo suprasensible, el cual es presupuesto en sentidos diferentes por la razón teórica y la razón práctica, desembocaría de este modo en un problema relativo a la validez última del conocimiento de la razón en cualquiera de estos dos ámbitos. Pues en ambos casos la razón fundaría un ámbito correspondiente de objetividad sin que, no obstante, este concepto sobre lo real pueda aplicarse y desarrollarse de forma efectiva.

Frente a esta problemática, lo primero que hay que tener claro es que la solución de Kant no puede suponer en ningún caso un abandono de la división estricta entre lo sensible y lo racional que tiene a su base la demarcación entre razón teórica y razón práctica. Razón teórica y razón práctica consideran lo real en sentidos diferentes en tanto que se fundan en conceptos diferentes. Esta demarcación entre dos conceptos de *objetividad* es un punto de partida fundamental del criticismo, el cual se sustenta sobre el reconocimiento de la finitud de la razón en lo que respecta al conocimiento teórico. Como hemos comprobado, Kant sostiene que el motivo que impide una conciliación de los ámbitos de la objetividad es que ambos conceptos se relacionan en un sentido diferente con la sensibilidad [*idem*, v 246s.]. La *Kritik der reinen Vernunft* sólo podía fundar la validez objetiva de los conceptos puros del entendimiento y, con ello, el concepto de la experiencia posible, a través de la relación de tales conceptos con la forma pura de la sensibilidad. Frente a la *Dissertatio*, esto provocaba que los antiguos conceptos reales del entendimiento sólo pudieran aplicarse a un ámbito de objetos en la medida en que éstos últimos fueran representados como fenómenos. Es justamente esta referencia necesaria a la sensibilidad la que permite una fundamentación de la razón teórica y sus principios, si bien a costa de un ocultamiento de lo suprasensible.

Este principio ha de ser considerado como constitutivo de la teoría crítica de la racionalidad y de la objetividad, por lo que la solución de Kant no puede suponer una trasgresión de la demarcación establecida entre la *legislación* teórica y la *legislación* práctica de la razón, dado que su validez respectiva se funda en una consideración diferente de la relación con la sensibilidad y, por lo tanto, en una consideración diferente de la objetividad: «Entendimiento y razón tienen por lo tanto dos legislaciones diferentes sobre uno y el mismo terreno de la experiencia, sin que uno pueda influir en el otro» [*idem*, v 246]. *La necesaria mediación entre razón teórica y razón práctica no puede suponer por lo tanto, una mediación a nivel objetivo entre las diferentes legislaciones de la razón*. A este respecto, existe un «abismo insalvable» entre razón teórica y razón práctica [*idem*, v 247]. Por lo tanto, en lo que respecta a la cuestión de su constitución y determinación trascendental desde los diferentes legislaciones de la razón, los objetos deben ser considerados en dos sentidos diferentes. Sin embargo, esto no significa que esta mediación no

pueda ser planteada desde un punto de vista diferente, desde un punto de vista que *no supondrá una profundización en lo que respecta a la fundamentación objetiva de lo real.*

Obsérvese que el problema de la indeterminación con respecto a la aplicabilidad de los principios teóricos y prácticos coincide en una misma cuestión, a saber, la exigencia de pensar la *totalidad* de la naturaleza sensible en concordancia con la normatividad práctica. La fundamentación de los fenómenos como objetos pertenecientes al ámbito de la naturaleza suponía una determinación de los mismos como pertenecientes a la experiencia posible. Sin embargo, a través de este concepto la teoría del Juicio trascendental-determinante atendía en su fundamentación justamente a aquel aspecto del objeto que es aportado *a priori* por el mismo sujeto, y no por lo que éste objeto tenga de singular específicamente diverso frente a otros. La constitución particular de la cosa en su ser otro, *en tanto que parte de una totalidad de la naturaleza que no puede tener su origen en la espontaneidad del sujeto, quedaba indeterminada por esta fundamentación del ámbito determinante de la razón teórica.* El cumplimiento de esta exigencia de pensar el objeto en su indeterminación en el marco de la totalidad de la naturaleza tiene meramente *valor subjetivo* y no supone una *indistinción entre la legislación teórica y la legislación práctica, pues el concepto de la totalidad de la naturaleza designa justamente lo que queda indeterminado por la legislación a priori del entendimiento.* La mediación entre razón teórica y razón práctica no supone por lo tanto una mediación entre legislación práctica y la legislación teórica, justamente porque lo que Kant propugna es fundar la relación entre la legislación práctica y aquello que queda indeterminado por la legislación teórica, a saber, el campo indeterminado de lo suprasensible que la razón teórica está obligada a suponer en tanto que substrato de los fenómenos. Si bien la fundamentación objetiva de la naturaleza está obligada a dejar indeterminado este concepto de totalidad, el criticismo está igualmente obligado a tematizarlo en un sentido subjetivo. Y está obligado en tanto que es una exigencia de la razón práctica el pretender la posibilidad de un *desarrollo* de la ley moral en la naturaleza y, por lo tanto, que el orden y la organización de la naturaleza como totalidad —indeterminados por la razón pura— admitan la posibilidad del bien moral: «por lo tanto éste [lo suprasensible] *debe [soll]* tener una influencia sobre aquél [lo sensible], es decir, el concepto de la libertad debe *[soll]* realizar el fin que encomiendan sus leyes en el mundo sensible; y la naturaleza debe *[muß]*, por consiguiente, ser pensada de tal forma que su legalidad concuerde, al menos según su forma, con la posibilidad de los fines que han de efectuarse según la libertad» [*idem*, v 247]. Pensar la legalidad de la naturaleza en el uso teórico de la razón en concordancia con fines exige pensarla *según la finalidad.* Como veremos, Kant no se refiere a las leyes generales y puras que constituyen el ámbito de la naturaleza, sino a la legalidad particular que se establece entre los fenómenos y que el entendimiento no puede determinar *a priori.* Kant hace coincidir en esta exigencia las dos tareas relativas a la fundamentación del ámbito teórico y del ámbito práctico respectivamente. Por un lado, a través de este tratamiento teleológico de la totalidad de la naturaleza se planteará el problema de cómo pensar la relación entre los objetos particulares y el sistema de la naturaleza para un posible conocimiento sistemático de los objetos, a partir del cual puedan especificarse los principios puros del entendimiento. Por otro lado, con ello la legalidad de la naturaleza es pensada

de tal forma que puede esperarse con sentido la posible realizabilidad de las acciones morales según los fines de la libertad. Por lo tanto, esta tarea de una conciliación entre la razón teórica y la razón práctica coincide con la tarea de pensar la aplicabilidad de los diferentes principios de la razón en relación con lo real, si bien en un sentido subjetivo. Profundizaremos en estas cuestiones en el siguiente capítulo.

El camino propuesto por Kant para la solución del problema de la dualidad de la razón se sustenta justamente sobre el reconocimiento de que la fundamentación del ámbito teórico deja sin determinar en qué consista la constitución de la totalidad de la naturaleza. Lejos de abordar el problema de la indeterminación a la vez desde una profundización en la objetividad,<sup>2</sup> el criticismo puede y debe pensar el campo indeterminado de lo supra-sensible que la naturaleza tiene a su base en un sentido subjetivo y en concordancia con la posibilidad de los fines que se derivan de la legislación práctica<sup>3</sup>. Aunque la dualidad

<sup>2</sup> Según DERRIDA (1978): *La verdad en pintura*, Barcelona 2001: 91, 47ss., 61s. el intento sistemático que representa la *Kritik der Urteilskraft* pone especialmente de manifiesto el carácter ficcional que caracteriza a la estética en general y al criticismo en particular. A través del recurso a la analogía, la crítica habría pretendido representarse analógicamente a sí misma en su verdad, a falta de cualquier justificación posible que permitiera salvar el enorme abismo que se instala entre la filosofía y lo real. Por lo tanto, según el autor, la crítica no sólo tematizaría la analogía como último recurso sistematizador, sino que actuaría y se comportaría ella misma en un sentido radicalmente analógico —ficcional, apariencial—, en la medida que propondría una solución última *como si* fuera posible, constatando a la vez su absoluta imposibilidad y el mismo fracaso del proyecto crítico. La interpretación de Derrida parte de la presuposición de que con la crítica de los juicios estéticos Kant estaría pretendiendo de forma ficcional una mediación entre lo sensible y lo inteligible que se presentase como si fuera objetiva. De ser este el intento de Kant, sería cierta la constatación de Derrida por la cual se pone de manifiesto el deseo metafísico de la estética justamente en su carácter ficcional e ilusorio. En tanto que la solución de Kant no pretende una mediación de tipo objetivo, ni de carácter estricto ni de carácter analógico o figurado, el intento de la *Kritik der Urteilskraft* pone de manifiesto justamente los límites de la metafísica tradicional. La metafísica, según el criticismo, no se construye sobre un acceso último, efectivo o figurado, a lo real, sino sobre el reconocimiento de su imposibilidad y la exigencia de una reflexión sobre cómo ha de proceder el sujeto una vez constatada esta finitud. Sobre la interpretación derridiana de la *Kritik der Urteilskraft*, véase SÁNCHEZ RODRÍGUEZ (2005): «El sentimiento estético en *Kritik der Urteilskraft*: la conciliación entre la finitud y el deseo de trascendencia o la defensa de una razón no ingenua», en *Episteme*, 25, 2005, 37–61. Encontramos en el escrito de habilitación de HORKHEIMER (1925): *Über Kants Kritik der Urteilskraft, als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, en *Gesammelte Schriften*, ed. de G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1987, vol. II 73–146 un análisis de la tercera Crítica que interpreta la función mediadora del Juicio como un intento de mediación a nivel objetivo, ya sea en un sentido estricto o figurado. Según el autor, Kant no lograría salvar la distinción entre los ámbitos *objetivos* de la razón a partir de su fundamentación de los principios del Juicio. En este trabajo mantendremos, no obstante, que, desde la filosofía crítica, ésta no puede ser la intención de Kant.

<sup>3</sup> BARTUSCHAT niega que éste pueda ser el camino emprendido por Kant. El texto anterior es rechazado para interpretar el tipo de solución propuesta por Kant por dos motivos principales [1972: 254]. En primer lugar, la naturaleza que sería pensada en concordancia con la razón práctica no podría ser la naturaleza de la filosofía teórica, pues de ser así esto supondría una confusión entre la legislación teórica y la legislación práctica, que es justamente lo que pretende evitar Kant. En segundo lugar, la mediación debe provenir de un tercero entre los elementos heterogéneos de la razón, diferente al concepto de la naturaleza y al concepto de la libertad, con lo cual esta mediación no puede basarse en las leyes de la razón práctica. Ante el primer argumento del autor, es preciso tener en cuenta que la legalidad de la naturaleza que es pensada en concordancia con la posibilidad de los fines de la razón práctica no es la legalidad pura y trascendental que constituye el *ámbito* de la naturaleza

de ámbitos de la razón es un resultado irrenunciable del criticismo, la fundamentación última de la aplicabilidad de estos ámbitos en lo real ha de pasar además por una fundamentación crítica de las condiciones que fundan el *uso de nuestras facultades* para una aplicación y desarrollo de los conceptos puros de la razón en la realidad. Y en relación a esto último, la crítica debe encontrar el lugar de coincidencia entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. La fundamentación última de la aplicabilidad de la razón teórica y de la razón práctica se concreta en una fundamentación de las condiciones de la reflexión o del modo de pensar, y a este nivel meramente subjetivo, que ya no concierne a la constitución objetiva y determinante de lo real, sino al modo de pensar la relación entre nuestras facultades de conocer y el campo de lo suprasensible, sí es posible y necesaria una *conciliación* entre razón teórica y razón práctica:

Por lo tanto, debe existir sin embargo un fundamento de *unidad* entre lo suprasensible que subyace a la naturaleza y lo que contiene de práctico el concepto de la libertad, pues un concepto de lo suprasensible, si bien no alcanza un conocimiento ni teórico ni práctico del mismo y, por lo tanto, no tiene un ámbito propio, sin embargo sí posibilita el tránsito desde el modo de pensar según principios de uno al modo de pensar según los principios del otro [*idem*, v 248].

Por lo tanto, la conciliación del ámbito teórico y práctico de la objetividad en lo que respecta a la relación última entre la razón y el campo indeterminado de lo suprasensible, a través de la cual estos dos ámbitos reciben una fundamentación última de su posible aplicación y desarrollo, no se produce a través de una profundización de la crítica en los fundamentos objetivos de tipo teórico y práctico, los cuales son fundados de forma definitiva en las dos primeras Críticas. De ser así, esta fundamentación del concepto de lo suprasensible en su unidad daría lugar a un tercer ámbito de la razón. La crítica atiende en este caso a una labor diferente, que consiste en tematizar desde un punto de vista subjetivo justamente lo que ha quedado indeterminado por la constitución pura y trascendental del ámbito de la naturaleza. La tematización de esta indeterminación se produce, no obstante, desde un nivel que, si bien no pertenece ni al ámbito teórico ni al ámbito práctico, sí debe ser compartido y presupuesto por ambos, al menos en lo que respecta a su misma fundamentación última; como veremos, se trata de la actividad reflexionante del Juicio. Kant aprecia que las condiciones que rigen nuestro tratamiento

---

según los principios del entendimiento puro, sino justamente lo que permanece indeterminado por esta legislación y no es recogido en el concepto de ámbito de la naturaleza, a saber, la legalidad empírica de las leyes particulares y de su organización sistemática. Esta legalidad particular debe ser presupuesta por el concepto abstracto de la experiencia posible, pues la posibilidad del conocimiento teórico no sólo se basa en el concepto de experiencia posible, sino también en la especificación y concreción de este concepto en un sistema de leyes empíricas particulares, cuya posibilidad forma parte de lo que el concepto de ámbito de la naturaleza o de experiencia posible dejan indeterminado. Respecto al segundo argumento del autor, es cierto que la mediación ha de provenir de un tercero, diferente de los dos extremos heterogéneos que tienen que ser conciliados. Como veremos, este tercero es el Juicio reflexionante, el cual presupone un concepto que tiene su origen propiamente en la razón práctica, pero no lo emplea ni lo determina en un sentido objetivo, como sí ocurre en el ámbito práctico de la filosofía.

§ 28. LA CRÍTICA DEL JUICIO COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DE LA RAZÓN POR EL  
CONOCIMIENTO CRÍTICO

de lo real en tanto que una totalidad son diferentes de las condiciones determinantes que rigen la constitución objetiva de lo real en tanto que un objeto para la razón teórica o para la razón práctica respectivamente. Esta referencia a un sentido último de la realidad no supone a su vez una legislación sobre lo real, pues se articula como una reflexión de tipo no cognoscitivo que, sin embargo, sirve de condición previa subjetiva para cualquier conocimiento progresivo de lo real.<sup>4</sup>

§ 28. LA CRÍTICA DEL JUICIO COMO FUNDAMENTACIÓN  
ÚLTIMA DE LA RAZÓN POR EL CONOCIMIENTO  
CRÍTICO

Según Kant, el Juicio logra la mediación desde el ámbito de la naturaleza al ámbito de la libertad a través de la mediación, al nivel de las facultades, desde el entendimiento a la razón: «el Juicio da el concepto mediador entre los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad, que hace posible el tránsito desde el concepto puro teórico al concepto puro práctico, desde la legalidad según el primero al fin final según el último» [*idem*, v 272]<sup>5</sup>. Cómo cumpla el Juicio ésta función es una cuestión que habrá de dilucidarse progresivamente en el siguiente capítulo, a partir de nuestro análisis de los textos más relevantes de la crítica del Juicio estético. Las dos introducciones a esta obra son sin duda los textos más importantes para abordar esta cuestión, en tanto que aclaran —no siempre de la forma más clara— en qué sentido ha de interpretarse el cumplimiento de esta función de mediación por parte del Juicio.

La crítica del Juicio no puede ser considerada meramente como una tercera parte de la crítica, a la cual *le seguiría* la conclusión del estadio crítico de la filosofía. La crítica del Juicio es justamente la que posibilita y realiza esta conclusión del sistema crítico<sup>6</sup> a través de la mediación entre las facultades: «Pues bien, si el entendimiento ofrece *a priori* leyes de la naturaleza, mientras que la razón ofrece leyes de la razón, entonces puede esperarse, según la analogía, que el Juicio, *el cual proporciona a éstas dos facultades su mediación [Zusammenhang]*, dé también *a priori* sus principios propios, justamente igual que aquellas facultades, y posiblemente funde una parte particular de la filosofía» [*EE*, v 179, cursiva mía]. Y el Juicio realiza esta función en tanto que en este caso la crítica de esta facultad juega un papel diferente al que encontramos en la *Kritik der reinen Vernunft* y la *Kritik der praktischen Vernunft*. En este caso, no se trata de la fundamentación *a priori* de un concepto que sea constitutivo *a priori* de los objetos,

<sup>4</sup> LEHMANN (1939): *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*, Berlin: 29 reconoce que el núcleo del problema de la sistemática en la tercera Crítica reside en la conciliación del problema de la validez subjetiva con el problema de la totalidad. Su trabajo está destinado no obstante a rastrear los motivos por los cuales Kant volverá a plantear la problemática de la sistemática en el *Opus postumum*.

<sup>5</sup> «Puede suponerse por lo tanto provisionalmente que el Juicio también contiene para sí un principio *a priori* y [...] efectúa [un tránsito] desde el ámbito de los conceptos de la naturaleza al ámbito del concepto de la libertad, en tanto que posibilita el tránsito en el uso lógico desde el entendimiento a la razón» [*KU*, v 251].

<sup>6</sup> Cf. JOACHIM 1992: 3s.

como sí ocurría en la crítica del entendimiento puro o de la razón en su sentido práctico. Con todo, el papel que juega en este caso la crítica del Juicio no puede entenderse sin su relación esencial con respecto a los resultados de las dos primeras Críticas.

En el prólogo a la *Kritik der Urteilskraft* y en otros textos de esta obra la crítica del Juicio se presentará en un sentido que parece describirla meramente como un tercer estadio del momento crítico, que seguiría sin más a la crítica del ámbito moral. Pues si el Juicio presenta una legislación con pretensión de validez, en analogía con la facultad del entendimiento y con la facultad de la razón, entonces la crítica ha de investigar los fundamentos de esta pretensión, así como el origen y los límites de la misma [KU v 238, 251; EE, v 179]. Sin embargo, lo primero que se constata es que, en este caso, la crítica de tales fundamentos no dará lugar a una determinación de su validez objetiva, como sí ocurría en el caso de la crítica de los conceptos del entendimiento y del concepto de la libertad. La crítica del Juicio se dirige exclusivamente a un conocimiento sobre el uso de las facultades. Por lo tanto, ésta no dará lugar a una tercera parte del sistema doctrinal de la filosofía, junto con la determinación del ámbito teórico y del ámbito práctico de la razón [KU, v 238].

La filosofía, una vez que se ha constituido como doctrina a través de la crítica, ya sea en un sentido teórico como práctico, ha de aplicarse sobre un ámbito determinado de objetos. Sin embargo, el conocimiento crítico no deja de ser un tipo particular de *conocimiento* filosófico que, sin embargo, no versa sobre los objetos. En la *Kritik der reinen Vernunft*, recordemos, Kant definía el conocimiento trascendental que ofrecía la crítica como el conocimiento que no se ocupaba tanto con objetos, sino con nuestro modo de conocer los objetos, siempre y cuando éste sea *a priori* [KrV, B 25, II 63]. Ciertamente, la crítica de las condiciones *a priori* que determinaban este modo de conocer los objetos suponía a su vez la determinación de las condiciones de *constitución de la objetividad* de los mismos. Kant apreciaba ya en esta obra que las condiciones regulativas de la razón teórica, sin ser constitutivas, debían ser consideradas no obstante como trascendentales. Sin embargo, la *Kritik der reinen Vernunft* no profundizaba justamente en las condiciones que debían legitimar la validez de esta deducción. Por un lado, aparecía como problemática la explicación de Kant sobre la «mediatez» con que la razón se aplicaba a los objetos por medio del entendimiento, pues en tal caso parecía mantenerse aún que tales principios presentaban algún tipo de pretensión objetiva que, no obstante, no podía ser fundada mediante una relación inmediata con respecto a los objetos. La Dialéctica Trascendental contenía no obstante una indicación interesante con respecto a la deducción de las ideas regulativas, a saber, éstas no justificaban su validez a partir de una correspondencia de sus pretensiones con los objetos, sino en tanto que tales ideas aludían al uso y organización de nuestras facultades que han de ser presupuestas para una determinación empírica de los objetos. Sin embargo, la Dialéctica Trascendental no ofrecía ningún argumento que explicase y fundase la relación de este uso regulativo y subjetivo de las ideas trascendentales con el propio proceso del conocimiento y la misma relación subjetiva entre las facultades.

En la *Kritik der Urteilskraft* el problema del Juicio y del significado sistemático de sus principios enlazará con esta indicación relativa al uso subjetivo de nuestras facultades,

pero en este caso Kant sí dispondrá de una explicación sobre cómo el Juicio rige el mismo proceso del conocimiento según principios regulativos. Con ello, el objeto de Kant será pensar el uso regulativo de la razón y, en particular, su uso hipotético, no meramente como una exigencia normativa para el conocimiento sistemático de la experiencia, sino como una *exigencia que define la misma estructura, los principios y el funcionamiento del Juicio*. Esta facultad no legisla sobre los objetos ni de forma mediata ni inmediata; su conocimiento no se refiere a los objetos, sino al mismo uso de las facultades implicadas en su determinación.

Volviendo a la concepción del conocimiento crítico que se desprende de la *Kritik der reinen Vernunft*, en la Analítica Trascendental el conocimiento crítico, en tanto que destinado a la fundamentación del ámbito teórico de la objetividad, sólo ofrecía una fundamentación del referido modo de conocer en lo que éste poseía de constitutivo con respecto a la objetividad. Con ello, el conocimiento crítico se centraba en las facultades en la medida en que éstas legislaban *a priori* sobre el ámbito objetivo de la experiencia. En este momento, en cambio, la atención sobre las facultades por parte de la crítica experimentará una ampliación fundamental. Pues el Juicio, aunque sus principios no se apliquen *a priori* sobre los objetos y, por lo tanto, no tengan un significado constitutivo, sigue cumpliendo una función trascendental en el mismo marco de la crítica. Como podremos comprobar, esto significa que los principios del Juicio, sin referir propiamente a los objetos en un sentido constitutivo, cumplen una función con respecto a la posibilidad de la doctrina de la filosofía por parte de la crítica.

En la introducción definitiva a la *Kritik der Urteilskraft* Kant definirá como sigue el conocimiento crítico: «La crítica de las facultades de conocer en lo que respecta a lo que éstas pueden aportar *a priori* no tiene propiamente un ámbito en relación a los objetos, porque no es una doctrina; más bien tiene que investigar, ocupándose con nuestras facultades, si es posible una doctrina a través de éstas» [KU, v 248]. Por lo tanto, si la crítica del Juicio forma parte del conocimiento crítico, sin constituir no obstante una parte del sistema de la filosofía, junto con la parte teórica y la parte práctica, entonces sus principios, si bien no en un sentido constitutivo, sí han de tener un sentido con respecto a esta función esencial del conocimiento crítico descrita en la cita, a saber: la posibilidad del sistema doctrinal de la filosofía —teórica y práctica. Pues la posibilidad de una doctrina no depende meramente de condiciones trascendentales de tipo constitutivo, las cuales fundarían la objetividad de un ámbito de la razón, sino que exige también la indagación en las condiciones trascendentales de tipo subjetivo por las cuales esta doctrina es tiene sentido en relación al sujeto que debe aplicarla.

*De cumplir el Juicio esta función en el sistema crítico, sus principios deben tener rango trascendental sin ser a su vez de tipo constitutivo, y este significado trascendental debe jugar una función en la fundamentación crítica de la posibilidad de la parte doctrinal de la filosofía.* Dicho de otra forma, ha de poder mostrarse que, sin la intervención de tales principios trascendentales *meramente* subjetivos, Kant no puede considerar como finalizada la fundamentación de los ámbitos de la razón ni, por lo tanto, la posibilidad de un conocimiento filosófico de tipo doctrinal referido a tales ámbitos.

Habíamos comprobado en el capítulo 4 de este trabajo que la fundamentación del



Juicio determinante de carácter teórico y práctico y, con ello, del ámbito teórico y práctico de la filosofía, debía ser independiente de cualquier consideración sobre el aspecto propiamente reflexionante del Juicio. Sin embargo, también defendí que esta fundamentación no podía ser considerada como definitiva hasta que no se afrontase la fundamentación de este aspecto reflexionante, lo cual habría de permitir una superación de la indeterminación del criticismo con respecto a la relación entre la singularidad de la sensibilidad y la normatividad que definen los ámbitos de la razón a través de las condiciones determinantes y objetivas del Juicio tanto en el uso teórico como práctico de la razón. Será esta problemática la que retomará Kant en la tercera Crítica. Analicemos la línea de argumentación que puede reconstruirse a partir de las dos introducciones a esta obra.

Como se ha indicado, en el prólogo a la *Kritik der Urteilskraft* Kant planteará la necesidad de ofrecer una crítica para el Juicio, de la misma forma que la ya ofrecida para el entendimiento y la razón, una vez constatado que esta facultad, como las dos anteriores, presenta una pretensión de validez en tanto que facultad de conocer. A esta constatación le sigue el reconocimiento de que esta crítica no puede dar lugar a una tercera parte en el sistema doctrinal de la filosofía, junto a la metafísica de la naturaleza y a la metafísica de las costumbres. La interpretación neokantiana partirá del siguiente planteamiento de la función de la crítica del Juicio: se trataría, meramente, de una fundamentación crítica sobre la *tercera* facultad de conocer, una vez que la crítica *ya ha ofrecido* una fundamentación del entendimiento y de la razón, a la que le seguiría el desarrollo del sistema doctrinal de la filosofía —este sistema seguiría *a* la crítica del Juicio, no se seguiría *de* la crítica del Juicio. Esta tercera crítica no podría dar lugar a la fundamentación de un tercer ámbito de objetividad, dado que los principios del Juicio son meramente subjetivos. Sólo la crítica del entendimiento y de la razón puede dar lugar a la constitución de ámbitos objetivos para el conocimiento doctrinal de la filosofía.

Sin embargo, con ello se presupone que estos ámbitos de objetividad se encuentran ya fundados definitivamente en las dos primeras Críticas y que la crítica del Juicio no guarda ninguna relación sistemática con respecto a esta problemática; se trataría meramente de una *tercera* crítica, en este caso centrada en principios no constitutivos. Sin embargo, es evidente que, según la exposición de Kant en el mismo prólogo, el sistema de la filosofía —compuesto por la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres— no puede ser completo sin esta crítica de los principios meramente subjetivos del Juicio:

Una crítica de la *razón pura*, es decir, de *nuestra facultad de juzgar según principios* a priori, sería incompleta si la crítica del Juicio, el cual pretende para sí el estatus de facultad de conocer, no fuera tratada como una parte de la misma, aún cuando sus principios no pudieran constituir una parte particular en el sistema de la filosofía, entre la parte teórica y la parte práctica [...]. Pues, si ha de ser posible ofrecer alguna vez tal sistema bajo el nombre de “metafísica” [...], entonces la crítica debe haber investigado el terreno de este edificio con tanta profundidad como alcancen los primeros fundamentos de la facultad de conocer a partir de principios *a priori* independientes de la experiencia, de forma que este edificio no se hunda por alguna parte, lo cual conllevaría inevitablemente el derrumbe del todo [*idem*, v 238s., cursiva mía].

§ 28. LA CRÍTICA DEL JUICIO COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DE LA RAZÓN POR EL CONOCIMIENTO CRÍTICO

La primera parte del texto parece indicar que la completud del sistema crítico depende de que se ofrezca una tercera y última crítica para una tercera facultad. Sin embargo, la segunda parte pone de manifiesto con claridad que la completud del sistema doctrinal de la metafísica depende justamente de esta crítica del Juicio que, paradójicamente, no puede ser incorporada a este sistema como una parte del mismo. Pero, como ya se ha indicado, puede afirmarse que la crítica del Juicio ofrece una conclusión para el sistema crítico precisamente *en tanto que no aporta fundamentos constitutivos que se apliquen sobre los objetos, sino en tanto que se centra en los presupuestos subjetivos implicados en el uso teórico y el uso práctico de la razón en lo que concierne a la presuposición de lo suprasensible*. Obsérvese, por lo tanto, que esta nueva profundización en la fundamentación crítica del edificio doctrinal de la filosofía no significa una profundización en los fundamentos objetivos de este edificio.<sup>7</sup> Esta profundización se debe más bien a una indagación de la crítica en un aspecto que no había sido tomado en consideración propiamente en la *Kritik der reinen Vernunft* y la *Kritik der praktischen Vernunft*, pero que era igualmente necesario para que la crítica pudiera completar su función respecto a la posibilitación del sistema de la filosofía. Se trata de una indagación en las condiciones subjetivas que rigen la razón humana, considerada en tanto que «facultad de conocer a partir de principios *a priori* o, más en particular, en tanto que «*capacidad de juzgar según principios a priori*» [cursiva mía]. Los principios *a priori* a los que se refiere la definición de la facultad de la razón sólo pueden ser, ciertamente, los principios constitutivos de los diferentes ámbitos del sistema de la metafísica, pero su posible aplicabilidad por parte de la facultad de la razón, es decir, la posibilidad de que la razón pueda *juzgar* según tales principios, exige centrarse en la función trascendental del Juicio y de sus principios subjetivos.<sup>8</sup>

Pues los principios del Juicio, de la misma forma que el *conocimiento* crítico, no versan sobre los objetos, sino que legislan *a priori* sobre las mismas «condiciones de la reflexión» [EE, v 203]. Sólo en este sentido subjetivo y de significado eminentemente crítico<sup>9</sup> puede justificarse la pretensión del Juicio en tanto que facultad —autónoma— de

<sup>7</sup> Recuérdese la crítica planteada a este trabajo a la interpretación derridiana de la *Kritik der Urteilskraft*, según la cual la crítica del Juicio supondría una profundización cuasi-objetiva a través de la analogía en la misma fundamentación de la objetividad. Véase en este trabajo § 27, n. 1.

<sup>8</sup> Esta función del Juicio con respecto a la aplicación de los conceptos objetivos de la razón teórica y la razón práctica es la que explica el siguiente texto de la *Erste Einleitung*: «Sin embargo, el Juicio es una facultad tan particular, la cual no es en absoluto independiente, que no ofrece ni conceptos, como el entendimiento, ni ideas, como la razón, sobre cualesquiera objetos, porque es una facultad de subsumir bajo conceptos que les son dados desde fuera» [v 179]. Esta indicación también la encontramos en el Prólogo a la obra, pues Kant afirma igualmente que el Juicio no posee principios propios pertenecientes al sistema doctrinal de la filosofía, sino que «ocasionalmente puede enlazar con cada uno [de los principios] de ambas [partes del sistema de la filosofía]» [KU, v 238], es decir, los principios de la razón teórica y de la razón práctica.

<sup>9</sup> Así lo expresa JOACHIM: «[Die Urteilskraft] ist aber nicht nur als kritisiertes Vermögen thematisch, sondern darüber hinaus als Vermögen, dessen Leistung darin bestehen soll, auf die Beziehung von subjektivem Entwurf (der Idee einer systematischen Ordnung als notwendiger Bedingung der Erfahrungserkenntnis) und Natur zu reflektieren. Deshalb muß sie selbst als *kritisches* Vermögen verstanden werden. Also ist die Kritik der Urteilskraft wesentlich eine Kritik *durch* die Urteilskraft, die auf dem Boden eines autonomen Prinzips diesem Vermögen möglich geworden ist» [1992: 82]. Sobre la función crítica del Juicio reflexionante en la *Kritik der Urteilskraft*, véase NERHEIM (1991): *Zur kritischen*

conocer. El principio del Juicio, por lo tanto, sólo puede justificar su función trascendental en tanto que éste se da a sí mismo la ley para la reflexión sobre el uso de nuestras facultades, en un sentido que no determina los objetos, sino nuestro modo de reflexionar sobre los mismos y su relación con las facultades. Kant se refiere a este principio como el principio de la heautonomía [EE, v 193, 203; KU, v 259].<sup>10</sup> Profundicemos en el

---

*Funktion ästhetischer Rationalität in Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a. M./ Bern/ Berlin.

<sup>10</sup> La interpretación de JOACHIM [1992: 53–61, 78–81] sostiene que la *Erste Einleitung* no expresa aún la autonomía del Juicio reflexionante, a partir de la cual puede fundarse el principio de la finalidad como un principio radicado en la misma estructura del Juicio. En este sentido, éste desarrolla la tesis defendida ya por BARTUSCHAFT [1972: 222–231]. Según el autor, la primera introducción sigue dependiendo de la concepción de los juicios hipotéticos en la *Kritik der reinen Vernunft*, en tanto que el Juicio presupone ya una idea de sistema de la naturaleza que, propiamente, no se funda en su estructura, sino en la misma razón y en el concepto del ideal de la razón. Sólo la introducción definitiva daría cuenta del principio de la finalidad como un principio específico del Juicio, en la medida en que en este texto se defiende que esta facultad se da a sí misma la ley para la reflexión sobre la naturaleza. Es cierto que la introducción definitiva expresa con mayor claridad la heautonomía del Juicio, por la cual esta facultad legisla *a priori* sobre su propio funcionamiento y, con ello, funda la idea del sistema de la naturaleza a partir de su propia estructura. La *Erste Einleitung*, por lo demás, principalmente en su sección IV [v 185–87], presenta una mayor cercanía con respecto a la terminología empleada en la *Kritik der reinen Vernunft*. Según la exposición de este texto, el Juicio parece fundarse en la idea del sistema de la naturaleza como si se tratara de una idea *para* el Juicio, con lo cual su principio específico le sería dado a éste desde fuera, por así decirlo; en particular, le sería dado desde el mismo marco que encontramos en la Dialéctica Trascendental. Esto explicaría, según Joachim, que la *Erste Einleitung*, a diferencia de la introducción definitiva, no ofrezca una deducción de este principio: «Wenn nämlich das im Ideal der ersten Kritik formulierte Prinzip die Voraussetzung der Urteilskraft ist, dann bedurfte es keiner Deduktion, denn eine solche wurde schon im Rahmen der Dialektik der ersten Kritik geleistet» [1992: 65]. En el presente trabajo, sin embargo, no se compartirá esta tesis, a partir de la cual sólo el texto de la introducción definitiva ofrecería una elucidación crítica del significado del Juicio reflexionante y del principio de la finalidad. En primer lugar, no puede defenderse que el principio de la finalidad de la naturaleza le venga dado al Juicio a partir del mismo marco de la Dialéctica, de forma que este principio pertenecería propiamente a la razón y el Juicio sólo se serviría del mismo. Aunque, como ya se ha indicado, el Juicio no es independiente ni del entendimiento ni de la razón, en la medida en que tiene como función fundar la aplicación de los principios objetivos de estas facultades, esta función específica es posible para esta facultad en tanto que dispone de un principio específico, el principio de la finalidad: «De tener lugar un principio o regla que *surge del Juicio de forma original*, entonces éste debería ser un concepto de las cosas de la *naturaleza en la medida en que éstas se orientan según nuestro Juicio*, y por lo tanto, de una constitución de la naturaleza de la que, de otra forma, no podría formarse concepto alguno, si no es en tanto que su orientación se dirige a nuestra facultad de subsumir las leyes particulares dadas bajo otras leyes más generales que, sin embargo, aún no han sido dadas; con otras palabras, éste debería ser el concepto de una finalidad de la naturaleza en virtud de nuestra facultad de conocerla» [EE, v 179s.; primera cursiva mía]. En el texto se observa que el procedimiento del Juicio es descrito de forma similar a como se define en la primera Crítica el uso hipotético de la razón. Sin embargo, en el texto citado Kant afirma con claridad que el concepto de la finalidad «surge del Juicio de forma original», una idea en la que se insiste en diferentes pasajes de este texto [v. también *idem*, v 181, 193]. Más adelante éste planteará el problema de la fundamentación crítica de este principio y se preguntará por cuál sea el «origen que tenga esta idea y si se encuentra en una fuente *a priori*» [*idem*, v 182]. La respuesta a esta cuestión no puede ser, como sostiene Joachim, que el principio de la finalidad tenga realmente su origen en la razón. Kant lo niega explícitamente en el texto de la primera introducción: «Aquí surge el concepto de una *finalidad* de la naturaleza, a saber, como un principio propio del Juicio reflexionante, no de la razón» [*idem*, v 193] o «Ni el entendimiento ni la razón pueden fundar *a priori* tal ley de la naturaleza [en

significado de este principio trascendental y subjetivo esencial al sistema crítico, así como en la argumentación de Kant encaminada a su justificación.

La crítica del Juicio sólo tiene sentido como una parte del sistema crítico si se aprecia la autonomía de esta facultad y sus principios frente al entendimiento y la razón. Pudimos comprobar<sup>11</sup> que la teoría del Juicio trascendental en la *Kritik der reinen Vernunft* no recogía la especificidad del Juicio en la medida en que, en este caso, su función dependía esencialmente de los principios del entendimiento. En este sentido, esta teoría no significaba propiamente una teoría del Juicio en su especificidad, sino un desarrollo de la Analítica del entendimiento. De ahí que en la *Kritik der Urteilskraft* Kant reconozca esta insuficiencia del Juicio trascendental-*determinante* para constituirse en tanto que facultad autónoma. Pues en este caso esta facultad no dispone de una ley propia, dado que esta «ley le es indicada *a priori*» por el entendimiento [KU, v 252], es decir, el Juicio sólo puede subsumir los objetos bajo una ley ya dada por el entendimiento y no dispone de un principio específico que permita considerarlo como una facultad autónoma: «En relación a los conceptos universales de la naturaleza bajo los cuales es posible por principio un concepto empírico (sin determinación empírica particular), la reflexión encuentra ya su instrucción en el concepto de una naturaleza en general, es decir, en el entendimiento, y el Juicio no necesita principio alguno de la reflexión, sino que *esquematiza* esta reflexión *a priori* y aplica estos esquemas a cada síntesis empírica, sin la cual no sería posible ningún juicio empírico. El Juicio es aquí en su reflexión a la vez determinante y el esquematismo trascendental le sirve a esta facultad a la vez como regla bajo la cual son subsumidas las intuiciones empíricas» [EE, v 189; v. también KU, v 256]. Sin embargo, según Kant, una crítica del Juicio sólo es posible si esta facultad presenta una pretensión

---

relación a las máximas para investigar la naturaleza, que «no son otra cosa que las mismas expresiones transcendentales del Juicio»] [idem, v 187]. De ahí que en la sección VIII [idem, v 203] de este texto Kant defienda la *heautonomía* del Juicio reflexionante, una caracterización que, según Joachim, sólo se encuentra recogida propiamente en la introducción definitiva. Sin embargo, es cierto que la *Erste Einleitung* presenta una variación interesante: en este caso la fundamentación de la finalidad descansa sobre un argumento que establece la relación esencial entre el análisis de los juicios estéticos y la fundamentación del Juicio reflexionante en general. Esta relación justificará que ya en este texto Kant haya introducido el marco argumentativo que aportará unidad y significado sistemático a la tercera Crítica y, lo que es más importante, en ello se encuentra el fundamento para una fundamentación de la finalidad como un principio radicado en la *estructura* de la reflexión del Juicio en general. Nos centraremos en esta cuestión en el siguiente párrafo. Según Joachim, la insatisfacción de Kant con respecto a la fundamentación del principio de la finalidad en la primera introducción le habría llevado a reformular su planteamiento en la introducción definitiva: «Das hat nach unserer Überzeugung dazu geführt, daß Kant eine neue Fassung entwarf, welche nicht nur die Widersprüche der ersten Fassung aufhebt, sondern darüber hinaus die Einheit beider Teile der dritten Kritik deutlich macht» [1992: 61; v. también 79]. Este afirmación, que alude justamente a la toma de postura del filósofo de Königsberg con respecto a su propia obra, muestra con claridad cómo los intereses hermenéuticos del intérprete son a veces puestos por delante de la propia autocomprensión que el filósofo objeto de estudio tenga de sí mismo. Pues en 1792 Kant aclarará en una carta a HERZ que la *Erste Einleitung* que fue sustituida en la obra contenía aspectos que permiten una completa comprensión del concepto de la finalidad de la naturaleza, por lo cual solicitaba su inclusión en la edición de textos preparada por Herz [An Herz, 4. Dez. 1792, AA XI 396; así como An de la Garde, 9. März 1790, AA XI 143s.]. Véase al respecto TONELLI 1954: 431.

<sup>11</sup> Véase en este trabajo § 15.2.

de validez propia que, su vez, no se deba a otra facultad [KU, v 239].

Tanto en el periodo de la *Dissertatio* como en la *Kritik der reinen Vernunft*<sup>12</sup> Kant reconocía el problema de ofrecer una regla específica para el Juicio. Si esta ley había de determinar la corrección del enjuiciamiento de los objetos *in concreto*, entonces la fundamentación de este principio se enfrentaba con un problema fundamental. Pues cualquier regla que rija la misma corrección objetiva del Juicio sólo puede cumplir a la vez esta función normativa a través de un nuevo enjuiciamiento singular, esta vez referido a la corrección del Juicio; al tratarse también de un enjuiciamiento, su corrección debe ser sancionada a su vez por una regla ulterior, y así *ad infinitum*. En el periodo de la *Dissertatio* Kant consideraba que el recurso a reglas era imposible debido al carácter paradójico de pretender servirse de reglas para determinar previamente un enjuiciamiento que está destinado en principio a encontrar tales reglas. En el periodo de la *Dissertatio*, Kant mantenía que la aplicación de las reglas por el sano entendimiento ocurría de hecho, pero el agente no era consciente de las mismas, lo cual no sólo suponía evitar el regreso al infinito en el recurso a las reglas sino, principalmente, el reconocimiento de que la lógica en este caso no puede pretender una fundamentación del enjuiciamiento *in concreto* que era característico del sano entendimiento. No obstante, la normatividad de esta facultad era abordada según la analogía con el enjuiciamiento de gusto, a partir del concepto de *sensus communis* y de *bon sens*, por lo cual se indicó que ya en este periodo Kant recurre a una relación de complementariedad entre lógica y estética que será replanteada —desde un marco diferente— en la *Kritik der Urteilskraft*. La *Kritik der reinen Vernunft*, como hemos recordado, seguía soslayando una vez más esta problemática en tanto que no se centraba propiamente en la fundamentación de los principios que rigen el Juicio. La teoría del Juicio se basaba en los resultados de la Analítica Trascendental. Esta teoría, por lo tanto, no atendía a las reglas del Juicio, sino a la «condición universal de las reglas» [KrV, A 135/ B 174, II 186], es decir, la condición trascendental del entendimiento por la cual los juicios particulares tienen en general validez objetiva. Con ello no se ofrecía un criterio a la vez universal y suficiente que justificara la normatividad específica del Juicio en el enjuiciamiento de los objetos singulares en su indeterminación, lo cual se especificaba igualmente en la indeterminación de cualquier fundamentación de la verdad empírica. La tercera Crítica volverá a plantear esta problemática:

Pero se puede deducir fácilmente a partir de la naturaleza del Juicio (cuyo recto uso es tan necesario y exigido con tanta universalidad que bajo el nombre de “sano entendimiento” no se entiende otra cosa que justamente esta facultad) que el hallazgo de un principio debe de ir acompañado de las mayores dificultades (pues algún principio ha de contener en sí, pues de lo contrario no le sería asignada, en tanto que facultad particular de conocer, la crítica más común). Este principio, sin embargo, no debe deducirse de conceptos *a priori*, pues estos pertenecen al entendimiento y el Juicio se dirige meramente a su aplicación. Por lo tanto, el Juicio debe ofrecer por sí un concepto a través del cual realmente no se conoce cosa alguna, sino que le sirve a él mismo de regla, pero no una regla objetiva que pueda acomodar a su

<sup>12</sup> Véase en este trabajo §§ 8 y 15.2.

§ 28. LA CRÍTICA DEL JUICIO COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DE LA RAZÓN POR EL  
CONOCIMIENTO CRÍTICO

juicio, porque entonces se necesitaría de nuevo otro Juicio para poder discernir si es el caso de la regla o no [KU, v 239].

El texto recoge el mismo problema relativo a la fundamentación que era apreciado tanto en la *Dissertatio* como en la primera Crítica. Sin embargo, sí presenta una solución al respecto. Y esta solución se construye sobre la aceptación de este problema y la propuesta de un punto de vista diferente no planteado hasta entonces.<sup>13</sup> Pues la crítica no puede ofrecer una fundamentación de la corrección *objetiva* del Juicio ni de la adecuación con el objeto en la verdad empírica de los juicios particulares que sea a la vez universal y suficiente. El criticismo está obligado a dejar indeterminada la corrección objetiva de nuestros juicios sobre los objetos. En este sentido objetivo, los juicios sólo pueden confirmar *a posteriori* su corrección y, por lo tanto, la adecuación entre el conocimiento y los objetos particulares sigue considerándose, al igual que en la teoría del Juicio trascendental en la *Kritik der reinen Vernunft*, como una cuestión *contingente*. Sin embargo, el nuevo planteamiento de la tercera Crítica pretende conciliar, de un lado, este reconocimiento de la finitud del conocimiento, esencial al criticismo, con la posibilidad de fundar, por otro lado, un principio específico que rija *a priori* sobre el enjuiciamiento. Según Kant, esta fundamentación no se dirige a fundar la corrección objetiva o adecuación de los juicios a través de un concepto determinado; más bien, la fundamentación del Juicio atiende a la misma validez del *acto* de enjuiciamiento, con independencia de si el juicio que resulte de este acto de enjuiciamiento consigue corresponderse con los objetos o no. El Juicio puede pretender validez según un principio trascendental en tanto que este principio no va dirigido a los objetos y la corrección efectiva de nuestros juicios, sino en la medida en que dicho principio legisla *a priori* sobre el propio uso de nuestra capacidad subjetiva de enjuiciar. En este sentido, el Juicio legisla sobre su propio uso, pretende una legislación *a priori* sobre sí mismo. Un principio del Juicio, por lo tanto, sólo es posible en tanto que esta facultad se da a sí misma la ley: «Por lo tanto, este principio trascendental sólo puede dársele el Juicio reflexionante a sí mismo, sin tomarlo de otro lugar (pues de lo contrario sería un Juicio determinante)» [*idem*, v 252]. Sólo una vez que se ha atendido a las condiciones subjetivas y reflexionantes que rigen el Juicio es posible su crítica en tanto que facultad autónoma o, más exactamente, en tanto que facultad heautónoma.

Éste será el resultado de la deducción trascendental de esta facultad que Kant ofrece en la introducción definitiva, en la cual encontraremos esta mediación entre el reconocimiento de la finitud del conocimiento y la posibilidad de fundar una pretensión de validez del Juicio reflexionante. La definición del Juicio reflexionante recoge justamente, como punto de partida principal, esta indeterminación del singular sensible. Kant definirá el Juicio reflexionante como sigue:

El Juicio en general es la facultad de pensar lo particular en tanto que contenido bajo el universal. Si el universal (la regla, el principio, la ley) se encuentra dado, entonces el Juicio que subsume lo particular bajo éste es *determinante* (también cuando el Juicio, en tanto que Juicio trascendental, ofrece la condición *a priori* sólo

<sup>13</sup> Recordemos que este cambio de perspectiva se produce a partir de 1784; véase a este respecto el § 26.2 de este trabajo.

en conformidad con la cual puede subsumirse bajo aquel universal). Pero si sólo el particular se encuentra dado, para el cual el Juicio debe [*soll*] buscar lo universal, entonces esta facultad es meramente *reflexionante* [*idem*, v 251].

El Juicio determinante presenta dos aspectos diferente, pues si el universal que ya se encuentra dado es un concepto empírico o una ley empírica, se tratará de lo que podemos denominar Juicio empírico-determinante; sin embargo, si este universal es un concepto *a priori* del entendimiento puro, entonces se tratará de lo que denominaremos el Juicio trascendental-determinante. Según el texto, el primero supone al segundo, pues para poder determinar cualquier representación según un concepto empírico ya dado se presupondrá siempre la determinación *a priori* que tiene su origen en la legislación trascendental del entendimiento puro. En este sentido, provisionalmente podemos afirmar que todas las representaciones, con independencia de que se encuentren determinadas o no en un sentido empírico, se encuentran ya bajo la determinación del entendimiento y, por lo tanto, forman parte del ámbito objetivo de la naturaleza o de la experiencia posible. Sin embargo, esta determinación pura del entendimiento, que comprende a la totalidad de los fenómenos *qua* objetos sensibles, deja *indeterminada* justamente la especificidad singular del fenómeno más allá de su *ser-objeto sensible*: «En relación a los conceptos universales de la naturaleza bajo los cuales es posible por principio un concepto empírico (*sin determinación empírica particular*)» [*EE*, 189, cursiva mía]<sup>14</sup>. Los conceptos puros del entendimiento se aplican sobre los objetos a través de la síntesis pura de la intuición y, por lo tanto, sobre lo que nuestro modo sensible de conocer tiene en general de formal y apriórico. Sólo en este sentido determina el Juicio trascendental-determinante al singular dado —es decir, en relación a lo que no es singular en el mismo— y es este aspecto del objeto el que es fundado por el concepto de la experiencia posible desde los principios puros del entendimiento: «Pues la *unidad de la naturaleza en el espacio y en el tiempo* y la unidad de la experiencia posible para nosotros son una y la misma cosa» [*idem*, v 186]<sup>15</sup>. Por lo tanto, esta singularidad no puede ser recogida en la relación determinante entre sensibilidad y entendimiento a través de la cual Kant funda la validez objetiva de la experiencia: «Ahora bien, los objetos del conocimiento empírico, *a parte de aquella condición formal del tiempo*, se encuentran determinados de múltiples modos» [*ibidem*]. Esta determinación última de lo real no puede ser fundada *a priori*, dados «los límites de nuestra capacidad de conocer» [*ibidem*].

Por lo tanto, la posibilidad de los juicios empíricos no es —y no puede ser— determinada por el Juicio trascendental-determinante de forma absoluta. En este sentido, Kant insiste en la idea de que la cuestión relativa a la determinación singular de los fenómenos, así como de las relaciones que éstos establecen entre sí, es para el entendimiento

<sup>14</sup> Sobre la exposición de esta concepción en la *Kritik der reinen Vernunft*, véase en este trabajo § 15., especialmente § 15.2.

<sup>15</sup> «Pues, naturalmente, encontramos en los fundamentos de posibilidad de una experiencia algo necesario, a saber, las leyes universales, sin las cuales no puede pensarse la naturaleza en general (en tanto que objetos de los sentidos); y estas leyes se basan en las categorías, aplicadas sobre las condiciones formales de la intuición que nos es posible a todos. Pues bien, bajo tales leyes el Juicio es determinante» [*KU*, v 255s.]

absolutamente *contingente* [EE, v 180, 190; KU, v 252, 256], lo cual es una consecuencia del reconocimiento de la finitud de esta facultad por su dependencia con respecto a la sensibilidad.

Tal como se afirma en el texto citado más arriba, la función de encontrar una determinación empírica para un particular dado —en lo que éste tiene de singular— le corresponde al Juicio reflexionante. Es evidente que este universal no puede ser el concepto universal del Juicio trascendental-determinante ni el concepto de la experiencia posible, pues Kant aclara que no es necesario reflexionar sobre los objetos en este sentido, pues, en tanto que objetos de la experiencia, éstos se encuentran ya determinados *a priori* por el Juicio trascendental-determinante a partir del entendimiento. Por lo tanto, el Juicio sólo debe reflexionar para la formación de conceptos empíricos. Sin embargo, a través de la dimensión reflexionante del Juicio no sólo se ofrece la condición previa para la determinación de los juicios empíricos. Pues, según Kant, aunque la legislación del entendimiento deja indeterminada la singularidad de los objetos, *la validez última del ámbito objetivo de la naturaleza depende de que se funde en un sentido positivo esta indeterminación que acompaña al concepto determinado de la experiencia posible*. Según el sistema de la experiencia posible, los objetos deben estar sometidos, por ejemplo, a la ley de la causalidad. De este modo, el principio de la causalidad es un principio a través del cual un evento en la naturaleza puede ser considerado en general en tanto que una causa particular. Pero los eventos particulares de la naturaleza pueden acontecer de múltiples maneras, «por lo que pueden ser causas de formas infinitamente diversas» [KU, v 256]. El principio de la causalidad, si bien encuentra ya la fundamentación de su validez objetiva en la deducción trascendental y la teoría del esquematismo, sólo puede aplicarse a la experiencia empírica en la medida en que pueda presuponerse orden y unidad en la multiplicidad de los fenómenos, es decir, en la medida en que la experiencia constituya una unidad sistemática en la que los fenómenos y eventos particulares se ordenen en tanto que especificaciones de los conceptos universales del entendimiento [KU, v 252].<sup>16</sup> Pues los fenómenos han de ser considerados, según Kant, como especificaciones o «modificaciones de los conceptos universales trascendentales de la naturaleza» [KU, v 252; véase también EE, v 191]. Si las causas particulares acontecieran en la naturaleza «de formas infinitamente diversas», es decir, si estas causas a su vez no estuvieran sujetas a leyes [*ibidem*], entonces no podría hablarse en absoluto de causas de la naturaleza, la naturaleza sería una serie de fenómenos y relaciones inconexas, y las leyes trascendentales de la naturaleza no podrían *especificarse* en absoluto en un ámbito de la naturaleza.

Es este espacio que permanece indeterminado por la facultad del entendimiento, pero que ha de ser fundado en sentido positivo debido a los presupuestos sistemáticos del entendimiento<sup>17</sup>, el que ocupará la tarea crítica que desempeña el Juicio, según el argu-

<sup>16</sup> «Ahora bien, estos conocimientos empíricos constituyen, según lo que tienen en común de forma necesaria (a saber, aquellas leyes trascendentales de la naturaleza), una unidad analítica de toda la experiencia, pero no aquella unidad sintética de la experiencia en tanto que un sistema que también conecte bajo un principio las leyes empíricas en lo que éstas tienen de diverso (y donde la multiplicidad de las mismas puede llegar hasta el infinito)» [EE, v 180 n.].

<sup>17</sup> «Hemos visto en la *Kritik der reinen Vernunft* que la totalidad de la naturaleza, en tanto que el conjunto de todos los objetos de la experiencia, constituye un sistema según leyes trascendentales, a



mento de la deducción del concepto de la finalidad planteado en la segunda introducción:

Puesto que, sin embargo, debe presuponerse y adoptarse necesariamente esta unidad [de la experiencia], dado que, de lo contrario, no tendría lugar ninguna relación entre las leyes empíricas en un todo de la experiencia, de forma que, si bien las leyes universales de la naturaleza ofrecerían tal combinación en las cosas según su especie como cosas de la naturaleza en general, no lo harían en un sentido específico, en tanto que tales seres naturales particulares, por lo tanto, el Juicio debe adoptar como principio para su propio uso que lo que es contingente para la intelección humana en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza contiene, no obstante, unidad legal en la combinación de su multiplicidad en virtud de una experiencia en sí posible, la cual, ciertamente, no podemos fundar pero sí pensar [...]. Pues bien, este concepto trascendental de una finalidad de la naturaleza no es ni un concepto de la naturaleza ni un concepto de la libertad, porque no le atribuye nada a los objetos (de la naturaleza), sino que sólo presenta el único modo según el cual debemos proceder en la reflexión sobre los objetos de la naturaleza en virtud de una experiencia absolutamente conectada, es decir, un principio subjetivo (máxima) del Juicio [KU, v 256s.].<sup>18</sup>

---

saber, un sistema que el entendimiento mismo da *a priori* [...]. Justamente por ello la experiencia debe constituir tanto en lo que respecta a las leyes universales como a las leyes particulares, un sistema (en la idea) de conocimientos empíricos posibles, de la misma forma que este sistema es posible en general considerado en un sentido objetivo. Pues esto es exigido por la unidad de la naturaleza. Hasta aquí, en lo que respecta a cómo considerar la experiencia en general según leyes trascendentales del entendimiento en tanto que sistema y no como agregado.

Pero de esto no se sigue que la naturaleza, también en lo que respecta a las leyes *empíricas*, sea un sistema *comprensible* para la facultad humana de conocer y que sea posible para el ser humano el poner en relación sistemática y absoluta sus fenómenos en una experiencia, por lo tanto, esta misma naturaleza en tanto que sistema. Pues la multiplicidad y disparidad de las leyes empíricas es tan grande que, aún cuando alguna vez nos sea posible combinar percepciones según leyes particulares descubiertas ocasionalmente, sin embargo, nunca nos sería posible unificar estas mismas leyes empíricas según el parentesco bajo un principio común, si es en sí posible [...] que la multiplicidad y disparidad de estas leyes [...] se presente como infinitamente grande y no nos ofrezca más que un *agregado puramente caótico sin el más mínimo rastro de un sistema, aún cuando debemos presuponer este sistema según leyes trascendentales*» [EE, v 185s., cursiva mía].

<sup>18</sup> Aunque este argumento no es designado como «deducción» en la *Erste Einleitung*, este texto contiene en su sección IV la exposición de esta misma línea argumental que encontramos en la introducción definitiva. Tras constatar que el concepto de experiencia posible deja indeterminada la posibilidad de un sistema empírico de la naturaleza, la cual sólo puede considerar como contingente, Kant extrae la conclusión de que este supuesto sólo puede deberse a una «presuposición trascendental subjetivo-necesaria» y que «[e]sta presuposición es [...] el principio trascendental del Juicio» [EE, v 186], el cual «no puede ser fundado *a priori* ni por el entendimiento ni por la razón», en tanto que se trata de una «presuposición del Juicio para su propio uso» destinada a la sistematización de las leyes empíricas en un sistema de la naturaleza [*idem*, v 187]. No tiene fundamento por lo tanto, el segundo argumento defendido por JOACHIM para rechazar el interés histórico de la primera introducción para una comprensión de la fundamentación del Juicio en la *Kritik der Urteilstkraft*: «Wenn nämlich das im Ideal der ersten Kritik formulierte Prinzip die Voraussetzung der Urteilstkraft ist, dann bedurfte es keiner Deduktion, denn eine solche wurde schon im Rahmen der Dialektik der ersten Kritik geleistet» [1992: 65].

§ 28. LA CRÍTICA DEL JUICIO COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DE LA RAZÓN POR EL  
CONOCIMIENTO CRÍTICO

Este argumento se corresponde más bien con una exposición metafísica de la validez subjetiva del principio de la finalidad de la naturaleza.<sup>19</sup> Por lo tanto, con ello Kant establece meramente las bases sobre las que debe entenderse el lugar de este principio en el sistema crítico, el cual ha de ser fundado y desarrollado propiamente en el cuerpo de la obra.<sup>20</sup> La pretensión de validez de este principio se inserta justamente en la tensión entre la contingencia y la necesidad en el tratamiento del concepto de la naturaleza en tanto que un sistema de leyes empíricas. Desde el punto de vista objetivo que le corresponde al entendimiento, este sistema sólo puede ser considerado como contingente, en tanto que las leyes trascendentales no pueden legislar *a priori* sobre los objetos en lo que éstos tienen de singular y diverso. Sin embargo, el mismo concepto de la naturaleza, tal como es fundado a partir de dichas leyes puras, presupone la necesidad de esta unidad de la naturaleza en su multiplicidad, pues de lo contrario no sería posible una especificación de las leyes trascendentales en los eventos y fenómenos particulares de la naturaleza ni, por tanto, tampoco la misma aplicabilidad de estas leyes puras del entendimiento. Por lo tanto, esta exigencia del sistema crítico, aunque debe ser presupuesta para la posibilidad de la parte doctrinal del conocimiento teórico, no puede ser conocida ni tener su origen en el entendimiento. Es decir, este principio no puede implicar en absoluto una legislación *a priori* sobre los objetos de la naturaleza —pues entonces este principio tendría su origen en el entendimiento. Su validez ha de ser meramente subjetiva, a saber, a través de este principio no se determinan *a priori* los objetos, sino el modo como debe reflexionarse —en un sentido normativo— sobre los objetos singulares en su indeterminación. Éste es por lo tanto un principio que el Juicio se da a sí mismo para su propio uso, y en este principio se reconoce tanto la indeterminación objetiva de los objetos singulares como la necesidad subjetiva de pensarlos en tanto que parte de una totalidad unitaria y ordenada:<sup>21</sup> «El principio propio del Juicio es por lo tanto: *la naturaleza específica sus leyes universales en leyes empíricas en conformidad con la forma de un sistema lógico para nuestro Juicio*» [EE, v 193]<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Nótese que Kant parte para su argumentación de la necesidad de que la investigación de la naturaleza presuponga máximas para la reflexión sobre los objetos, para fundar a continuación la validez de estas máximas en el principio de la finalidad [EE, v 187; KU, v 255]. Estas máximas son la *lex parsimoniae*, la *lex continui in natura*, la ley de no multiplicar los principios sin necesidad y la ley de especificación de la naturaleza. Éstas eran tematizadas tanto en la *Dissertatio* como en la Dialéctica Trascendental

<sup>20</sup> Cf. KALUZA (1971): *Kants Kritik der Urteilskraft im Entwurf der beiden Einleitungen*, tesis doctoral, Basel: 101.

<sup>21</sup> «Por lo tanto, puesto que la unidad legal es representada según una combinación de los objetos (en este caso, de la naturaleza) en tanto que finalidad, pero ésta la conocemos a la vez como contingente en sí, aun cuando se corresponda con una intención necesaria (una necesidad) [*einer notwendigen Absicht (einem Bedürfnis)*] del entendimiento, entonces el Juicio, que es reflexionante en lo que respecta a las cosas bajo leyes empíricas (aún por descubrir), debe pensar la naturaleza en relación a estas leyes según un *principio de finalidad* para nuestra facultad de conocer» [KU, v 258s.].

<sup>22</sup> «Toda comparación de las representaciones empíricas para conocer leyes empíricas y las formas de las cosas naturales *específicas*, pero también *concordantes en un sentido genérico* con otras formas a partir de esta comparación, presupone que la naturaleza ha observado también una cierta economía para nuestro Juicio y una uniformidad comprensible para nosotros, y este supuesto debe preceder a toda comparación, en tanto que principio del Juicio *a priori*» [EE, v 190]. Según este principio, la naturaleza es considerada en un sentido intencional, en tanto que ésta se especifica a sí misma en

Este concepto relativo a una totalidad de la naturaleza no supone por lo tanto una profundización en la fundamentación objetiva de la experiencia que tiene su origen en la legislación pura del entendimiento, sino el replanteamiento de esta problemática desde un punto de vista diferente: ante la reconocida contingencia del conocimiento de los objetos singulares por parte del entendimiento puro, el Juicio reflexionante, en tanto que facultad *a priori*, se dirige a cómo debe proceder en un sentido normativo la reflexión que ha de preceder a cualquier determinación de estos objetos por el entendimiento.

De este modo, la fundamentación del Juicio y de sus principios como trascendentales es posible en tanto que esta facultad contiene las *condiciones subjetivas* que rigen *en general* la reflexión sobre la naturaleza. Estas condiciones se centran en el *modo según el cual debemos reflexionar en un sentido normativo sobre los objetos en su singularidad específica, con el objeto de posibilitar en un sentido subjetivo un sistema de conocimiento según los intereses especulativos del conocimiento*. Pues la pretensión de universalidad del Juicio, en tanto que ha de suponer la necesaria mediación entre el singular sensible *en lo que éste tiene de singular*, y el universal que pretende el entendimiento, ha de dar cuenta de esta especificidad del objeto en su singularidad.<sup>23</sup>

Con esta fundamentación de las condiciones de la reflexión, el criticismo, a través de la crítica del Juicio, tematiza en un sentido subjetivo aquello que queda indeterminado por la legislación constitutiva y objetiva de la experiencia por parte del entendimiento. Con ello, Kant pretende ofrecer una fundamentación última del ámbito de la naturaleza. Pues la aplicabilidad de los conceptos puros sobre los objetos efectivos presupuesta en el concepto de experiencia posible exige fundar en un sentido positivo la posibilidad de reflexionar sobre los objetos singulares en un sentido que permita la formación de leyes cada vez más generales que puedan ser consideradas como especificaciones en la

---

virtud de las necesidades [*Bedürfnis*] cognoscitivas del entendimiento [*KU*, v 257]. Esta concepción de la teleología de Kant reduce la idea de un entendimiento divino, que crearía y conocería la naturaleza según nuestros intereses especulativos, a un principio subjetivo que tiene su origen en la necesidad de nuestra facultad de suponer orden y unidad en la naturaleza bajo el presupuesto de la finitud en el conocimiento: «Pues bien, este principio no puede ser otro que el siguiente: puesto que las leyes naturales universales tienen su fundamento en nuestro entendimiento, que las prescribe a la naturaleza (si bien sólo según los conceptos universales de ésta en tanto que naturaleza), las leyes empíricas deben ser tratadas, en lo que respecta a aquello que queda indeterminado en éstas por el entendimiento, según dicha unidad, *como si* éstas fueran dadas en virtud de nuestra facultad de conocer por un entendimiento (si bien no el nuestro) con el objeto de posibilitar un sistema de la experiencia según leyes naturales particulares. No se trata de que, de esta forma, deba suponerse realmente tal entendimiento (pues es el Juicio reflexionante el que se sirve de esta idea para la reflexión, no para la determinación), sino que el Juicio tan sólo se da a sí mismo, y no a la naturaleza, una ley» [*KU*, v 252s.]. Por lo tanto, esta consideración de la naturaleza en su totalidad sólo tiene un significado subjetivo para el criticismo: «La filosofía, en tanto que sistema doctrinal del conocimiento de la naturaleza tanto como de la libertad no recibe a través de ello una nueva parte, pues la representación de la naturaleza como arte es una mera idea que sirve como principio a la investigación de la naturaleza y, por lo tanto, meramente al sujeto [...], en la medida en que atribuimos a la naturaleza una relación con nuestra necesidad [*Bedürfnis*]» [*EE*, v 182].

<sup>23</sup> «La forma lógica de un sistema consiste meramente en la división de conceptos universales dados (aquéllos que constituyen una naturaleza en general) en tanto que se piensa, según un cierto principio, lo particular (aquí lo empírico) *en su diferencia* en tanto que contenido bajo lo universal» [*EE*, v 191, cursiva mía].

experiencia de las leyes trascendentales del entendimiento. De este modo, la crítica del Juicio reflexionante cumple una función esencial en el marco general de la crítica que ha de fundar la posibilidad del sistema doctrinal de la filosofía. En la *Kritik der reinen Vernunft* esta crítica se había centrado en aquellas condiciones *a priori* presupuestas en *nuestro modo de conocer* los objetos a partir de las cuales era posible una *constitución objetiva* de los objetos *en general*. En la *Kritik der Urteilskraft*, por otro lado, la crítica se centrará en aquellas condiciones *a priori* presupuestas en *nuestro modo de reflexionar* sobre los objetos que permiten pensar *a priori* el objeto singular en su especificidad según las pretensiones cognoscitivas del uso empírico del entendimiento. Por lo tanto, si el principio del Juicio obtiene el rango de trascendental, como un principio específico de la crítica que, sin embargo, no constituye un ámbito objetivo de objetos, *esta caracterización ha de ser entendida en el marco de la posibilidad última del sistema doctrinal*, pues, siguiendo la misma definición del concepto trascendental contenida en la sección dedicada a la fundamentación de la validez trascendental del principio de la finalidad, «[u]n principio trascendental es aquél a través del cual se representa la condición universal sólo bajo la cual las cosas pueden convertirse en objetos para nuestro conocimiento» [KU, v 254]. En este caso, esta condición que posibilita que las cosas puedan convertirse en objetos para la facultad de conocer es un principio subjetivo que legisla sobre cómo se debe reflexionar sobre las cosas y su relación con nuestras facultades de conocer.

Como puede observarse, esta interpretación del significado sistemático del Juicio en el marco de la crítica se corresponde con la conclusión defendida en el párrafo anterior. Allí se sostuvo que el Juicio cumplía una función sistemática en tanto que tematizaba en un sentido subjetivo el campo indeterminado de lo suprasensible presupuesto en el concepto de ámbito de la naturaleza. Sin embargo, nuestra tesis era que el Juicio reflexionaba en un sentido *subjetivo* sobre el campo indeterminado de lo suprasensible o de la totalidad de la naturaleza según la analogía con la normatividad sobre la que la razón práctica legisla en un sentido *objetivo*: «[El concepto de la finalidad] también se diferencia completamente de la finalidad práctica (del arte humano o de la moral), aunque, ciertamente, sea pensando según la analogía con éste» [KU, v 253]. La diferencia contenida en la analogía viene dada por el hecho de que el Juicio no legisla en absoluto sobre los objetos, como la razón [*idem*, v 256]. Su identidad radica meramente en cómo entender la normatividad que rige la misma actividad subjetiva de nuestras facultades, inclusive aquellas implicadas en el conocimiento teórico de la naturaleza. Por lo tanto, sólo en este sentido subjetivo es posible una mediación entre la razón teórica y la razón práctica, pues, recordemos, la mediación entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito de la libertad sólo es posible a través de una mediación al nivel de las facultades entre el entendimiento y la razón.

Sin embargo, el argumento anterior al que se ha atendido aquí no supone todavía en un sentido estricto una deducción de este principio subjetivo *en tanto que perteneciente al Juicio*. El argumento demuestra que, si hemos de suponer una unidad de la naturaleza a través de un principio, éste sólo puede tener validez subjetiva, en tanto que los principios del entendimiento, de carácter objetivo, no pueden legislar en absoluto sobre la posibilidad de esta unidad. Pero el criticismo debe demostrar que este principio subjetivo y necesario

se funda en la misma estructura del Juicio en tanto que una facultad de conocer radicada en el ánimo. La crítica debe demostrar, por lo tanto, la necesidad de presuponer el principio de la finalidad en tanto que constitutivo de la misma estructura subjetiva del Juicio en general. Sólo a través de un análisis de la estructura subjetiva de las facultades de la naturaleza humana puede demostrarse que el principio de la finalidad y de lo suprasensible y, con ello, la mediación entre razón teórica y razón práctica, no se justifican meramente a partir de la *necesidad* [*Bedürfnis*] de suponer este principio como posible, sino en tanto que éste es un *principio necesario que legisla efectivamente sobre nuestro modo de conocer y, en este sentido, es constitutivo de nuestra subjetividad*. De ahí que en la sección VII de la introducción Kant se siga preguntando «si existe en general tal representación de la finalidad» [*idem*, v 264].

La crítica necesita por lo tanto encontrar una vía para aislar en su especificidad — separándolas y abstrayéndolas de las condiciones objetivas— las condiciones universales y necesarias que rigen la mera estructura de la reflexión implicada en el Juicio reflexionante en general. Es éste el momento en el que la crítica del Juicio reflexionante debe convertirse en una crítica del Juicio *estético-reflexionante*.

## § 29. EL PRINCIPIO DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE ES EL PRINCIPIO TRASCENDENTAL DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN GENERAL

Esta concreción de la crítica del Juicio en una crítica de los juicios estético-reflexionantes significa que la función sistemática que Kant atribuye a la crítica del Juicio se cumple y desarrolla en el análisis y la fundamentación de las condiciones presupuestas en los juicios estéticos. A través de este análisis, y sólo a través del mismo, es posible acceder al principio subjetivo del Juicio reflexionante en general,<sup>24</sup> a partir de cuya fundamentación se ofrece una conclusión del sistema crítico. Será esta tesis principal la que guíe la última parte de nuestra lectura de las dos introducciones a esta obra.

Ninguno de estos dos textos ofrece una fundamentación definitiva del principio subjetivo del Juicio. De hecho, Kant remitirá explícitamente a las ideas desarrolladas en el cuerpo de la misma obra como el lugar en el que tiene lugar dicha fundamentación. Sin embargo, como ya se ha indicado, el texto de la tercera Crítica no contiene indicaciones explícitas y suficientes que nos aclaren en qué sentido la estructura del análisis y la fundamentación de los juicios estéticos significa un desarrollo de esta función sistemática, por la cual pueda interpretarse esta crítica del Juicio estético-reflexionante en tanto que una crítica del Juicio en general. Una explicación sobre cómo entender la estructura del Juicio estético-reflexionante en este sentido sí es ofrecida, no obstante, en las introducciones a la obra. Por lo tanto, debe resaltarse el interés de estos textos como una clave principal a partir de la cual detectar los puntos cardinales así como la estructura de la argumentación por la cual Kant desarrolla esta función sistemática de la crítica de los juicios estéticos en el mismo cuerpo de la obra.

<sup>24</sup> Una tesis defendida por JOACHIM 1992: *passim*, así como por WIELAND 2001: 185ss.

§ 29. EL PRINCIPIO DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE ES EL PRINCIPIO  
TRASCENDENTAL DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN GENERAL

La reconstrucción histórico-evolutivo defendida en este trabajo ha mostrado que durante el desarrollo intelectual de Kant desde 1770 las indagaciones sobre el gusto han estado movidas por un interés sistemático, en tanto que Kant considera el juicio de gusto como el lugar de acceso a las condiciones gnoseológicas implicadas en general en el conocimiento del singular sensible. Estas indagaciones sobre la problemática estética adoptarán en la *Kritik der Urteilskraft* el rango de trascendental y serán puestas al servicio de la fundamentación última del sistema crítico que se desprende de las primeras Críticas. Sin embargo, una vez incorporado el proyecto estético al mismo sistema crítico y a la teoría de las facultades inherente al mismo, Kant sigue recurriendo a estructuras argumentativas que ya había transitado con anterioridad a este giro copernicano del proyecto estético. Un análisis de las dos primeras introducciones también puede poner de manifiesto este enlace de la *Kritik der Urteilskraft* con tales elaboraciones del pasado.

En el párrafo anterior se ha demostrado que, según Kant, la crítica del Juicio sólo puede lograr una mediación entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito de la libertad en un sentido meramente subjetivo. Esta mediación subjetiva sólo puede cumplirse en tanto que se demuestra que existe una mediación al mismo nivel de las facultades — entendimiento y razón— a través del Juicio. De hecho, el campo al que se aplica el conocimiento específicamente crítico es el conjunto de las facultades de la subjetividad [*idem*, v 248]. De ahí que la función sistemática que desempeña la crítica a través de la crítica del Juicio deba investigar la posibilidad de una fundamentación sistemática de las relaciones entre estas facultades. Al entendimiento, el Juicio y la razón, en tanto que facultades de conocer en general, les corresponden las facultades del ánimo de la facultad de conocer —en particular—, el sentimiento de placer y displacer, y la facultad de desear respectivamente.

Kant justifica que el sentimiento de placer constituye la facultad del ánimo que se corresponde con el Juicio a partir de la constatación de la dimensión meramente subjetiva implicada en ambos. Mientras que el Juicio, a diferencia del entendimiento y la razón, «solamente se refiere al sujeto y no produce de por sí concepto alguno, [d]e la misma forma que, si en la *división* general de las *facultades del ánimo en general* tanto la facultad de conocer como la facultad de desear contienen una relación *objetiva* de las representaciones, el sentimiento de placer y displacer es, en cambio, sólo la receptividad de una determinación del sujeto, de forma que, si el Juicio también ha de determinar algo por sí mismo, esto no podría ser más que el sentimiento de placer, y viceversa, si el sentimiento de placer ha de tener también un principio *a priori*, éste sólo podrá encontrarse en el Juicio» [*EE*, v 184s.].

Al centrarse en esta relación entre las facultades del ánimo, la crítica no puede servirse de un conocimiento empírico de tipo psicológico sobre la posible relación entre las diferentes facultades del ánimo. En tanto que trascendental, ésta exige la fundamentación de un principio para la mediación sistemática de las mismas. Si la relación aportada por este conocimiento empírico no se basara «en ningún principio *a priori*, las facultades del ánimo [constituirían] meramente un *agregado* y no un sistema» [*EE*, v 183]. Sin embargo, en tanto que las facultades del ánimo subyacen en un sentido subjetivo a las facultades de conocer en general, la relación sistemática fundada por este principio no puede llevar a

soslayar la irreductible *diferencia específica* que existe entre éstas [*ibidem*]. La elucidación de este principio que rige la fundamentación sistemática de las facultades subjetivas del ánimo ha de producirse, por lo tanto, sin que esto provoque una confusión entre los principios específicamente diferentes que se aplican sobre el conocimiento, el sentimiento de placer y la facultad de desear. En particular, esta elucidación ha de conservar en todo momento la autonomía del sentimiento de placer frente a los principios objetivos del entendimiento y de la razón.

En relación a esta determinación de la autonomía del sentimiento, en primer lugar, Kant diferencia entre el uso del término “estético” en relación a este sentimiento de placer o displacer, de un lado, y el significado de este término que había sido fundado en la Estética Trascendental, del otro. En el primer caso, no se refiere a la forma de la sensibilidad en la medida en que puede ser determinada por el entendimiento, sino a la relación de la representación sensible con respecto al mismo estado del sujeto. El sentimiento estético no aporta nada al conocimiento del objeto, en tanto que refiere su representación al estado subjetivo del sujeto, y no a la facultad de conocer para su determinación por un concepto [*idem*, v 199]. De ahí que pueda hablarse con sentido de un juicio *estético*. Pues si en este caso se tratara de un juicio de conocimiento que refiriera al objeto, nos encontraríamos con una contradicción con respecto a la teoría del juicio de conocimiento de la primera Crítica, en tanto que este tipo de juicios sólo son posibles a partir de la determinación del entendimiento [*idem*, v 199s.] y, por lo tanto, no podrían ser meramente estéticos. Por lo tanto, en un juicio estético «no se da una determinación del objeto, sino del sujeto y su sentimiento» [*idem*, v 200, v. también *KU*, v 263]. Kant sostiene que en la representación de un objeto interviene tanto un componente objetivo como un componente subjetivo. El aspecto subjetivo de esta representación que, sin embargo, no puede convertirse en un «componente del conocimiento» es el placer o displacer [*idem*, v 263]. Ahora bien, la afirmación de que el sentimiento estético no aporta nada al conocimiento debe interpretarse en el sentido de que el sentimiento no constituye ningún componente *objetivo* en la determinación de la representación. Pues Kant aclara explícitamente que el sentimiento de placer, en tanto que componente subjetivo de la representación, guarda una relación con el conocimiento.<sup>25</sup>

En el *conocimiento de un objeto de los sentidos* intervienen conjuntamente ambas relaciones [es decir, la relación al sujeto expresada en el sentimiento y la determinación objetiva del conocimiento] [*idem*, v 263].

[P]ero el [placer] ha estado presente, y sólo porque *la experiencia más común no sería posible sin éste*, el placer ha ido mezclándose con el mero conocimiento y ya no es notado en su particularidad [*idem*, v 261, cursiva mía].

Pues existe siempre una gran diferencia entre las representaciones en tanto que pertenecen al conocimiento, al ser referidas meramente al objeto y la unidad de la conciencia del mismo, o igualmente en tanto que son incluidas en la facultad de

<sup>25</sup> Cf. HOGREBE (1984): «Erkenntnistheorie ohne Erkenntnis», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, 1984, 545–59.

§ 29. EL PRINCIPIO DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE ES EL PRINCIPIO  
TRASCENDENTAL DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN GENERAL

desear, en tanto que en el marco de esta referencia objetiva estas representaciones son consideradas como causa de la realidad del objeto, o en lo que respecta a su relación meramente al sujeto, en tanto que las representaciones en sí son un fundamento para mantener su propia existencia en este sujeto y en la medida en que son tratadas por su relación con el sentimiento de placer, el cual ni es ni aporta en absoluto un conocimiento de la representación, *aun cuando, ciertamente, puede ser un presupuesto del conocimiento en tanto que fundamento de determinación* [EE, v 183, cursiva mía].

Según la exposición de Kant, en el conocimiento de una representación del ánimo intervienen dos aspectos diferentes: por un lado, un fundamento de determinación objetivo de esta representación, por el cual ésta es relacionada en general con un objeto a través de la unidad sintética de la apercepción; por otro lado, un fundamento subjetivo de determinación de esta representación por su relación con el sujeto cognoscente, a partir del cual la presencia de esta representación en el ánimo del sujeto es conservada y mantenida, sin que ello suponga ninguna determinación objetiva adicional para el conocimiento de la misma. Parece obvio que Kant sólo puede estar refiriéndose al conocimiento en dos sentidos diferentes. En primer lugar, en un sentido restringido, se trataría de la determinación objetiva de la representación según el fundamento *a priori* del entendimiento y, sobre este base, según un concepto particular. Por otro lado, en un sentido amplio, el conocimiento de un objeto por parte del sujeto exige igualmente tener en cuenta un fundamento de determinación subjetivo, en tanto que radica en una mera referencia a la subjetividad y en la relación entre el sujeto y la representación. La determinación implicada en el sentimiento, por lo tanto, refiere propiamente al sujeto. Si, a partir de la demarcación específica del placer con respecto a la facultad de conocer y la facultad de desear, el sentimiento de placer no puede basarse, como las dos últimas, en una determinación de rango objetivo, esta determinación sólo puede intervenir en el conocimiento en general si su referencia no apunta en absoluto al objeto, sino al sujeto y, por consiguiente a sus mismas facultades. En particular, tal como se ha indicado, el sentimiento estético constituye la facultad del ánimo presupuesta por el Juicio.

No obstante, esta relación del sentimiento estético con respecto a las facultades de conocer no ha sido aún justificada por Kant. Éste será sin embargo el punto de partida para la crítica del Juicio en la *Kritik der Urteilskraft*, tal como atestigua el prólogo a esta obra: «la indagación crítica de un principio del Juicio en [los juicios estéticos sobre lo bello y lo sublime] es el componente más importante de una crítica de esta facultad, pues si bien estos juicios por sí solos no aportan ningún conocimiento de las cosas, pertenecen sin embargo a la facultad de conocer y demuestran una relación inmediata de la facultad de conocer con el sentimiento de placer y displacer según algún principio» [KU, v 239].

Ya habíamos comprobado que, según Kant, si el Juicio puede legislar *a priori*, esta determinación sólo puede aplicarse sobre el sentimiento y, viceversa, si este sentimiento puede reclamar algún principio como fundamento, éste sólo puede residir a su vez en el Juicio. Será esta relación de mutua implicación entre el problema del Juicio y el problema del sentimiento estético el que marcará la compleja estructura de la tercera Crítica, a partir de la cual Kant planteará la indagación de las condiciones de los juicios



estéticos como la pieza clave de una crítica del Juicio en general. Esta relación de mutua complementariedad entre ambos aspectos, por la cual éste entiende, de un lado, que la crítica del principio trascendental del Juicio en general debe remitir a una crítica de los juicios estéticos y, del otro, que los juicios estéticos se basan a la vez en tales condiciones del Juicio en general, puede ser explicada siguiendo una formulación empleada por P. Joachim en su exposición sobre la deducción de los juicios de gusto<sup>26</sup>: el principio del Juicio reflexionante en general será considerado por Kant como la *ratio essendi* de los juicios estéticos y del sentimiento de placer expresado en ellos, mientras que, por otro lado, éste encontrará en los juicios estéticos la *ratio cognoscendi* del principio del Juicio reflexionante en general. Es en este sentido en el que debe entenderse la línea argumental que seguirá Kant. Comprobemos cómo en las introducciones se encuentran indicaciones suficientes para apoyar esta interpretación.

En primer lugar, nos centraremos en la introducción definitiva. En este texto, Kant definirá el juicio estético de la siguiente forma:

Si la mera aprehensión de la forma de un objeto de la intuición se relaciona con un placer, sin que exista una relación del mismo a un concepto para un conocimiento determinado, entonces la representación no es referida a través de ello al objeto, sino meramente al sujeto, y el placer no puede ser más que la conformidad del objeto con las facultades de conocer que están en juego en el Juicio reflexionante y, en este sentido, expresan meramente una finalidad formal subjetiva del objeto [...]. Éste será un juicio estético sobre la finalidad del objeto, el cual no se basa en ningún concepto del que dispongamos ni tampoco lo crea [KU, v 264].

La relación a la subjetividad que expresaban los juicios estéticos significa, por lo tanto, una relación con respecto a las facultades de conocer implicadas en el Juicio reflexionante en general, es decir, imaginación y entendimiento [*ibidem*]. En el juicio estético puro, esta relación apunta a la misma *relación* de conformidad entre estas facultades, con independencia de la determinación objetiva debida a un concepto en particular. El placer reside por lo tanto en la sensación de la «mera reflexión» que define el juego entre las facultades que intervienen en el Juicio reflexionante. Esta conformidad de la representación singular con respecto a la posible concordancia entre las facultades es definida por Kant como la finalidad formal de esta representación. El principio de la finalidad no reside, sin embargo, en el objeto mismo, ni supone en ningún sentido una determinación del mismo. Pues esta relación presupuesta en el juicio estético se debe meramente a la forma que la reflexión ha de presuponer en las representaciones subjetivas para un conocimiento de las mismas: «Puesto que el fundamento del placer legisla meramente sobre la forma del objeto para la reflexión en general y, por lo tanto, no sobre cualquier sensación del mismo y tampoco a partir de una relación a un concepto que contenga cualquier intención, se

<sup>26</sup> Cf. JOACHIM 1992: 129. Éste considera no obstante, siguiendo a Bartuschat, que las introducciones, especialmente la primera introducción, no ofrecen una explicación de esta particularidad de la tercera Crítica para la fundamentación del Juicio reflexionante. En este trabajo defenderé no obstante que Kant describe en ambos textos, especialmente en la primera introducción, la guía por la cual la estrategia argumental de la crítica del Juicio ha de ser entendida en este sentido.

§ 29. EL PRINCIPIO DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE ES EL PRINCIPIO  
TRASCENDENTAL DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN GENERAL

trata meramente de la legalidad en el uso empírico del Juicio en general (unidad de la imaginación con el entendimiento) en el sujeto, con la que concuerda la representación del objeto en la reflexión, cuyas condiciones valen de forma universal» [*idem*, v 265]. La forma del objeto bello se debe a la concordancia de su representación subjetiva con la legalidad implicada en la reflexión que el Juicio presupone en general para el conocimiento empírico.

Según la cita, es esta relación con las facultades implicadas en el Juicio reflexionante la que asegura la universalidad de este sentimiento. Pues un juicio estético, de forma análoga a un juicio empírico de conocimiento, puede pretender validez intersubjetiva aun dependiendo de la contigüencia del objeto singular. Sin embargo, su particularidad radica en que, frente a los juicios empíricos, no es un concepto determinado el que asegura esta validez, sino que en tal caso se trata de un mero sentimiento de placer percibido por el sujeto, a partir del cuál este pretende, no obstante, una concordancia intersubjetiva sin que exista, no obstante, un concepto a la base de este juicio particular. La hipótesis planteada por Kant es que, de la misma forma que un juicio empírico puede pretender validez objetiva «a partir de las condiciones universales del Juicio determinante», el juicio estético ha de fundar su validez en las condiciones subjetivas que rigen en general el Juicio reflexionante: «porque el fundamento de este placer reside en las condiciones universales, si bien subjetivas, de los juicios reflexionantes, a saber, la concordancia conforme a fin de un objeto (ya sea un producto de la naturaleza o del arte) con la relación de las facultades de conocer entre sí que se exige para todo conocimiento empírico (la imaginación y el entendimiento)» [*idem*, v 266]. Desde la filosofía trascendental, por lo tanto, este placer sólo puede ser considerado como el fundamento de determinación del Juicio en la medida en que «se es consciente» de que dicho placer es propiamente la expresión sensible de las condiciones subjetivas implicadas en el Juicio reflexionante y que deben ser presupuestas «para un conocimiento de los objetos en general» [*ibidem*]. En este sentido, en tanto que el juicio estético se relaciona con las condiciones universales del conocimiento en general, es posible y necesaria una crítica del mismo, la cual funde el principio de la validez de tales juicios.

Lo que sí parece claro hasta aquí es que, según esta exposición de la introducción, el juicio estético-reflexionante encuentra en las condiciones universales y subjetivas del Juicio reflexionante en general la *ratio essendi* de su pretensión de validez subjetiva de universalidad. Sin embargo, Kant aprecia que el hecho de que el juicio estético contenga justamente el principio subjetivo del Juicio reflexionante es lo que justifica que la crítica de este tipo de juicios constituya la pieza clave en la crítica del Juicio en general:

En una crítica del Juicio, la parte que contiene el Juicio estético es la más importante, *porque sólo éste contiene el principio que el Juicio pone a la base de su reflexión sobre la naturaleza de manera completamente a priori*, es decir, que debe haber una finalidad formal de la naturaleza en virtud de sus leyes particulares (empíricas) en virtud de nuestra facultad de conocer, sin la cual el entendimiento no encontraría nada en la naturaleza, pues de lo contrario no se podría ofrecer *a priori* ningún fundamento [*idem*, v 268s, cursiva mía].

No obstante, Kant no profundiza en las razones por las cuales esta crítica de los juicios estéticos ha de poder ofrecer la *ratio cognoscendi* del principio subjetivo del Juicio reflexionante en general.

Esta estructura de la argumentación será expuesta igualmente en la *Erste Einleitung*, si bien en este caso encontraremos una descripción más detallada de la misma. Sobre todo, podremos encontrar también una novedad con respecto a la introducción definitiva, pues en este caso sí se especifica por qué estas condiciones subjetivas de la reflexión en general en las que se basa el Juicio reflexionante sólo pueden ser puestas de manifiesto, a su vez, a través de una crítica de los mismos juicios estéticos en su particularidad.

Según Kant, si el Juicio reflexionante no legisla sobre un objeto determinado —pues la reflexión adquiere sentido justamente en tanto que el Juicio carece aún de un concepto que determine la representación particular—, sino más bien sobre una regla que rija la misma reflexión sobre un particular y su relación en general con el entendimiento, entonces «se entiende fácilmente que en un juicio *meramente* reflexionante se trate la imaginación y el entendimiento en la relación mutua en la que deben encontrarse en el Juicio en general en comparación con la relación en la que se encuentran efectivamente con ocasión de una percepción dada» [*EE*, v 197s., cursiva mía]. Este juicio meramente reflexionante sólo puede ser un juicio estético. El Juicio, en tanto que *capacidad* de conocer, es también meramente subjetivo y basa su actividad en los principios universales de la reflexión que deben legislar en un sentido normativo sobre la conformidad entre la imaginación y el entendimiento. Kant considera el Juicio reflexionante como una facultad autónoma del ánimo que dispone de principios trascendentales que hemos de presuponer *a priori* para un conocimiento en general de los objetos. Sin embargo, esta facultad radica propiamente en una actividad específica del conocimiento que consiste esencialmente en una *transitividad*, la transitividad del mismo proceso de enjuiciamiento por el cual se reflexiona sobre los objetos en su singularidad, como paso previo a una determinación de los mismos parte del entendimiento. Por otro lado, en el Juicio en general se encuentra presente tanto esta operatividad reflexionante como un fundamento objetivo de determinación que se deriva del entendimiento; es decir, un juicio empírico de conocimiento sólo es posible a partir de la intervención conjunta de la actividad determinante y de la actividad reflexionante del Juicio respectivamente. Recordemos además que Kant ha afirmado que el conocimiento en general de una representación presupone tanto un momento objetivo como un momento subjetivo. Por lo tanto, la posibilidad de un juicio empírico no sólo se sustenta en un fundamento objetivo-determinante —ya sea de origen empírico o trascendental— sino también en un fundamento de tipo subjetivo-reflexivo que reside en el Juicio. Pues estas últimas condiciones legislan sobre la misma relación entre las facultades que debe ser presupuesta para que sea posible en general la determinación del objeto que expresa el juicio empírico. Sin embargo, esto significa igualmente que un juicio empírico ya constituido, en tanto que significa justamente la realización efectiva de la determinación que *sigue* a la reflexión, no contiene en su misma estructura ninguna marca que apunte a la actividad reflexionante del Juicio, en tanto que la constitución y determinación del juicio empírico como tal significa justamente la finalización de este

§ 29. EL PRINCIPIO DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE ES EL PRINCIPIO  
TRASCENDENTAL DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN GENERAL

proceso reflexivo y transitivo del Juicio.<sup>27</sup> En la Analítica de los conceptos puros del entendimiento la crítica enlazaba con un análisis de los juicios de conocimiento en tanto que funciones de síntesis regidas ya por un concepto en un sentido determinante. Pero este mismo análisis de los juicios ya constituidos, en la medida en que éstos presuponen ya la determinación objetiva del entendimiento, no puede ofrecer la vía para una crítica de la misma actividad reflexionante del Juicio en su autonomía y especificidad. Kant necesita encontrar un acceso a la misma actividad y transitividad que define la mera reflexión, en su abstracción del resto de las facultades y, por lo tanto, con independencia de la determinación objetiva de sus conceptos. De este modo, la crítica del Juicio sólo puede encontrar un objeto determinado para su investigación crítica en aquellos juicios sobre la representación singular que sean *meramente* reflexionantes, es decir, los juicios estéticos sobre lo bello y lo sublime. Pues éstos son los únicos juicios en los que, en la medida en que su legislación es meramente subjetiva y abstraen completamente de los conceptos del entendimiento y de la razón, se presenta en su especificidad y autonomía la mera estructura de la reflexión que es presupuesta y permanece oculta en el Juicio en general.<sup>28</sup> Pues en un «juicio estético de reflexión», la forma de una representación es puesta en relación con la «mera reflexión del entendimiento y la imaginación entre sí para un fomento conjunto de su ocupación», a partir de la cual la representación es percibida en su misma conformidad a fin con respecto al Juicio [EE, v 198]. En este sentido, la finalidad del Juicio es tratada en un sentido meramente subjetivo, en la medida en que en los juicios estéticos «ni se exige ni tiene que producirse ningún concepto determinado del objeto y el mismo juicio no es ningún juicio de conocimiento» [*ibidem*].

<sup>27</sup> WIELAND: «Dies ist der Grund, warum [die Urteilkraft], solange sie «bloß» reflektiert, in der Regel im Schatten der bestimmenden Urteilkraft steht. Aber auch wenn die reflektierende Urteilkraft ihrem bestimmenden Pendant nur zuarbeitet, fällt ihr im Dienst des Erkennens die schwierige Aufgabe zu. Daher handelt es sich nicht um zwei gleichrangige, auf vergleichbaren Ebenen angesiedelte Spielarten der Urteilkraft, sondern um zwei Funktionen dieses Vermögens, von denen die eine auf dem Resultat der anderen Funktion aufbaut und Gebrauch von ihm macht» [2001: 143, v. también 347]. En relación al concepto «juicio de reflexión estético» MARTÍNEZ MARZOA afirma: «lo que verdaderamente hace el término “reflexión” en esa fórmula es indicar que aquí, a diferencia de lo que sucede en el “juicio” no es puramente analógica; más aún: que aquí la dificultad para encontrar la concreción de los elementos estructurales del juicio no se debe a que la estructura no esté presente, sino precisamente a que está presente como tal, como posibilidad general del juicio, no como este o aquel juicio determinado; como adecuación a concepto en general, no a este o a aquel concepto» [1987: 60].

<sup>28</sup> Según GADAMER [1960: 37, 44s.], Kant no sólo habría pretendido en la *Kritik der Urteilkraft* una demarcación tajante entre Juicio determinante y Juicio reflexionante, sino que habría reducido el ámbito de éste último al terreno de la experiencia estética, no apreciando así su importancia para el conocimiento y la moral. Gadamer parece suponer que la distinción entre Juicio determinante y Juicio reflexionante se destina a fundar dos tipos diferentes de juicios [*Urteil*], y no dos *actividades* diversas del Juicio, pero igualmente necesarias para la posibilidad de todo juicio efectivo. *Wahrheit und Methode* puede ser considerada como la obra más influyente de las últimas décadas en la difusión del significado filosófico de la tercera Crítica de Kant. Lamentablemente, la *Wirkungsgeschichte* en la que Gadamer *decide* enmarcar la *Kritik der Urteilkraft* sigue preséntanos esta obra desde la misma lectura neokantiana, a partir de la cual su única función radicaría en fundamentar los juicios estéticos desde una fundamentación del Juicio reflexionante. Sobre el significado de los conceptos determinante y reflexionante en tanto que dos actividades inherentes a la misma facultad de juzgar, véase MARTÍNEZ MARZOA 1979: 18s., quien defenderá que la posibilidad de la actividad determinante del Juicio presupone la actividad reflexionante.

Por ello, la labor principal de la crítica de los juicios estéticos sólo puede ser considerada como una concreción de la crítica del Juicio en general en la medida en que se demuestre que existe una relación de rango trascendental entre el sentimiento meramente subjetivo expresado en los mismos y la estructura de la reflexión entre las facultades de conocer implicadas en el Juicio en general.

Según Kant, un juicio estético no puede ser determinado *a priori* en un sentido objetivo. Es decir, en tanto que éste carece de toda referencia a un concepto, no existe ningún criterio previo que pueda determinar *a priori qué objetos* serán considerados por el sujeto como bellos [KU, v 266]. Esto implicaría que los juicios estéticos no se diferenciaran en absoluto de los juicios de conocimiento y, más en particular, que la belleza fuera propiamente una propiedad de los objetos. Este punto de vista con respecto al enjuiciamiento del gusto había sido alcanzado ya por Kant en la concepción desarrollada en el periodo de la *Dissertatio*, lo cual marcaba ya desde el principio una separación de su planteamiento con respecto a la estética racionalista.<sup>29</sup> Sobre el gusto, por lo tanto, no se puede ofrecer criterios universales y objetivos que rijan el enjuiciamiento particular de los objetos en un sentido discursivo. Obsérvese además que esta limitación es justamente la que marcaba también la misma problemática de una fundamentación del enjuiciamiento empírico de los objetos desde la *Dissertatio* hasta la *Kritik der reinen Vernunft*. Pues la crítica rechazaba la posibilidad de ofrecer reglas universales y suficientes para el enjuiciamiento *in concreto* de los objetos y la corrección de los juicios empíricos. Con ello, se da una coincidencia entre la problemática de una fundamentación del Juicio reflexionante en general y la problemática de la fundamentación de los juicios estéticos en particular.

En la *Kritik der Urteilskraft* Kant aplicará una estrategia para dilucidar el fundamento de los juicios estéticos que no partirá de una determinación objetiva de la posible corrección de tales juicios, dado que esto es justamente lo que debe evitar una fundamentación que, a su vez, conserve la autonomía de tales juicios.

Se ve fácilmente que placer o displacer no pueden ser explicados por sí mismos, dado que no son ningún tipo de conocimiento, ni desean ser dilucidados, dado que éstos son sentidos, por lo que sólo se los puede explicar meramente mediante el influjo que una representación tiene, mediante un sentimiento, sobre la actividad de las fuerzas del ánimo [*idem*, v 209].

El significado de esta cita, a la que ya me he referido en la segunda parte de este trabajo, viene aclarado por la explicación que le precede en el texto de la obra [*idem*, v 207s.]. Kant indica que la estrategia seguida aquí se corresponde con la misma estructura empleada en la segunda Crítica en relación al problema del sentimiento moral y su relación con la voluntad. La representación de la ley por la razón, en tanto que se aplica sobre la voluntad, conlleva una determinación objetiva de esta facultad. Sin embargo, el enjuiciamiento moral, al producirse en relación a una voluntad que es también sensible, ha de tener un efecto en la subjetividad del agente. Por lo tanto, esta relación de la razón

---

<sup>29</sup> Véase en este trabajo el § 5.

§ 29. EL PRINCIPIO DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE ES EL PRINCIPIO  
TRASCENDENTAL DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN GENERAL

con respecto a la voluntad del agente no sólo conlleva una determinación objetiva, sino que puede ser percibida también en su dimensión subjetiva. Si bien a partir de un concepto no podemos determinar cómo pueda relacionarse un sentimiento con su fundamento, sí podemos emplear una estrategia inversa, a saber: si en la sensibilidad del agente se da un sentimiento negativo con respecto a sus sentimientos sensibles —coacción— al que le acompaña a la vez un sentimiento de respeto, entonces podemos inferir que este sentimiento se debe al influjo trascendental de la libertad sobre la sensibilidad del agente: «De la misma forma, el juicio estético de reflexión nos presentará en su análisis el concepto de la finalidad formal pero subjetiva de los objetos en tanto que basado en un principio *a priori*, que es básicamente uno y el mismo con el sentimiento de placer pero que, sin embargo, no puede ser deducido a partir de un concepto» [*idem*, v 208]. Por lo tanto, el sentimiento estético puede ser fundado en tanto que se lo considera la consecuencia de una actividad en el sujeto, en la medida en que ésta se debe a fundamentos *a priori* y es percibida a su vez de forma reflexiva por este sujeto. El sentimiento estético ante la belleza de una representación es, en sentido estricto, un sentimiento reflexivo, pues es un sentimiento en el que el sujeto percibe en su ánimo su propia actividad cognoscitiva, la cual tiene un origen *a priori*.

Por lo tanto, los juicios estéticos se basan en un concepto formal y subjetivo, a saber, el concepto de la finalidad formal de la naturaleza; este concepto, sin embargo, no funciona como un principio o precepto que rige la corrección objetiva del juicio de gusto, sino que se constituye como un principio trascendental que apunta al substrato subjetivo de la reflexión implicada en el juicio de gusto. Si bien a partir de un concepto objetivo no podemos determinar en absoluto que a una representación singular dada le acompañe un sentimiento de placer, sin embargo, según Kant, sí podemos explicar el fundamento del sentimiento en tanto que lo interpretamos como un efecto de su fundamento. Pues, *en el caso de que* una representación singular dada provoque un sentimiento de placer que presente una pretensión de validez —lo cual sólo puede ser contingente—, entonces sólo podemos concluir que en tal caso el sentimiento se debe a que esta representación se encuentra en relación con la «*actividad* de las facultades del ánimo» [cursiva mía]. El sentimiento de placer, en este caso, sólo puede ser interpretado como «uno y el mismo» con respecto a su fundamento, en la medida en que significa justamente la *expresión subjetiva* de esta actividad de las facultades que, a su vez, le sirve de fundamento. Los escritos morales suponían una variación fundamental con respecto al tratamiento que la crítica puede ofrecer de la sensibilidad. Pues Kant distinguirá con claridad entre la sensibilidad en tanto que correspondiente a la intuición pura y la sensibilidad en tanto que sentimiento del sujeto. Si en la *Kritik der reinen Vernunft* Kant no distinguía entre ambos tratamientos y el sentimiento subjetivo era considerado como meramente empírico, en este caso éste considerará que un sentimiento, a pesar de ser sensible, puede presuponer un fundamento racional, en tanto que debido a este fundamento y su influjo sobre el ánimo del sujeto sensible. La *Kritik der Urteilskraft* conservará esta doble consideración de la sensibilidad, al distinguir entre dos conceptos diferentes de lo estético. Si en el primer caso lo estético refiere a la intuición pura y a su relación con los fundamentos objetivos del conocimiento, en el segundo caso lo estético expresa una relación entre la representación

y el sentimiento. Sobre esta base, Kant defenderá que este sentimiento, si bien sensible, debe ser interpretado como consecuencia de la actividad subjetiva del conocimiento.

Será esta estructura argumentativa la que podemos encontrar en secciones clave de la *Kritik der Urteilskraft*, tales como los §§ 9, 10 y 12 o la misma deducción de los juicios de gusto. Con ello, Kant dispone de una base para la dilucidación y fundamentación de la pretensión de validez expresada en los juicios estéticos. Sin embargo, esta estructura no es solamente la que permite dilucidar la relación de los juicios estéticos con su *ratio essendi*, sino que ofrece también la base por la cual esta dilucidación crítica de los juicios estéticos puede ser considerada por Kant como *ratio cognoscendi* del principio subjetivo del Juicio reflexionante en general. Profundicemos por lo tanto en la línea de argumentación planteada en la primera introducción.

Kant se enfrentará en primer lugar con la necesidad de distinguir entre los juicios estéticos de reflexión y los «juicios estéticos de los sentidos»<sup>30</sup>. Pues, en tanto que el juicio estético de reflexión se basa en una determinación subjetiva, éste parece basarse, al igual que los juicios estéticos de los sentidos, en una mera sensación o percepción del estado de ánimo del sujeto. En este sentido, Kant define un juicio estético en general como aquél en el que el fundamento de determinación se encuentra en la percepción. Sin embargo, a partir de esta formulación no puede entenderse cómo un juicio estético pueda pretender validez intersubjetiva, como es el caso de los juicios estéticos de reflexión. Por ello, Kant aclara que lo que es percibido y sentido por el sujeto en este tipo de juicios no es propiamente una sensación singular, sino más bien la misma concordancia entre las facultades de conocer en el ánimo con ocasión de una representación, tal como esta concordancia ha de ser presupuesta para un conocimiento en general. Un juicio estético no se basa por lo tanto en la mera sensación, sino en el hecho de que esta sensación es la percepción subjetiva de las condiciones trascendentales de la reflexión. Pues bien, recordemos que estas condiciones no determinan en absoluto el objeto, sino el mismo uso de las facultades, tal cómo éstas se relacionan en la mera subjetividad con independencia del objeto. Por lo tanto, el sentimiento de placer en el ánimo debe ser considerado como la *consecuencia* o *efecto* en el ánimo de esta concordancia entre las facultades, la cual, según Kant, tiene rango trascendental, en tanto que condición subjetiva para el conocimiento en general. Es así como los juicios estéticos, en tanto que se basan en principios *a priori*, pueden ser incluidos en el sistema crítico.

Pues, si la reflexión sobre una representación dada precede al sentimiento de placer (como fundamento de determinación del juicio), entonces la finalidad subjetiva es *pensada* en lugar de ser *sentida* en su efecto y, en este sentido, el juicio estético pertenece por lo tanto, es decir, según sus principios, a las facultades superiores de conocer, a saber, al Juicio, bajo cuyas condiciones subjetivas y, no obstante, también universales, es subsumido [*idem*, v 202].

La cita puede inducir a error. Esta misma referencia a la *conciencia* del fundamento del placer aparece igualmente en la introducción definitiva [*KU*, v 266]. A mi juicio, Kant

<sup>30</sup> Estos juicios coinciden con los juicios de percepción que eran tratados en los *Prolegomena*; Kant los ilustra aquí a partir de ejemplos como «el vino es agradable» [*idem*, v 201].

§ 29. EL PRINCIPIO DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE ES EL PRINCIPIO  
TRASCENDENTAL DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN GENERAL

no puede estar sosteniendo que *en* un juicio estético la reflexión o la finalidad implicada en el juego entre las facultades sea pensada y posteriormente sea sentida. Esta interpretación no podría conciliarse con la cita aducida más arriba, según la cual, el sentimiento de placer y de displacer «no desean ser dilucidados, dado que éstos son sentidos» [*idem*, v 209]. En su aspecto *fenomenológico*, es decir, en la misma experiencia estética del sujeto implicada en el enjuiciamiento, la conciencia o el pensamiento sobre la reflexión no puede preceder al mismo sentimiento en tanto que fundamento de determinación. Esto entraría en contradicción con la posición fundamental de Kant, pues significaría en última instancia que es este *pensamiento* el que, en tanto que fundamento, determina *a priori* el enjuiciamiento particular, con lo cual los juicios estéticos serían juicios discursivos. Y, según éste, no podemos deducir el enjuiciamiento sobre una representación a partir de un fundamento —tampoco a partir del principio de la finalidad. Lo que sí es posible, no obstante, es acceder a este fundamento a través del sentimiento, pues, en el caso de que este sentimiento se dé en el ánimo, éste placer sólo puede ser *pensado* —por el filósofo trascendental— como basado en las condiciones de la reflexión.<sup>31</sup> A mi juicio, la cita anterior ha de ser leída en este sentido, como la conclusión de un argumento trascendental relativo a la misma fundamentación del Juicio: *En tanto que el juicio estético presenta una pretensión de validez subjetiva sin basarse ni en un concepto ni en las condiciones determinantes del Juicio y esta pretensión no puede radicar en la misma sensación presupuesta en el mismo, este juicio sólo es posible en la medida en que esta sensación es realmente una consecuencia subjetiva de un fundamento trascendental y subjetivo de la reflexión que antecede a todo enjuiciamiento en lo que respecta a su aspecto meramente reflexionante. Esto demuestra que en el Juicio reflexionante en general se encuentra presente un principio subjetivo y a priori que precede al enjuiciamiento de los objetos singulares, a saber, el principio de la finalidad, el cual puede ser pensado y explicitado por el filósofo trascendental y es presupuesto en el conocimiento de la naturaleza con anterioridad al enjuiciamiento particular de los objetos singulares.* El desarrollo por Kant del texto que hemos citado más arriba pone de manifiesto que, en este caso, la atención sobre el juicio estético se explica en la medida en que éste ofrece la *ratio cognoscendi* del principio del Juicio en general.

Debido a que la condición subjetiva de un juicio no puede disponer de ningún concepto determinado sobre los fundamentos de determinación del mismo, *este concepto sólo se puede dar en el sentimiento de placer* [*idem*, v 202, cursiva mía].

[Un juicio estético] pretende también que su fundamento de determinación debe radicar *no sólo en el sentimiento de placer y displacer, sino a la vez en una regla de*

<sup>31</sup> Véase al respecto SCHAPER (1979): *Studies in Kant's Aesthetics*, Edimburgo: 121ss. Según la autora, la inconsistencia que se le atribuye frecuentemente a la *Kritik der Urteilskraft* se deriva de la confusión entre dos niveles diferentes contenidos en la argumentación de Kant y no siempre claramente delimitados en su exposición. Por un lado, se trata de la descripción del aspecto *meramente fenomenológico* y subjetivo que presenta el juicio de gusto, es decir, el nivel relativo a cómo se siente el sujeto en la experiencia estética frente a la representación; por otro lado, se trata del nivel conceptual planteado por el filósofo para explicar esta fenomenología, el cual debe dilucidar desde la crítica las condiciones trascendentales que rigen la posibilidad del sentimiento estético en el sistema de la razón.



las facultades superiores de conocer, en este caso en el Juicio, el cual es, *por lo tanto*, legislador *a priori* en relación a la reflexión y *demuestra autonomía*; esta autonomía no es [...] objetivamente válida, por ejemplo, mediante el concepto de las cosas o de acciones posibles, sino meramente subjetiva para el *juicio a partir del sentimiento*, el cual, *si puede presentar una pretensión de validez universal, demuestra su causa fundada en principios a priori*. [*idem*, v 203, cursiva mía].

Según Kant, el análisis crítico del juicio estético permite demostrar la causa de su validez como un principio trascendental de una facultad superior y autónoma, a saber, el Juicio reflexionante. Como se ha indicado, la formulación de la problemática de una fundamentación del Juicio reflexionante coincide con la formulación particular de esta problemática en relación a los juicios estéticos. Recordemos que en el prólogo a la obra Kant ofrecía una indicación importante con respecto a la perspectiva que había de adoptar una fundamentación del Juicio. Según éste, una fundamentación del principio *a priori* de esta facultad no es posible si este principio pretende validez objetiva, pues ello conduciría el argumento de la fundamentación a un progreso *ad infinitum*. Por lo tanto, una fundamentación del Juicio sólo es posible en la medida en que se parte del reconocimiento de que esta facultad no legisla más que sobre la propia subjetividad del agente que reflexiona sobre los objetos para su determinación. El principio de la finalidad, por lo tanto, en tanto que constituye una mera condición subjetiva de los juicios, no puede ser dilucidado a partir de un concepto, pues este concepto sólo podría explicar una posible relación de la finalidad con los objetos. En tanto que la finalidad sólo legisla sobre el sujeto y sus capacidades, esta legislación sólo puede ser mostrada por la filosofía trascendental a partir de un análisis de la mera subjetividad. Es en el análisis del juicio estético, en tanto que meramente reflexionante y subjetivo, donde es posible plantear este análisis de la mera subjetividad. En tanto que el sentimiento de placer que determinan estos juicios sólo puede ser interpretado por el filósofo trascendental como la *consecuencia* en la subjetividad de una relación final entre las facultades, esta consecuencia subjetiva conduce a una demostración —y al conocimiento consciente— de la misma causa que la provoca: el principio de la finalidad. Con ello, se demuestra que el principio de la finalidad legisla *a priori* y de forma autónoma —con anterioridad al sentimiento de placer y, por lo tanto, con anterioridad a todo enjuiciamiento del objeto singular en la mera reflexión— sobre el mismo acto transitivo de la reflexión. Esta función sistemática de la crítica de los juicios estéticos con respecto a la fundamentación del principio del Juicio reflexionante en general explica que Kant le atribuya una función fundamental en el sistema crítico.

Por lo tanto, sólo el gusto y, por lo demás, en lo que respecta a los objetos de la naturaleza, pone de manifiesto [*offenbart*] el Juicio como una facultad que tiene un principio propio y, con ello, pretende de forma fundada un lugar en la crítica general de las facultades superiores de conocer [*idem*, v 224].

Por lo tanto, *la misma dilucidación crítica de la ratio essendi de los juicios estéticos ofrece a la crítica del Juicio la ratio cognoscendi del principio de la finalidad del que se*

§ 29. EL PRINCIPIO DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE ES EL PRINCIPIO  
TRASCENDENTAL DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN GENERAL

*servirá el Juicio teleológico.*<sup>32</sup> A mi juicio, sólo a partir de esta estructura presupuesta en la tercera Crítica puede cumplir la crítica del juicio estético-reflexionante una función en el mismo sistema crítico y, con ello, en la fundamentación última del sistema doctrinal de la filosofía. La crítica del Juicio encuentra en los juicios estéticos, en tanto que meramente reflexionantes, la posibilidad de acceder a la estructura y condiciones que rigen la mera reflexión implicada en la subjetividad. El principio subjetivo de la finalidad es puesto de manifiesto a través de esta crítica en tanto que un principio *a priori* que legisla sobre la actividad reflexionante que posibilita el conocimiento en general. Con ello, como comprobaremos en el siguiente capítulo, la crítica consigue pensar en un sentido subjetivo el campo indeterminado de lo suprasensible, que es presupuesto pero no determinado por el concepto del entendimiento, en conformidad con las pretensiones normativas de la razón práctica y la posibilidad de una realización de la libertad en la naturaleza.

De este modo, esta función sistemática del juicio estético-reflexionante es puesta al servicio del mismo marco de la problemática de la sistemática que se desprende de las dos primeras Críticas. Sin embargo, la reconstrucción histórico-evolutiva defendida en este trabajo pone de manifiesto que esta estructura argumentativa se encuentra presente en las reflexiones de Kant desde el periodo de la *Dissertatio*. Es más, era esta estructura general de la argumentación en su tratamiento del gusto la que también le permitía entonces a Kant plantear la función gnoseológica de su teoría estética.

En el periodo cercano a la *Dissertatio* Kant consideraba que los juicios de gusto podían pretender validez en la medida en que se basaba en los mismos fundamentos del conocimiento sensible, a saber, las leyes universales de la sensibilidad. No obstante, estas leyes no podían asegurar *a priori* la corrección del enjuiciamiento particular de los objetos bellos, en la medida en que no podían servir de criterios discursivos de enjuiciamiento para el gusto. Sin embargo, Kant consideraba tales leyes de la sensibilidad como fundamentos del gusto porque, según éste, *si se da el caso* de que algo plazca en la mera sensibilidad con una pretensión de validez universal, *entonces* este juicio ha de basarse en aquello que hay de universal en la sensibilidad, a saber, las leyes de la sensibilidad, las cuales se basaban a su vez en las formas de espacio y tiempo.

En la *Dissertatio* no se profundiza en el significado de estas leyes de la sensibilidad y su papel en el conocimiento de los fenómenos. Sin embargo, en los materiales del *Nachlass*

---

<sup>32</sup> BARTUSCHAT [1972: 229s.] sostiene no obstante que la línea de argumentación propuesta en la *Erste Einleitung* es autocontradictoria, en la medida en que Kant afirma, por un lado, que el Juicio estético adquiere primacía en la obra en tanto que sólo éste posee *a priori* el principio de la finalidad, mientras que, por otro lado, sostiene que «los juicios estéticos *a priori* no son posibles por sí mismos» [EE, v 210], sino en tanto que remiten al principio de la finalidad que hemos de suponer para un conocimiento de la naturaleza. En efecto, un juicio estético, por sí sólo, en tanto que un mero juicio de los sentidos, no puede pretender validez. El argumento de Kant se construye sobre esta constatación, pues, dado que un mero juicio estético no puede pretender validez, su fundamento debe radicar en un principio *a priori* de las facultades superiores, en este caso el Juicio. Pero esto no significa que la fundamentación del Juicio estético remita a la fundamentación del principio de la finalidad, y que la fundamentación de este principio, a su vez, remita a una fundamentación del Juicio estético. La fundamentación del Juicio estético y del principio del Juicio reflexionante, sobre el que se sustenta la teleología, se cumplen simultáneamente en una misma tarea: la crítica y análisis sistemático de los juicios estéticos sobre lo bello y lo sublime.

y los *Vorlesungsnachschriften* se pone de manifiesto que Kant sí se ocupa intensamente con esta cuestión. Éste sostenía que tales leyes permiten la síntesis de la coordinación entre las sensaciones, la combinación y unidad entre las mismas, su contraste, y todo aquello que el entendimiento debe encontrar en la sensibilidad si ha de ser posible el conocimiento empírico. Las leyes de la sensibilidad ofrecen las condiciones que tienen que preceder a la reflexión sobre los fenómenos para que éstos pueden ser determinados y subsumidos progresivamente bajo leyes más universales según el uso lógico del entendimiento. Lo interesante es notar que en la multitud de explicaciones de Kant sobre el significado de tales leyes *en el proceso del conocimiento sensible*, la vía empleada por éste para exponer tales explicaciones radica justamente en el análisis de aquellas condiciones que son puestas de manifiesto en el gusto y a las cuáles éste debe su validez, es decir, las mismas leyes de la sensibilidad. Ya en este momento de su desarrollo intelectual Kant considera que las leyes de la sensibilidad constituyen la *ratio essendi* que asegura la validez del gusto, mientras que el análisis de este tipo particular de enjuiciamiento de los objetos ofrece a su vez la *ratio cognoscendi* que permite acceder a la misma actividad subjetiva por la cual es posible una «conceptualidad sensible» que sirve de base para el desarrollo ulterior del conocimiento por parte del uso lógico del entendimiento. Pues Kant no consideraba la belleza como un atribuyo de los cosas. Ésta es más bien la expresión subjetiva por parte del sujeto de una actividad en el ánimo de tipo gnoseológico. En el sentimiento estético, el sujeto siente la universalidad de este fundamento, tal como éste tiene una influencia sobre nuestro propio estado subjetivo.

A partir de esta estructura, Kant profundizará en estos fundamentos sensibles. De ahí que, si bien éste defendía que los fundamentos del gusto sólo podían ponerse de manifiesto *a posteriori*, a partir de la misma experiencia estética, también defendía que tales condiciones eran *a priori* y universales, en tanto que constitutivas de nuestra subjetividad sensible, por lo cual era posible una reflexión por parte del entendimiento sobre el significado de estas leyes por su relación con el sistema del conocimiento. Esto explicaba que Kant le atribuyese un lugar específico a la crítica del gusto en el plan de fundamentación sistemática de la razón que planteaba a principios de la década de 1770. Pero también pudimos apreciar que, si bien no basado en el objeto, el gusto disponía de validez objetiva, dado que sus fundamentos coincidían con los fundamentos subjetivos que deben ser presupuestos para la *constitución* objetiva de los fenómenos singulares en nuestra experiencia sensible.

Sin embargo, esta concepción del conocimiento sensible quedará obsoleta con respecto al nuevo punto de vista defendido a partir de la *Kritik der Urteilskraft*, donde la validez objetiva del conocimiento sensible exige en todo momento pensar la sensibilidad en tanto que determinada por el entendimiento. Con ello, la autonomía sensible de lo estético no puede sustentarse meramente sobre las condiciones de la sensibilidad que permiten la constitución de los fenómenos, pues tales leyes deben ser a la vez determinadas por aquello que provocaría que un juicio sensible se convierta en un juicio de conocimiento. En tanto que meramente sensible, el juicio de gusto sólo podrá reclamar validez subjetiva. Será la definición del gusto sobre la base del aspecto subjetivo de la relación entre las facultades lo que sirva de base para la futura solución crítica al problema de la

validez del gusto.

Los escritos morales de Kant no sólo conllevan una ampliación del sistema crítico, sino que implican un desarrollo en lo que respecta a la misma concepción de la crítica y el concepto de lo trascendental, lo cual tendrá una gran influencia en la génesis de la tercera Crítica. En la *Grundlegung* y, más tarde, en la *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant aplicará en relación al sentimiento moral aquella estructura argumentativa de la que se había servido en el periodo de la *Dissertatio* para una elucidación de los fundamentos del sentimiento de lo bello. Sin embargo, en este caso esta estructura es aplicada a un marco bien distinto. En primer lugar, Kant distingue entre el aspecto objetivo y el aspecto subjetivo de la relación de la razón práctica con la voluntad. El sentimiento moral es justificado en tanto que es considerado como efecto subjetivo de esta relación *al nivel de las facultades*. Con ello, la conocimiento trascendental de la crítica deja de centrarse meramente en las condiciones objetivas que constituyen un ámbito de la razón, en este caso, el ámbito de la libertad. Mediante la aplicación de la referida estrategia argumentativa es posible acceder a un aspecto meramente subjetivo de la racionalidad humana, que se convierte de este modo en un objeto de estudio para la crítica y deja de identificarse con la mera sensibilidad privada. Pues un sentimiento sensible no tiene por qué tener un origen sensible, con independencia de que en la sensibilidad se encuentren también presentes fundamentos universales. Pues un sentimiento sensible que afecta al sujeto puede tener un origen intelectual desde el momento en que la crítica constata que un principio de la razón no sólo supone una legislación objetiva, sino que tiene influjo sobre la subjetividad sensible del sujeto. Coincidiendo con el final de la redacción de la *Grundlegung* Kant volverá a emplear esta estrategia argumentativa en sus indagaciones sobre los fundamentos del juicio de gusto, si bien no según el marco que encontramos en la *Dissertatio*, sino a partir del marco crítico tal como lo encontramos en la *Grundlegung*. Pues, según se expone en la *R 988*, si un juicio de gusto pretende validez sin basarse, no obstante, en un objeto, esto sólo puede deberse a que se basa en las condiciones subjetivas que deben ser presupuestas para un conocimiento en general de los objetos. El gusto, por lo tanto, deja de basarse en las condiciones de la *objetividad* sensible y limita su fundamento a las condiciones subjetivas del Juicio, a saber la mera relación entre las facultades del ánimo implicadas en general en el conocimiento. Con ello, se pone de manifiesto simultáneamente que éste no sólo considera que el conocimiento del «objeto en general» está sometido a condiciones objetivas, sino que es preciso atender igualmente a la mera relación entre las facultades con independencia de los conceptos. En este momento, el gusto se basa en el mero juego entre imaginación y entendimiento que debe ser presupuesto, como condición subjetiva, para un conocimiento en general. Será esta estructura a la que volverá Kant de forma recurrente en los bocetos que profundizan en esta fundamentación del gusto conforme nos acercamos a la *Kritik der Urteilskraft*.

La lectura planteada aquí sobre las dos introducciones defiende que dicha estructura argumentativa vuelve a ser empleada en esta obra, lo cual sirve de base para la posibilidad de desarrollar una crítica de los juicios estéticos en tanto que crítica del Juicio en general. Se trata de la aplicación de un antigua estrategia argumentativa sobre un marco diferente, delimitado por los fundamentos y los límites que se desprenden de las

dos primeras Críticas. La concepción sistemática con la que se relaciona esta obra debe ser entendida según los presupuestos y límites de estas dos obras. Esto no significa que Kant se interese por los juicios estéticos meramente como resultado de las aporías que se derivan de las mismas. Más bien, el gusto se relaciona desde el periodo de la *Dissertatio* con una *problemática* en cuestión, a partir de la cual debe entenderse el significado histórico de la *Kritik der Urteilkraft*. Se trata de la posibilidad de pensar un desarrollo sistemático del conocimiento empírico, de la posible concordancia entre lo sensible y la orientación teleológica de la razón o de la conciliación entre el uso regulativo de la razón y sus presupuestos prácticos. Sólo la *Kritik der Urteilkraft* planteará una presentación sistemática y unitaria de estos diferentes problemas. Pero desde la misma *Dissertatio* Kant se servirá de sus indagaciones sobre estética para profundizar en los diferentes aspectos de esta problemática. Pero tanto en el periodo de la *Dissertatio* como en la tercera Crítica el análisis del gusto se relacionará con esta problemática general a partir del recurso a la estrategia argumentativa a la que me he referido; en el caso de la tercera Crítica, lo hará sobre el marco de los límites y fundamentos que se establecen desde la *Kritik der reinen Vernunft* a la *Kritik der praktischen Vernunft*. Por ello, en el siguiente capítulo hemos de aclarar en qué sentido se desarrolla esta estrategia argumentativa en esta obra, bajo los supuestos del sistema crítico con los que se relaciona, mostrando con ello la distancia de la *Kritik der Urteilkraft* con respecto a la *Dissertatio*.

En este trabajo no nos centraremos en la segunda parte de la obra, si bien es cierto que en ésta se encuentran aspectos importantes respecto al significado sistemático de la *Kritik der Urteilkraft*. En particular, nos interesa dilucidar en qué sentido la crítica de los juicios estéticos ofrece una fundamentación del Juicio reflexionante en general. En tanto que el Juicio teleológico es el Juicio reflexionante en general [*KU*, v 269s.], la crítica del juicio estético tiene una primacía sistemática al nivel del conocimiento crítico, pues éste ofrece «un principio propio en el Juicio, en la medida en que éste es reflexionante, bajo el cual se encuentra el juicio teleológico y a partir del cuál éste debe determinar su validez y limitación» [*EE*, v 220]. Según Kant, sólo la crítica del juicio estético permite una elucidación del fundamento de determinación del Juicio en general [*idem*, v 223]. De ahí que, como hemos visto, Kant concluya que en la obra sólo la crítica del gusto en relación a los objetos de la naturaleza puede asegurar un acceso al principio de la finalidad, del que se servirá el Juicio teleológico [*idem*, v 224]<sup>33</sup>. Esto es igualmente constatado por la introducción definitiva, donde Kant afirma que, frente al Juicio teleológico, la parte correspondiente a la crítica de los juicios estéticos es la parte más esencial de la obra, en la medida en que sólo ésta ofrece el principio que el Juicio debe presuponer para su

<sup>33</sup> En este sentido, el concepto del fin de la naturaleza y de ser orgánico, tratado en la crítica de los juicios teleológicos, es considerado por Kant como un complemento necesario de la fundamentación de la finalidad, pues este concepto «nos conduce necesariamente a la idea de la totalidad de la naturaleza como un sistema según las reglas de los fines» [*KU*, v 491]. Sin embargo, Kant también ha sostenido en la Analítica de lo Sublime que «la belleza autónoma de la naturaleza nos descubre una técnica de la naturaleza y la hace representable en tanto que un sistema según leyes, [...] es decir, el sistema de una finalidad respecto al uso del entendimiento en lo que respecta a los fenómenos, de forma que ésta no pertenezca meramente en su ciego mecanicismo, sino también en tanto que pertenece a la analogía con el arte» [*idem*, v 330s.].

§ 29. EL PRINCIPIO DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE ES EL PRINCIPIO  
TRASCENDENTAL DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN GENERAL

reflexión sobre la naturaleza [KU, v 268].

Esto no significa que la atención sobre la teleología en la segunda parte de la obra no permita una mejor comprensión de la teoría de la racionalidad de Kant desde la *Kritik der Urteilskraft*. De hecho, es aquí donde se desarrolla una concepción de la legalidad formal de la naturaleza según la posibilidad de los fines de la libertad. Igualmente, Kant desarrollará su teoría de los postulados de la razón sobre la base de esta concepción teleológica de la naturaleza.<sup>34</sup> Pero, en la medida que tales desarrollos se basan en la estructura y principios del Juicio reflexionante, la misma posibilidad y fundamentación de esta facultad se encuentra en la crítica de los juicios estéticos. Por lo tanto, no interesa aquí tanto reconstruir este desarrollo de la teleología, sino más bien atender a la línea argumental contenida en la primera parte de la obra, en la cual Kant fundará las condiciones subjetivas del Juicio reflexionante sobre la base de un análisis de los juicios estéticos.

---

<sup>34</sup> Sobre la importancia de la crítica del Juicio teleológico en el sistema de la filosofía kantiana, véase GÓMEZ CAFFARENA (1992): «La *Crítica del Juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la razón práctica*», en R. Rodríguez Aramayo/ G. Vilar (ed.) (1992): *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la «Crítica del Juicio de Kant (Madrid, 7-10 de Mayo de 1991)*, Madrid, 7-27; así como RIVERA DE ROSALES (1999): «Teleología y filosofía de la naturaleza en la “Crítica del Juicio” de Kant», en *Laguna* 6, 1999, 53-69.

7. LA CRÍTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN EL SISTEMA CRÍTICO DE LA RAZÓN

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

En el capítulo anterior hemos partido de la problemática de la sistematización de la razón y hemos comprobado que Kant abordará una solución para la misma en el marco de una crítica del Juicio reflexionante en tanto que facultad autónoma, a partir de la cual ha de ser posible pensar en un sentido subjetivo un tránsito desde el ámbito de la naturaleza al ámbito de la libertad. A la vez, Kant considerará que esta función sistemática se concreta y desarrolla propiamente en la crítica y el análisis de los juicios estéticos de reflexión, es decir, los juicios de gusto y los juicios sobre lo sublime. Las dos introducciones a la *Kritik der Urteilkraft* ofrecen una indicación sobre en qué sentido esta crítica de los juicios estéticos desempeña tal función sistemática. Sin embargo, en estos textos Kant no profundiza aún ni en un análisis de las características que definen la normatividad de estos juicios ni en la fundamentación de los mismos, a partir de la cual, recordemos, se ofrece simultáneamente una fundamentación de los principios subjetivos implicados en la reflexión.

Esta tarea será afrontada en la primera parte de la obra, a cuyo análisis dedicaremos este último capítulo del trabajo. En este caso, nuestra argumentación, siguiendo la misma exposición de Kant, seguirá una dirección inversa a la que podemos encontrar en el capítulo anterior. Si en este último caso habíamos partido de una exposición del problema de la sistemática, para llegar a la conclusión de que la solución a esta cuestión se concreta en una crítica de los juicios estéticos, en este caso partiremos de la misma fenomenología que define la experiencia estética.<sup>1</sup> que presentan estos juicios, para centrarnos posteriormente en la crítica planteada por Kant sobre la normatividad y pretensiones de validez presupuestas en dicha fenomenología. Este primer paso será el que definirá la línea argumental de la Analítica de lo Bello.<sup>2</sup> En particular, en esta sección Kant se centrará en una caracterización del juicio de gusto a partir de la misma experiencia estética implicada en este tipo de enjuiciamiento y en un análisis de los diferentes elementos que componen esta facultad en su especificidad.<sup>3</sup> Sin embargo, a partir de este análisis de su

<sup>1</sup> Con ello, me refiero a la misma experiencia estética del sujeto que enjuicia según el gusto, con independencia del análisis ulterior por parte del filósofo trascendental sobre las condiciones que posibilitan esta experiencia subjetiva y el lugar de las mismas en el sistema de la razón. Sobre esta cuestión, véase al respecto la referencia a SCHAPER [1979: 121ss.] en § 29, n. 29 de este trabajo.

<sup>2</sup> En la Analítica de lo Sublime, no obstante, Kant considerará que la misma exposición de la analítica cumple la función de una deducción de tales juicios. Nos detendremos más adelante en esta cuestión.

<sup>3</sup> «[E]n este momento sólo tenemos el objetivo de analizar el juicio de gusto en sus elementos» [KU, v 324]. La tarea emprendida por Kant consistirá en el *aislamiento* de los elementos que constituyen el gusto en su especificidad subjetiva, con independencia de los contenidos sensibles de lo agradable y de



## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

fenomenología, la exposición de Kant aludirá ya sucintamente a aquellas condiciones que hemos de suponer para explicar la posibilidad de tal fenomenología. Estas indicaciones enlazarán con la estrategia argumentativa que hemos analizado en el capítulo anterior, y serán plenamente desarrolladas en la deducción de los juicios de gusto. Posteriormente, en la sección de la Dialéctica Kant se centrará en un análisis crítico de tales fundamentos en el mismo marco del sistema de la razón.

Será a partir de esta profundización progresiva en la *ratio essendi* de los juicios estéticos como Kant extraerá la función sistemática de estos juicios. Según éste, estos juicios pueden incorporarse al sistema crítico en tanto que a través del análisis crítico de sus condiciones puede ponerse de manifiesto que tales condiciones constituyen principios trascendentales de las facultades superiores de conocer, en este caso, del Juicio. Pues Kant considera que este análisis de los juicios estéticos ofrece una vía de acceso a tales principios del Juicio. En última instancia, la función particular que cumplirá la *crítica* del juicio estético en el sistema de la razón coincidirá por lo tanto con la misma función que Kant adscribe a la crítica del Juicio en general: la posibilitación última del sistema doctrinal de la filosofía a través de la conclusión de la tarea crítica. Pues sólo a través de esta vía ofrecida por los juicios estéticos es posible desentrañar los principios subjetivos de los que se sirve el Juicio en general para establecer la mediación a nivel subjetivo entre el uso teórico y el uso práctico de la razón que ha de dar lugar a una sistematización última de la razón en tanto que una facultad unitaria.

### § 30. LA ANALÍTICA DE LO BELLO

#### § 30.1. AUTONOMIA Y SUBJETIVIDAD DE LO BELLO

El objeto principal de la exposición del Primer Momento<sup>4</sup> de lo bello, dedicado a la *cualidad* de los juicios de gusto, consistirá en establecer la autonomía y especificidad de lo bello frente a lo agradable y lo bueno. Pues una crítica de los juicios estéticos guarda interés para el sistema crítico en la medida en que éstos expresan validez sin superar los límites de la mera subjetividad y sin apoyarse en conceptos de ningún tipo. Sólo en la medida en que los juicios estéticos presentan esta autonomía puede el criticismo defender que, en este caso, estamos ante juicios *meramente* subjetivos y reflexionantes. La primera

---

los fundamentos objetivos de lo bueno. En este sentido, la tercera Crítica cumple con la misma función de «aislamiento» de la razón que caracterizaba a la primera Crítica, pues será esta demarcación del gusto en su autonomía la que permitirá más tarde defender la especificidad de los principios subjetivos y *a priori* del Juicio como principios pertenecientes a una facultad superior y autónoma de la razón. Véase al respecto NUZZO (2005): *Kant and the Unity of Reason*, West Lafayette, Indiana: 268.

<sup>4</sup> En la Analítica de lo Bello, Kant se centrará en los diferentes momentos lógicos de los juicios de gusto, en la medida en que en éstos existe una relación con el entendimiento. De ahí que éste distinga la Analítica en los momentos de la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad. Es preciso no obstante tener en cuenta que se trata de diferentes momentos de juicios de validez *meramente* subjetiva, con lo cual el análisis de tales momentos expondrá en cada caso la relación de tales juicios con la subjetividad del sujeto que enjuicia, y no con la representación en ningún sentido objetivo. De ahí que en nuestro seguimiento de la Analítica nos centremos en la descripción de esta experiencia estética del sujeto según la cualidad, la cantidad, la relación y la modalidad.

tarea de la que debe partir la crítica, por lo tanto, será la de caracterizar la fenomenología del gusto como un mero *factum* que define nuestra experiencia estética, para demostrar posteriormente a través de una investigación trascendental que sólo es posible dar cuenta de esta fenomenología en tanto que se funda la autonomía y subjetividad de este tipo de juicios según principios *a priori*. Éste será igualmente el sentido que defina la función de cada uno de los momentos expuestos en la Analítica.

Paradójicamente, la descripción de esta fenomenología del juicio de gusto de la que partirá la Analítica se encuentra en la conclusión de cada uno de los momentos de esta sección. No debemos tomar aún estas conclusiones como un intento de fundamentar el gusto, sino como una constatación de las características que definen *el modo según el cual el gusto se presenta según la cualidad, según la cantidad, según la relación y según la modalidad ante el mismo sujeto que enjuicia en la situación particular*. En el caso de la cualidad, esta descripción es la siguiente:

*Gusto* es la facultad de enjuiciamiento de un objeto o un modo de representación a través de una satisfacción o insatisfacción *en la que no se encuentra presente ningún interés*. El objeto de tal satisfacción se denomina bello [KU, v 288].

Obsérvese que ni la subjetividad ni la autonomía de lo bello se mencionan aún. Sin embargo, a partir del análisis de esta descripción del gusto tendremos que suponer que tales juicios son meramente subjetivos y, en este sentido, se diferencian de lo agradable y lo bueno.

Una satisfacción dependerá de un interés cuando se basa en la representación sólo en la medida en que ésta remite a la existencia de un objeto y su relación con nuestra subjetividad [*idem*, v 280]. Sin embargo, en un juicio de gusto no se tiene en absoluto en consideración la existencia de la cosa, sino el mero tratamiento de la representación en la intuición, con independencia de esta correspondencia objetiva [*ibidem*]. Según Kant, la existencia de la cosa ha de sernos indiferente si hemos de presentarnos como un «juez» capacitado en las cuestiones del gusto [*idem*, v 281]. Este tratamiento de la mera representación en la intuición es lo que define el carácter específicamente *contemplativo* del gusto: «De ahí que el juicio de gusto sea meramente *contemplativo*, es decir, un juicio que es indiferente en relación a la existencia de la cosa y sólo pone en relación la constitución [*Beschaffenheit*] de la cosa con el sentimiento de placer y displacer» [*idem*, v 286]. Por lo tanto, lo bello consiste en un «modo de representación» que se basa en la mera relación de la representación con mi sentimiento. Cuando Kant habla de *Beschaffenheit*, se refiere a la mera forma de la representación en la subjetividad y no al mismo objeto, tal como pone de manifiesto el uso de este concepto en la *Anthropologie-Busolt*<sup>5</sup>. El juicio de gusto, por lo tanto, se centra en esta relación entre la mera forma de la representación y el estado subjetivo que le acompaña, es decir, en el sentimiento de placer con independencia de toda consideración relativa a la existencia objetiva de la cosa.

Ésta es la diferencia esencial que marca la especificidad de lo bello con respecto a lo agradable y lo bueno, pues ambos tienen en común que «la satisfacción se relaciona

<sup>5</sup> Véase en este trabajo § 25.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

siempre con un interés en el objeto» [*idem*, v 286]. En el caso de lo agradable, esta satisfacción no se basa en la forma de la representación, sino en la misma sensación del objeto. Kant define lo agradable como aquello «*que place a los sentidos en la sensación*» [*idem*, v 281]. Debido a su dependencia empírica, la satisfacción en lo agradable no se basa en la relación entre la mera representación y mi sentimiento de placer; en este caso, la sensación tiene un significado objetivo, en tanto que apunta a su origen en el objeto, en cuya existencia el sujeto particular tiene un interés particular. Lo agradable se basa por lo tanto en la relación entre la existencia del objeto y mi estado subjetivo privado. Lo bueno, en cambio, es definido por Kant como «aquello que place por medio de la razón, a través de un mero concepto» [*idem*, v 283]. En este caso, lo bueno no es un sentimiento privado, al basarse en un concepto de la razón, pero justamente en la medida en que este concepto posibilita en un sentido normativo y práctico la existencia de un objeto o una acción, este sentimiento se relaciona con un interés, en particular, con un interés racional en la existencia de este objeto o acción.

De este modo, en tanto que se presenta como meramente contemplativo, el juicio de gusto ni puede basarse en un concepto que determine la representación en un sentido objetivo ni puede depender de la relación de la representación con la cosa que la provoca. Por lo tanto, el sentimiento de placer que acompaña a lo bello sólo puede deberse al mismo *tratamiento de la representación en la intuición y a su relación con la subjetividad* [*idem*, v 279]. Más bien, no se trata de un efecto de la representación formal sobre la subjetividad, sino justamente de lo contrario. El sentimiento de placer se basa en cómo el sujeto se relaciona con la mera representación: «Se entiende fácilmente que, para decir que [un objeto] es bello y demostrar que tengo gusto, esto depende de lo que yo haga con esa representación en mí mismo y no de aquello en lo que dependo de la existencia del objeto» [*idem*, v 281]. Por lo tanto, la contemplación no presenta un carácter pasivo; el placer se basa en la relación de la mera representación singular con la «*facultad de la representación, de la cual el ánimo se hace consciente en el sentimiento de su estado*» [*idem*, v 280]. En tanto que lo bello no se ve provocado ni por la existencia de un objeto a través de la sensación ni por un concepto que, igualmente, aporte una determinación objetiva, este sentimiento se deriva del tratamiento de la mera representación por parte de la capacidad subjetiva por la cual reflexionamos en general sobre las representaciones. Este tratamiento no se basa ni en los objetos ni en sus conceptos, sino más bien en la reflexión que precede a toda determinación de un objeto por un concepto en general:

La satisfacción en lo bello debe depender de la reflexión sobre un objeto que conduce a un concepto (sin determinar cuál) y se diferencia en este sentido de lo agradable, el cual se basa meramente en la sensación [*idem*, v 284].

Esta diferencia con respecto a los juicios que encuentran su fundamento de determinación meramente en la sensación la encontrábamos ya en la *Erste Einleitung*, una diferencia sobre la que se construía la posibilidad de una fundamentación *a priori* del gusto. Obsérvese que la cita ha de considerarse como una conclusión de la limitación que establece la misma descripción del gusto en tanto que un sentimiento de placer desinteresado. Si bien la filosofía trascendental no sólo debe mostrar que este sentimiento se basa

en la subjetividad, sino que en este caso se trata de una relación entre la forma de la representación y la mera reflexión subjetiva, esta elucidación de Kant parece sobrepasar los límites meramente fenomenológicos de la Analítica de lo Bello. Este análisis de la experiencia estética si pone de manifiesto, a partir de la constatación del desinterés como rasgo definitorio de los juicios de gusto, que en tales juicios se presupone una relación subjetiva que no se ve determinada ni condicionada por la experiencia sensible o por conceptos derivados del entendimiento y la razón. De ahí que Kant afirme que el sentimiento de placer es el único sentimiento absolutamente libre con respecto a cualquier dependencia externa que provoque una necesidad [*Bedürfnis*], ya sea de tipo empírico o racional. Es justamente esta indeterminación con respecto a la objetividad contenida en el juicio de gusto la que permite constatar *su autonomía, en tanto que basado en la mera subjetividad* como marca principal de la cualidad de este tipo de juicios. Este reconocimiento de la subjetividad de los juicios será desarrollado por Kant en la caracterización de este tipo de juicios según la cantidad, en la medida en que este momento de los juicios estéticos, en tanto que subjetivos, no puede ser definido según los fundamentos de los juicios objetivos de conocimiento.

### § 30.2. LA UNIVERSALIDAD Y NECESIDAD DEL JUICIO DE GUSTO

La descripción de la experiencia estética según la cual se presenta el juicio de gusto no se limitará a resaltar su autonomía y subjetividad, pues estos juicios presentan además una validez que debe fundarse también en su especificidad frente a la validez a partir de fundamentos objetivos. Ésta será la temática tratada en el segundo y cuarto Momento de la Analítica de lo Bello. Según Kant, el juicio de gusto no sólo es un juicio independiente de todo interés determinado por un concepto, sino que el sentimiento implicado en estos juicios se presenta como universal: «*Bello* es aquello que place de forma universal sin concepto» [*idem*, v 298].

Kant afirma que esta universalidad se deriva de la descripción contenida en el momento anterior, según la cual lo bello es aquello que place con independencia de cualquier interés en la existencia del objeto. Sin embargo, esto no significa que esta universalidad se base en el desinterés en tanto que fundamento, pues esta relación es establecida en el mismo marco del nivel fenomenológico del que también partirá el segundo momento de la Analítica de lo Bello. El primer momento ya contenía alguna indicación en este sentido, pues Kant afirma allí que quien enjuicia no podrá presentarse como un juez en cuestiones de gusto si su enjuiciamiento se ve limitado por un interés determinado. En este caso, la ausencia de un interés permite que el enjuiciamiento sea libre con respecto a todo lo que desvía nuestra atención del mismo tratamiento de la mera representación por su relación con nuestra subjetividad. El sentimiento de esta representación en su misma singularidad y mismidad exige la conciencia de una separación entre el juicio de gusto y cualquier interés privado [*idem*, v 289s.].

Según Kant, la universalidad del gusto es también un componente necesario de la experiencia que define la fenomenología de este tipo de enjuiciamiento y que define el segundo momento de los juicios de gusto. Sin tal pretensión de validez, «a nadie se le ocurriría usar esta expresión [es decir, “gusto”]» [*idem*, v 291]. A la vez, esta experiencia del

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

gusto recoge la constatación de que cualquier «representación de la belleza» desaparece si se enjuicia partiendo *a priori* de conceptos o fundamentos [*idem*, v 294]. Según Kant, quien enjuicia según el gusto apunta hacia «toda la esfera de los que juzgan» partiendo, no obstante, de su sentimiento subjetivo con ocasión de una representación privada. Así, la misma fenomenología del gusto presenta una tensión entre el carácter sensible y singular del enjuiciamiento y la validez universal pretendida en el mismo. Esta universalidad subjetiva es una característica específica del gusto ausente en los sentimientos de lo agradable y de lo bueno. Pues en lo agradable, «la sensación privada decidiría meramente en lo que respecta a él y su satisfacción» [*ibidem*]. En este caso, el sujeto no refiere más que a su propio «sentimiento privado» [*idem*, v 289] y no pretende en absoluto una adhesión de los otros, pues este mismo juicio según el sentimiento parte de la constatación de que, «en relación con lo agradable [...], cada uno tiene su propio gusto (de los sentidos)» [*idem*, v 289s.]. Sin embargo, según Kant, quien juzga según el gusto no se refiere a su misma persona, sino que refiere su propio sentimiento al sentimiento de cada cual [*idem*, v 290]. En el sentimiento de lo bueno encontramos también una pretensión de adhesión de cada cual. Sin embargo, en este caso esta pretensión presenta un rasgo distintivo frente al gusto. Pues esta validez intersubjetiva contenida en el juicio de lo bueno se basa propiamente en un concepto de la razón, a partir del cual ésta pretensión se presenta como un *mandato efectivo y determinante* para todos los sujetos racionales [*idem*, v 291, 319s., 356]. Por lo tanto, la universalidad intersubjetiva de lo bueno descansa en última instancia en la validez objetiva de la ley moral.

Por ello, la crítica de los juicios de gusto debe profundizar en un análisis de esta validez y determinar esta diferencia con respecto a la validez objetiva del conocimiento y de la moral. Si, según la cualidad, el juicio de gusto no se basa propiamente en el objeto, sino en la relación de la mera representación con el sujeto y su sentimiento de placer, entonces la definición de la cantidad de este juicio supondrá igualmente un distanciamiento con respecto a la lógica del juicio de conocimiento. De ahí que un juicio de gusto, si es considerado desde un punto de vista lógico, no pueda constituir más que un juicio singular, «[e]n lo que respecta a la cantidad lógica, todos los juicios de gusto son juicios *singulares*» [*idem*, v 293]. Sin embargo, Kant no definirá el juicio de gusto desde su cantidad lógica en mera analogía con los juicios objetivos de conocimiento, sino desde un tipo específicamente diferente de cantidad. De hecho, un juicio de gusto no refiere propiamente a la representación. Debemos volver más adelante sobre esta afirmación, pues la alteridad contenida en los juicios de gusto, por la que éstos parece predicarse algo sobre una cosa singular, constituirá uno de los problemas que definirán la tarea planteada por Kant en la deducción.

Sin embargo, cabe introducir en este momento algunas observaciones sobre el problema de la objetividad de los juicios de gusto.<sup>6</sup> A mi juicio, la afirmación anterior no debe ser entendida como el reconocimiento por parte de Kant de que el juicio de gusto presupone en algún sentido las categorías, como pueda ser la categoría de la unidad en lo que respecta a su cantidad. Un juicio de gusto como tal, según la cantidad, sólo puede

---

<sup>6</sup> Sobre esta problemática, véase DÖRFLINGER (1988): *Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft. Zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Ästhetik*, Bonn.

ser propiamente universal. En tanto que a este juicio se lo defina meramente según la cantidad lógica de los juicios de conocimiento, éste juicio dejará de presentarse como un juicio de gusto ante quien juzga, pues Kant insiste en que, según su cantidad, tales juicios pretenden una adhesión universal, algo que no puede justificarse a partir de la singularidad a nivel objetivo de la representación. Pues la descripción del gusto según la cantidad apunta a una concordancia posible con la totalidad de los sujetos que juzgan, una validez que no puede basarse en la mera relación de mi sentimiento con un objeto singular. Sin embargo, la afirmación anterior es de gran importancia, en tanto que un juicio de gusto presupone, en un sentido que habremos de estudiar más adelante, una relación del sujeto con una representación singular. La explicación y fundamentación de los juicios de gusto estará encaminada a demostrar que en el juicio “*X* es bello” no se predica propiamente nada sobre *X*, tampoco en lo que *X* tenga de singular. Pues parece difícil entender en qué sentido un juicio de gusto puede ser meramente subjetivo según la cualidad *y*, a la vez, verse determinado en algún sentido por los *conceptos puros* del entendimiento. Esto supondría que el juicio no fuera propiamente un juicio estético, sino un juicio de conocimiento, el cual expresaría justamente las condiciones determinantes y trascendentales del Juicio.

El análisis planteado en este trabajo en relación al concepto de la imaginación en la *Kritik der reinen Vernunft*<sup>7</sup> demostraba que ya en la segunda edición de esta obra Kant consideraba la actividad sensible de la imaginación con independencia de las categorías y los conceptos puros, pues, en este caso, no se trataba de la determinación *objetiva* de una representación, sino de la síntesis productiva o figurativa presupuesta en la aprehensión y en la reproducción de la imaginación, con independencia de su correspondencia objetiva. En esta obra, la deducción trascendental, por la cual se demostraba la necesaria aplicación de las categorías a los objetos de la experiencia, dejaba indeterminado en qué consistía la actividad específica de la imaginación con respecto a las representaciones en lo que respecta a la relación de estas representaciones con la subjetividad con independencia de su validez objetiva. Será esta función meramente productiva<sup>8</sup> de la imaginación en su autonomía la que servirá de base para el descubrimiento de una deducción del gusto a mediados de la década de 1780. En la *Kritik der Urteilskraft* es de nuevo este concepto de la imaginación «en tanto que productiva y autónoma (como creadora de formas arbitrarias de intuiciones posibles)» [*idem*, v 324] el que será tematizado en la lógica del juicio de gusto. Por lo tanto, la representación singular presupuesta en el juicio de gusto coincide con esta representación arbitraria debida a la productividad de la imaginación, con abstracción de cualquier referencia a la posible existencia del objeto *y*, por lo tanto, de las condiciones determinantes trascendentales que debemos suponer para tematizar con sentido esta existencia objetiva. La primera Crítica defendía que sin la referencia a la unidad sintética de la apercepción nuestras representaciones se relacionarían de forma

<sup>7</sup> Véase en este trabajo § 15.1.

<sup>8</sup> En la tercera Crítica, Kant enlazará con el concepto de imaginación productiva para referirse al aspecto sensible de la imaginación por su autonomía con respecto al entendimiento, en consonancia con el uso de este concepto en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft*. En la segunda edición, Kant se referirá a la síntesis sensible de la imaginación que sirve de base ulteriormente a la imaginación trascendental como “síntesis figurativa”.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

contingente y arbitraria y no podrían pretender validez objetiva en un juicio de conocimiento. Sin embargo, en un juicio específicamente diferente, como un juicio de gusto, donde no se pretende en absoluto una determinación objetiva de la representación y de esta actividad sensible de la imaginación por la que se producen esta representación en tanto que un contenido subjetivo en el sentido interno, esta representación juega un papel en el juicio de gusto justamente en tanto que representación que, con independencia de su origen en la sensación, es elaborada en su forma por la imaginación con independencia de la determinación del entendimiento.<sup>9</sup> Esto es algo que se deduce ya del primer momento de la analítica, donde Kant establece que el juicio de gusto se basa en la mera representación *qua* representación, con abstracción de su origen a partir de un objeto externo. Igualmente, en la deducción éste insiste en la idea de que en un juicio de gusto se trata «meramente de la *validez subjetiva* de un juicio *singular*» [*idem*, v 373], en el cual, sin embargo, se expresa un sentimiento de placer que no se basa ni en una sensación de los sentidos ni en un concepto. Es preciso no pasar por alto que en las declaraciones de Kant sobre el juicio de gusto en tanto que un juicio singular en ningún caso éste supone que la representación se encuentra determinada por conceptos, ya sean empíricos o puros. Como veremos, el entendimiento intervendrá en la lógica del juicio estético con independencia de toda función determinante según conceptos. Esta indeterminación del entendimiento con respecto a un conocimiento en particular constituirá un punto de partida fundamental para la deducción de la validez del gusto desde un marco autónomo con respecto a la fundamentación de la validez objetiva del conocimiento. Si se piensa en un ejemplo como “esta rosa que veo es bella”, Kant indicará que lo que define la cualidad de este juicio no es la realidad la misma rosa y su naturaleza, sino justamente *su representación* y la contemplación de este objeto por mediación de la forma de su representación, sin que esta representación guarde interés por remitir a un objeto singular en tanto que origen de la materia de este contenido del ánimo. Lo que interesa en el sentimiento de lo bello no es el objeto ni la sensación que se da a la sensibilidad, sino cómo este objeto es representado por mí mediante la productividad de la imaginación. Es decir, esta cualidad es definida a partir de la relación de la representación, en tanto que subjetiva —y, por lo tanto, con anterioridad a toda determinación de su posible realidad a partir de un concepto— con mi propio estado y mi modo de reflexionar sobre esta representación. Para la contemplación estética en la que Kant se interesa es indiferente si este objeto que contemplo es una rosa o una mera imagen de la misma, o si lo que contemplo es más bien el juego de la representación con ocasión de entrelazados de formas y figuras, como en los bellos arabescos de los muros de la Alhambra, donde difícilmente podemos hablar de un objeto bello determinado en su unidad.

En segundo lugar, esta interpretación es fundamental en relación al significado sistemático, que según Kant, desempeñan los juicios estéticos. Estos juicios sólo pueden

<sup>9</sup> WIELAND: «Ein im logischen Sinn singuläres Urteil ist jedes Geschmacksurteil also deswegen, weil es mit etwas befaßt ist, das nicht durch Begriffe des Verstandes vermittelt wird, sondern nur in der sinnlichen Anschauung unmittelbar präsent ist. Darauf bezieht es sich nicht, sondern enthält es als eines seiner Elemente. Durchkreuzt wird die der Anschauung eigene Unmittelbarkeit, sobald ein Begriff ins Spiel kommt. So verliert das Geschmacksurteil wie auch jedes andere ästhetische Urteil seine Spezifität» [2001: 201].

cumplir esta función sistemática en la medida en que se basan exclusivamente en la mera estructura de la reflexión implicada en el Juicio en general. Por lo tanto, las condiciones presupuestas en el juicio estético serán las condiciones que rigen la actividad del Juicio reflexionante. Si los juicios estéticos, y por ende, la actividad reflexionante del Juicio, presuponen que, en la mera reflexión sobre la representación, ésta última se encuentra ya determinada por las categorías, entonces esto significaría que la aplicación de las categorías sobre las representaciones singulares es posible meramente a partir del concepto puro de la experiencia posible, con independencia de cualquier principio de la reflexión. Sin embargo, Kant insiste en las dos introducciones que las categorías sólo pueden especificarse en las representaciones a partir de conceptos particulares, y que estos sólo son posibles si a la determinación de estas representaciones les *precede* una reflexión sobre las mismas según un principio subjetivo.<sup>10</sup> La función sistemática del Juicio reflexionante y, con ello, de los juicios estéticos, se construye a partir de la constatación de Kant de que el entendimiento pretende, ciertamente, un sistema de la naturaleza según el concepto de la experiencia posible y, sin embargo, las percepciones que recibimos de la naturaleza pueden ser tan dispares y caóticas que ningún concepto empírico sea posible ni, por lo tanto, ninguna especificación de las categorías en los fenómenos particulares. Si Kant ha de seguir considerando que la crítica de estos juicios cumple la función sistemática que les es adscrita en las introducciones, la presuposición de una representación singular en el juicio de gusto sólo puede tener sentido si esta representación es tomada tal como es producida por la imaginación en su misma singularidad, con independencia de cualquier determinación empírica o trascendental-determinante. En tanto que Kant defiende que el Juicio ha de jugar una función trascendental justamente en relación a la reflexión que

<sup>10</sup> En cambio, según JOACHIM [1992: 99s.], no debe suponerse que «die Reflexion sei an etwas ausgerichtet, das vor jeder Erfahrung und Konstitution läge», pues tal interpretación entraría en contradicción con la caracterización del entendimiento que encontramos en la primera Crítica. De este forma, el juicio de gusto, si bien sería indeterminado con respecto a los conceptos empíricos, no lo sería con respecto a los conceptos puros del entendimiento. La afirmación de que, en este caso, el entendimiento no determina ya la representación desde su espontaneidad constitutiva sólo podría entrar en una contradicción con la primera Crítica si el juicio de gusto fuera un juicio de conocimiento, cuyas condiciones obligan a considerar esta determinación como ya dada. Sin embargo, el juicio de gusto es un tipo de juicios *especificamente* diferentes, que no se rige por condiciones determinantes y objetivas, sino por principios meramente subjetivos y reflexionantes, de forma que el entendimiento, en este caso, no puede cumplir una función que propiamente pertenece a un ámbito diferente de la filosofía. Igualmente, BECK [1978: 56] defiende que los conceptos que no juegan ningún papel en la construcción de la experiencia estética no son las categorías, sino los conceptos empíricos. En particular, éste sostiene que tales juicios no pueden abstraer de las categorías matemáticas. A mi juicio una categoría matemática sólo puede aplicarse a los objetos de la intuición en la medida en que las formas de espacio y tiempo son constituidas en un sentido determinado por el entendimiento a partir de la construcción de conceptos puros sensibles. Es más, Kant sostiene en la *Kritik der reinen Vernunft* que los principios de la matemática «no significarían nada si no pudiéramos representar su significado en fenómenos (de objetos empíricos). De ahí que se exija también hacer *sensible* un concepto particularizado, es decir, presentar para el mismo un objeto correspondiente en la intuición» [*KrV*, A 240/ B 299, II 270]. Esta función la cumple la matemática mediante la construcción de figuras a partir de la intuición, una vez que ésta, en tanto que forma sensible pura, es determinada en un sentido objetivo por el entendimiento, una exigencia que debe ser excluida por la definición de lo que significa un juicio de gusto y lo posibilita en su especificidad.



## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

debe preceder a toda determinación objetiva, el juicio estético de reflexión debe partir de esta indeterminación de la representación, para demostrar cómo dicha indeterminación —a nivel objetivo— puede ser afrontada en un sentido subjetivo según principios *a priori*.

En este sentido, la validez del juicio de gusto con respecto a la representación singular debe ser entendida en el marco de lo que podemos denominar la *función ocasional* que Kant le adscribe a la representación y, con ello, a la sensación con la que ésta se relaciona. De ahí que éste mantenga que, si bien en el juicio de gusto pretendemos la adhesión de los otros, esta pretensión, en la misma fenomenología de quien juzga, parece partir del sentimiento privado del agente: «Se quiere someter el objeto a la contemplación de uno mismo, justamente como si el objeto dependiera de la sensación; y, sin embargo, cuando el objeto es llamado bello, uno cree tener para sí un voto universal y pretende la adhesión de cada cual» [*idem*, v 294]. Pues, según el primer momento de la analítica, en el juicio de gusto el sujeto se centra meramente en la representación y en la relación de ésta con su propia subjetividad. Esta constatación constituye un punto de partida fundamental para la tarea de una deducción de este tipo de juicios, «pues el juicio de gusto consiste justamente en esto, en que una cosa se denomina bella solamente según aquella forma [*Beschaffenheit*] que se relaciona con nuestro modo de aprehenderla» [*idem*, v 375]. Por lo tanto, aunque el gusto pretende la adhesión de cada cual, esta validez surge del mismo sentimiento privado de cada sujeto singular con ocasión de una representación, de forma que éste no admite la opinión efectiva de los otros como un criterio para decidir su sentimiento. Esta peculiaridad se da incluso allí donde el sujeto emite un juicio de gusto fallido. Según Kant, el joven poeta fascinado por sus propios versos, a pesar de su escasa belleza, pretenderá igualmente la adhesión de cada cual y, si éste atiende al público y su criterio, ello se debe justamente a la pretensión de encontrar reconocimiento para su propia posición con respecto al sentimiento que su obra le provoca a él mismo: «El gusto pretende meramente *autonomía*. Convertir los juicios de los otros en fundamento de determinación del propio juicio sería *heteronomía*» [*idem*, v 376, v. también 378]. Por lo tanto, la adhesión de los otros que pretende el sujeto es el *fin* del juicio de gusto, no el origen o fundamento del sentimiento que este juicio expresa. De ahí que Kant admita que «[e]l juicio de gusto determina el objeto en relación a la satisfacción (como belleza) con una pretensión de adhesión de *cada cual*, como si fuera objetivo» [*idem*, v 374], y por lo tanto, como si se tratara de un juicio de conocimiento que pudiera ser decidido a través de conceptos [*idem* v 379]. Ahora bien, esta constatación refiere a la mera fenomenología de la experiencia de quien enjuicia de forma efectiva según el gusto. *Una deducción de la universalidad y necesidad de estos juicios debe dar cuenta de esta aparente objetividad del juicio de gusto desde fundamentos subjetivos, a partir de la cual un juicio de gusto que se presenta como meramente singular en lo que refiere al objeto y su representación subjetiva —y con, ello, al sentimiento sensible del sujeto— pueda pretender, no obstante, validez intersubjetiva.*

Pues, la explicación de la universalidad de los juicios estéticos según la cantidad parte justamente de que este rasgo de los juicios estéticos no puede ser explicado si no se parte de la constatación de que estos juicios ni presuponen un concepto determinado ni

referen propiamente a los objetos: «Pero no puede extraerse una *universalidad subjetiva*, es decir, la universalidad estética, que no se basa en ningún concepto, a partir de la universalidad lógica, porque este tipo de juicios no se dirige en absoluto al objeto» [*idem*, v 293]. Ciertamente, una fundamentación del Juicio reflexionante a través del análisis de los juicios estéticos exige recoger el problema de alteridad del objeto en su indeterminación, lo cual constituye propiamente la problemática con la que se enfrenta la reflexión. Pero, como ya se ha indicado, el aporte crítico del Juicio reflexionante en relación al problema de la indeterminación no supondrá una profundización en la fundamentación objetiva del objeto, sino que se basará más bien en una inversión subjetiva con respecto al tratamiento de este problema. De ahí que Kant dé entrada a la alteridad del objeto en el juicio de gusto, con la intención de mostrar la relación entre la mera representación del mismo y el procedimiento subjetivo y reflexivo que debe preceder a su determinación. Pero simultáneamente hemos de admitir que el objeto y, con ello, su representación subjetiva, se da a nuestras facultades como algo otro, *con ocasión de lo cual* el Juicio reflexionante tiene la función de reflexionar en un sentido subjetivo sobre su representación singular desde condiciones universales y subjetivas. Por ello, Kant defenderá el significado eminentemente ocasional del objeto en el juicio de gusto, así como de la representación a la que da lugar este objeto [*idem*, v 297s.].<sup>11</sup> El objeto y la representación que éste provoca en el ánimo a partir de su aprehensión formal en la imaginación no constituyen ni el origen ni el fundamento de los juicios estéticos. Sin embargo, un juicio de gusto encuentra su causa ocasional en el hecho de que la forma de una representación de este objeto *coincide* y se ajusta con nuestras facultades de conocer, aun cuando esta correspondencia entre el objeto y la subjetividad a través de la representación no puede ser considerada más que meramente contingente. *Esta peculiaridad de los juicios de gusto será la que permitirá pensar en una misma estructura la necesaria contingencia e indeterminación a nivel objetivo y empírico, de un lado, y la necesidad y universalidad de la reflexión, por el otro.*

Como ya se ha indicado, la universalidad de los juicios de gusto sólo puede ser justificada por la crítica en tanto que se la considera desde condiciones diferentes a las que rigen la universalidad de los juicios de conocimiento y de la moral. La misma fenomenología de estos juicios deja constancia de ello. Kant considerará la universalidad estética como una universalidad «de un tipo particular» [*idem*, v 293]. Pues, en este caso, nos encontramos ante juicios que, sin basarse en conceptos que determinen previamente su alcance, pretenden universalidad intersubjetiva a partir de la mera sensibilidad. Por lo tanto, es preciso resaltar especialmente que esta validez se expresa eminentemente como una *pretensión*, que surge del sujeto particular que enjuicia un objeto particular a partir de su mera sensibilidad y exige que cualquier otro concuerde con este enjuiciamiento particular, *con independencia de que esta concordancia intersubjetiva se cumpla de forma efectiva, es decir, de forma objetiva* [*idem*, v 294].

La definición de la validez del gusto a partir del concepto de pretensión se ilustra con especial claridad en el cuarto momento de la Analítica de lo Bello, dedicado a los juicios de gusto según la modalidad. Esta nueva sección no supone realmente una caracterización adicional de la pretensión de validez de estos juicios tal como es expuesta

<sup>11</sup> Cf. WIELAND 2001: 221–39.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

en el segundo momento.<sup>12</sup> Más bien, la caracterización de la modalidad del gusto según la *necesidad* aporta una profundización en la caracterización de la pretensión de validez del mismo en tanto que específicamente subjetiva.<sup>13</sup> Kant definirá esta necesidad como *ejemplar*: «En tanto que necesidad que es pensada en un juicio estético, ésta sólo puede denominarse *ejemplar*, es decir, la necesidad de la adhesión de *todos* a un juicio que es considerado como ejemplo de una regla universal que no puede ser aducida» [KU, v 320]. Esta peculiaridad del gusto se explica por la misma especificidad de la pretensión de validez que ha sido ya tratada en el segundo momento. Aunque un juicio de gusto particular puede pretender la concordancia de cada cual, ésta pretensión, en tanto que no se basa en un concepto, no puede ser asegurada de forma efectiva. Por lo tanto, el juicio de quien enjuicia sólo puede ser considerado como la expresión particular o ejemplar de una regla de enjuiciamiento que, sin embargo, no puede ser aducida. De ahí que Kant afirme en el § 19 que esta necesidad subjetiva es *condicionada*, pues en el juicio de gusto uno siente que cada cual *debe* [soll] concordar con mi enjuiciamiento del objeto, pero esta concordancia no puede verse asegurada *a priori* en el mismo acto efectivo de enjuiciamiento, en tanto que éste debe ser siempre entendido como falible [*idem*, v 294]. Una concordancia efectiva con los otros sólo podría ser asegurada a partir de conceptos. Sin embargo, en tal caso la validez del juicio sería objetiva, en dos sentidos íntimamente relacionados entre sí: por un lado, la pretensión de validez partiría de la determinación previa que ofrece una regla o concepto, los cuales decidirían el alcance de mi enjuiciamiento. Por otro lado, el juicio no pretendería propiamente la adhesión posible de los otros, sino que el mismo enjuiciamiento, en tanto que exitoso<sup>14</sup>, supondría una concordancia y coincidencia *efectiva* con la naturaleza objetiva de una sensibilidad universal que compartirían todos los sujetos. Por lo tanto, la justificación de esta pretensión intersubjetiva de validez, en tanto que no puede presuponer conceptos en el enjuiciamiento, no puede partir de los juicios de gusto como juicios exitosos en los que esta pretensión que parte del sujeto encuentra cumplimiento en la subjetividad de los otros.

Es así como otro de los problemas que debe afrontar la deducción de los juicios de gusto radica en la constatación de que la pretensión de validez intersubjetiva expresada en los mismos no puede ser decidida ni fundada a partir de conceptos que sirvan de reglas de enjuiciamiento. Pues, aunque estos juicios pretenden validez como si fueran objetivos, éstos no admiten ningún fundamento de determinación ni de origen empírico ni de origen puro, tal como si fueran *meramente* subjetivos o un mero juicio de los sentidos [*idem*,

<sup>12</sup> Cf. JOACHIM 1992: 134.

<sup>13</sup> De hecho, Kant presentará la necesidad del gusto como una consecuencia que se deriva de su universalidad: «La exigencia de una deducción [...] sólo tiene lugar cuando el juicio pretende necesidad, el cual es el caso cuando éste exige universalidad subjetiva, es decir, la adhesión de cada cual» [*idem*, v 373].

<sup>14</sup> Recurriré a esta expresión para expresar la oposición a la falibilidad de los juicios de gusto a la que alude Kant. Un juicio de gusto exitoso sería aquél en el que el sujeto que enjuicia no sólo pretende la adhesión de los otros, sino que consigue que los otros concuerden de forma efectiva con su enjuiciamiento particular, una posibilidad que, según Kant, no puede ser fundada en relación a los juicios de gusto, sino sólo en los juicios objetivos de conocimiento, en los cuales la validez intersubjetiva de un juicio depende de la validez objetiva aportada por un concepto que determine el alcance de este juicio. Con ello, enlace con el uso de la expresión “erfolgreiche Geschmacksurteil” empleada por WIELAND 2001.

v 294, 377s.]. Ya hemos indicado que quien enjuicia según el gusto no sólo expresa una pretensión de adhesión intersubjetiva, sino también una autonomía por la cual decide su propio juicio a partir de su propio sentimiento: «El fundamento de determinación de su juicio no pueden esperarlo a partir de la fuerza de los fundamentos de la prueba, sino meramente a partir de la reflexión del sujeto sobre su propio estado (de placer o displacer), sin tener en cuenta ningún precepto o regla» [*idem*, v 379].

### § 30.3. FINALIDAD SIN FIN Y CONTINGENCIA

El Tercer Momento de la Analítica de lo Bello estará destinado a dilucidar el momento de los juicios subjetivos de gusto según la relación. En la medida en que los juicios estéticos no pueden tener validez objetiva, la relación expresada en estos juicios no puede ser definida en un sentido objetivo. Sin embargo, como ya se ha indicado en el capítulo anterior, Kant encontrará en la analogía con el argumento del sentimiento moral un punto de partida sobre el cual pensar la *relación causal* entre las facultades como constitutiva del enjuiciamiento según el gusto. *Kant se referirá a esta causalidad interna entre las facultades con el concepto de finalidad sin fin.*

La definición de este concepto partirá de la necesidad de diferenciarlo del significado que adquiere propiamente la finalidad en el marco de la filosofía moral. La finalidad no puede ser un concepto del entendimiento, en la medida en que ningún concepto del entendimiento puede causar la realidad del objeto meramente a partir de la representación del mismo. Sin embargo, la razón sí puede presentar una *causalidad según fines* en lo que respecta al ámbito práctico y la realidad suprasensible de los objetos, pues la misma representación de la ley moral, como un fin de nuestra acción, es un fundamento para esta acción. En este caso, la voluntad pura presenta una causalidad en relación con sus objetos —sus acciones— que debe ser considerada como final. Pero esta causalidad a su vez viene mediada por la representación de un concepto determinado de la razón, es decir, una ley. Es obvio que la caracterización del momento de la relación en los juicios de gusto no puede apoyarse sobre esta concepción. De hecho, la distinción específica que establecía el primer momento de la Analítica entre lo bello y lo bueno se basaba en esta diferencia. Pues la satisfacción en lo bueno presupone un interés en la representación, justamente en la medida en que esta representación se relaciona con un fin que determina *a priori* la existencia del objeto.

Sin embargo, si bien en el terreno moral se infiere una causalidad según fines a partir de nuestra representación de un fin determinado, Kant piensa que en este ámbito también es posible *inferir la actividad de una causalidad final sin tener que deducirla, no obstante, de un concepto o fin determinado.* Esta posibilidad se la ofrece la *estrategia argumentativa* que se señalaba en el capítulo anterior de este trabajo. Este punto de vista será el que se defiende en el § 12. Pues, según la filosofía moral de Kant, la finalidad de la libertad, en tanto que causalidad que legisla sobre la voluntad en un sentido *objetivo*, sólo puede ser conocida a partir de un fin, es decir, la ley moral.<sup>15</sup> En cambio, en lo que

<sup>15</sup> Kant aclara en la *Kritik der praktischen Vernunft* que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, a la vez que ésta última ofrece la *ratio cognoscendi* de la primera [KpV, IV 108 n.].

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

se refiere a la causalidad final de la libertad sobre la misma sensibilidad, esta relación no podía ser mostrada mediante el recurso a conceptos determinados que, propiamente, sólo supondrían una *determinación* de la libertad.<sup>16</sup> Sin embargo, en lo que respecta a este aspecto subjetivo, esta causalidad podía demostrarse sin el recurso a conceptos, en la medida en que un estado de ánimo subjetivo —como el sentimiento de respeto— sólo pueda ser interpretado, en tanto que expresión subjetiva, como idéntico a una determinación de la voluntad según una causalidad que reside en la naturaleza suprasensible del ser humano [*idem*, v 301]. El argumento parte de reconocer un tipo particular de estado de ánimo para interpretarlo a continuación como una consecuencia necesaria de una causalidad presente en el ánimo, sin necesidad de recurrir a un concepto determinado. Éste será el punto de partida en el que se basará la definición de la *finalidad sin fin* en el § 10: «Por lo tanto, la finalidad también puede ser sin fin, en la medida en que no planteamos las causas de esta forma en una voluntad, pero sí la explicación de su posibilidad, *en la medida en que sólo podemos concebirla en tanto que derivada de una voluntad*» [*idem*, v 299]. En este último caso, no se trata de una relación causal entre la razón práctica y la voluntad para la determinación de un objeto, sino de una *relación causal entre las facultades implicadas en el Juicio y, con ello, en el juicio de gusto: imaginación y entendimiento*.

La Analítica no puede fundar una *causalidad interna* entre imaginación y entendimiento a partir de un concepto, pero el estado de ánimo expresado en el sentimiento de placer «sólo puede ser explicado y concebido» [*ibidem*] en su fenomenología si suponemos que expresa en un sentido indeterminado esta finalidad, aun cuando ésta no pueda ser determinada como guiada por fines determinados:

Pues bien, de forma parecida ocurre con el placer en los juicios estéticos, *con la salvedad de que en este caso el placer es meramente contemplativo, sin efectuar un interés en el objeto*,<sup>17</sup> mientras que en el juicio moral el placer es práctico. La conciencia de la mera finalidad formal en el juego de las fuerzas de conocer del sujeto, con ocasión de una representación a través de la cual se da un objeto, es el mismo placer, porque esta conciencia contiene un fundamento de determinación de la *actividad del sujeto* en relación a la vivificación de las fuerzas de conocer, es decir, una *causalidad interna (que es conforme a fin) con respecto al conocimiento en general*, pero sin limitarse a un conocimiento determinado y, por lo tanto, sólo contiene una mera forma de la finalidad subjetiva de una representación en un juicio estético [*idem*, v 301s., cursiva mía].

*El sentimiento estético coincide con la conciencia de una actividad del sujeto, que Kant considera como una causalidad interna conforme a fin con respecto al conocimiento*

<sup>16</sup> Véase en este trabajo § 18.

<sup>17</sup> Es importante notar que la analogía de la que sirve Kant expresa con claridad esta diferencia entre el ámbito práctico y el ámbito estético. Es decir, en el caso del juicio estético se trata de una finalidad sin fin que, por un lado, no se basa en fines determinados y, por otro, no refiere a los objetos ni en un sentido teórico ni práctico, sino a la propia causalidad entre las facultades de conocer. Esta diferencia es determinante en relación a la función sistemática que juegue el juicio estético en tanto que mediación entre el uso teórico y práctico de la razón. Véase más adelante en este trabajo § 32.

*en general, es decir, una actividad interna de las facultades de conocer en relación a la posibilitación a nivel subjetivo de un conocimiento en general.* La finalidad sin fin es entendida como una causalidad que define la actividad entre las facultades de conocer con independencia de fines o conceptos determinados. En tanto que esta finalidad es entendida por Kant en el sentido de una causalidad, se trata de una causalidad interna a la misma subjetividad y relativa a la relación entre las facultades. Kant entenderá que esta actividad se orienta a la posibilitación en un sentido subjetivo del conocimiento en general. Con ello, Kant introduce en la misma Analítica ideas que propiamente pertenecen al nivel trascendental del análisis del gusto según conceptos, más allá del mero análisis de la fenomenología de los juicios de gusto, es decir, de cómo se caracteriza el sentimiento estético que acompaña al gusto en lo que respecta a la propia experiencia del sujeto que enjuicia. Por ello, sólo podremos profundizar plenamente en tales fundamentos trascendentales del gusto a partir de nuestra reconstrucción del argumento de la deducción, en el siguiente párrafo de este trabajo.

No obstante, esta definición de la finalidad sin fin también alude a la fenomenología de los juicios de gusto. Quien enjuicia según el gusto refiere la representación a su propio estado subjetivo, en el cual él percibe o siente una *vivificación en la capacidad de la reflexión y las facultades implicadas en la misma* que es mantenida y conservada *con ocasión* de la contemplación o tratamiento de una representación singular. No obstante, el *análisis trascendental* de Kant adelanta que esta vivificación del ánimo sólo puede ser entendida como una causalidad sin fin entre las facultades de conocer implicadas en el Juicio para un conocimiento en general. Por ello, es preciso tener en cuenta que, en un caso, Kant se refiere al sentimiento de vivificación que el sujeto percibe de forma efectiva con ocasión de su juicio sobre una representación, mientras que, en el otro caso, la finalidad sin fin define un principio del gusto que sirve de fundamento trascendental a esta relación efectiva entre las facultades que es percibida por el sujeto. La deducción del juicio de gusto deberá aclarar en qué sentido el sentimiento que provoca en cada caso la relación *efectiva y contingente* entre imaginación y entendimiento guarda una relación con el concepto trascendental —y trascendente— de la finalidad sin fin en tanto que éste último constituye su fundamento. Por ello, nos detendremos ahora en el planteamiento de la problemática de la relación entre el concepto de finalidad sin fin y la contingencia y falibilidad que Kant admite como posible en todo juicio de gusto.

En la introducción éste había afirmado que el concepto de la finalidad sin fin, en tanto que principio trascendental del Juicio, guarda una relación analógica con la razón práctica. La diferencia entre ambas radica en que, mientras que la causalidad normativa de la libertad contiene un fundamento constitutivo de determinación del objeto en un sentido práctico, la finalidad sin fin no constituye en ningún sentido la representación singular. Se trata de una causalidad interna *presupuesta* en la mera relación *efectiva* entre las fuerzas de conocer en lo que respecta a la posibilitación de un conocimiento en general. En el capítulo 4 habíamos comprobado que Kant fundaba la posibilidad de una sistematización de los conocimientos sobre los objetos singulares en el concepto de la unidad de la razón, en tanto que unidad interna que determinaba la organización entre las facultades. La sistematización de la experiencia empírica exigía por lo tanto suponer una

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

causalidad interna entre las facultades que, propiamente, sólo podía ser tematizada en un sentido positivo a partir de una concepción normativa y práctica de la razón. Si bien la razón pura podía determinar en el ámbito práctico la realidad del objeto, en su sentido teórico ésta sólo podía determinar *a priori* la cognoscibilidad del objeto singular en tanto que parte de un todo racional. La explicación de este origen práctico del uso regulativo de la razón se aclaraba en el argumento sobre el primado de la razón práctica en el sistema de la razón. Sin embargo, este argumento dejaba pendiente una aclaración sobre en qué sentido esta normatividad práctica se encontraba presente en el mismo procedimiento por el que conocemos los objetos singulares en la experiencia, lo cual exigía a su vez concebir la relación entre nuestra sensibilidad y esta normatividad conforme a fin.<sup>18</sup>

Uno de los objetivos principales de la crítica de los juicios estéticos es ofrecer un principio que permita sistematizar la relación entre las diferentes facultades del ánimo, lo cual sirva de mediación para una sistematización de la razón. Según Kant, en un juicio de gusto se presupone —en un sentido que aún no ha sido aclarado— una causalidad interna entre imaginación y entendimiento orientada al *conocimiento en general*. Ahora bien, en tanto que éste define esta relación subjetiva como una actividad interna conforme a fin, orientada al conocimiento en general con anterioridad a cualquier determinación de un conocimiento particular, éste está definiendo la misma estructura de la reflexión presupuesta en el conocimiento desde un marco que, propiamente, tiene su origen en la misma causalidad práctica de la razón. Esta causalidad conforme a fin, sin embargo, en este caso no legisla propiamente sobre los objetos y, por lo tanto, no funciona sirviéndose de un concepto o fin determinado que asegure una corrección entre las representaciones y la actividad interna de la subjetividad. Más bien, esta actividad interna legisla sobre la propia relación entre las facultades que ha de ser presupuesta para que sea posible un conocimiento de la representación.

Sin embargo, el concepto de la finalidad sin fin, como principio trascendental, no sólo no legisla sobre el objeto, sino que, propiamente *no determina en un sentido determinado, es decir, según fines, el funcionamiento efectivo de las facultades de conocer*. Esto entraría en contradicción con el mismo punto de partida de la crítica del conocimiento en la *Kritik der reinen Vernunft*, según la cual sensibilidad y entendimiento son dos facultades heterogéneas cuya posible concordancia no puede ser determinada *a priori*. De este modo, este concepto no alude a un sometimiento de la imaginación a las pretensiones particulares del entendimiento. Más bien el concepto de finalidad sin fin parte del reconocimiento de que las diferentes funciones necesarias para el conocimiento tienen que desarrollarse en su heterogeneidad en aras del conocimiento en general. Sensibilidad y entendimiento son dos ingredientes heterogéneos pero igualmente necesarios para que sea posible el conocimiento. La causalidad sin fin se refiere en un sentido ideal a un desarrollo de cada una de estas facultades en su función específica, de forma que éstas, en lugar de divergir en sus funciones específicas, puedan concordar en su diversidad manteniendo y conservando así a través de esta vivificación mutua el proceso reflexivo por el cual una representación meramente sensible puede ser pensada en general bajo la legalidad del conocimiento. Tal como se mostraba en la *Kritik der reinen Vernunft* con ocasión de la

---

<sup>18</sup> Véase al respecto § 16 y, especialmente, § 17.

referencia a una desconocida raíz común entre sensibilidad y entendimiento, la crítica debe partir de la heterogeneidad entre estas facultades y no puede deducir *a priori* su posible concordancia a partir de conceptos. Este intento era el que encontrábamos en el *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften* cercanos a la primera edición de esta obra. En este caso, el juego entre imaginación y entendimiento se veía determinado en algún sentido por una idea del *Geist* que aseguraba su corrección, también en un sentido objetivo. No obstante, esto no sólo eliminaba toda autonomía del juicio estético, sino que se basaba en la suposición de que la reflexión del enjuiciamiento, en tanto que determinada por un concepto, significaba en algún sentido un conocimiento racional del objeto. En la *Kritik der Urteilskraft*, sin embargo, la causalidad a la que alude el concepto de finalidad sin fin se refiere al mero funcionamiento de estas facultades y a la posible complementariedad de las mismas en su diferencia, con anterioridad a —y como condición previa para— cualquier referencia objetiva del entendimiento sobre los objetos.

Para que fuera posible fundar esta actividad conforme a fin en la misma estructura de la reflexión sin incurrir en presupuestos dogmáticos debían darse dos condiciones principales. En primer lugar, era preciso reconocer que la finalidad de la razón pura teórica en su interés especulativo para un conocimiento en general de los objetos particulares no podía determinar en ningún sentido la naturaleza del objeto ni, por lo tanto, desempeñar su orientación sobre la base de conceptos determinados. En segundo lugar, y unido a lo anterior, debía ofrecerse un tratamiento de la actividad específica de la imaginación en su heterogeneidad y autonomía con respecto al entendimiento y sus fundamentos objetivos. Sólo a partir de estas dos condiciones podía justificarse la reflexión sobre los objetos en su indeterminación sin incurrir en presupuestos dogmáticos. Ahora bien, estas dos condiciones son a la vez las que posibilitan una fundamentación de la reflexión en su autonomía. Esta limitación exige que la reflexión sea fundada en un sentido meramente subjetivo y, por lo tanto, que esta fundamentación no pueda basarse en conceptos determinados. Esta vía para la fundamentación de la reflexión la encuentra Kant en el análisis del juicio de gusto. Según éste, si en el ánimo se da un sentimiento de placer con ocasión de la mera forma de la representación sin que exista ninguna determinación objetiva de la misma, esto sólo puede deberse a que esta representación es referida a una actividad autónoma del sujeto orientada al conocimiento en general, sin que necesitemos recurrir a la suposición de fines determinados para poder pensar con sentido esta causalidad. Debido a esta ausencia de fines, el argumento de Kant no permite servirse del concepto de la finalidad sin fin para determinar desde el mismo *la corrección de los juicios particulares* con independencia de la demarcación crítica entre sensibilidad y entendimiento.

Pero esto también tiene sus consecuencias en relación a cómo podemos pensar la relación entre el concepto de finalidad sin fin y la relación *efectiva* que se da en los juicios de gusto particulares. Y es que esta finalidad sin fin, en tanto que causalidad interna entre las facultades, no alude a una coincidencia o conformidad *efectiva* que deba darse en todo juicio, como si se tratara de un acontecimiento psicológico. *Más bien, alude a la constatación de que en toda relación efectiva entre las facultades para un enjuiciamiento efectivo ha de presuponerse el principio de la finalidad sin fin, por el cual la relación efectiva que se da en el enjuiciamiento particular es referida idealmente a la conformidad*



## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

*y armonía entre las facultades a la que debe apuntar todo juicio para pretender un conocimiento en general.* Según Kant, este principio trascendental de la finalidad sin fin es puesto de manifiesto a partir del análisis de la fenomenología del sentimiento estético en el juicio de gusto, en el cual sensibilidad y entendimiento presentan una causalidad en su complementariedad que se orienta en sentido teleológico al conocimiento en general, como condición anterior a cualquier conocimiento particular y, por lo tanto, a cualquier relación efectiva entre imaginación y entendimiento en el enjuiciamiento. Kant, no obstante, no ha profundizado aún en cómo sea posible que este principio trascendental que caracteriza al Juicio en su idealidad se encuentre también presente *en* los actos particulares de enjuiciamiento, en los cuales intervienen elementos sensibles y empíricos.

Por lo tanto, atendamos a continuación a la relación entre imaginación y entendimiento expresada en los juicios de gusto efectivos, en los cuales es preciso partir del ingrediente de la representación y su función ocasional en el juicio, donde podemos hallar el origen de la contingencia presupuesta en este tipo de juicios. Esta circunstancia determina que Kant haya de fundar la relación entre este principio trascendental y la contingencia que pertenece de forma esencial a todo juicio efectivo. Como ya se ha indicado, si bien la relación entre las facultades no se ve determinada por la representación, ésta sí sirve de ocasión para que se produzca un juicio de gusto efectivo. Si bien la imaginación es activa y productiva en lo que respecta a la forma de la representación, esta actividad se ve condicionada en su libertad en la medida en que esta representación tiene que darse a su vez a partir de una sensación procedente de un objeto externo.<sup>19</sup> Ahora bien, si a partir de la aprehensión de la representación formal de este objeto esta actividad libre de la imaginación puede ser referida a la legalidad en general que exige en general el entendimiento, entonces esta representación puede ser considerada como final con respecto a un conocimiento en general, en la medida en que no supone una interrupción de esta relación armónica entre las dos facultades de conocer [*idem*, v 324]. En tal caso, la representación no supone un impedimento para la vivificación y el fomento mutuo de las facultades de conocer. Esto ofrece una explicación de por qué Kant no sólo se refiere propiamente a la finalidad sin fin como una propiedad de la actividad subjetiva entre las facultades, sino que también designa la misma forma de la representación como conforme a fin o como «la mera forma de la finalidad en la representación» [*idem*, v 300]. Una representación puede ser considerada como conforme a fin cuando su aprehensión formal en la sensibilidad según la actividad de la imaginación en su libertad es referida a la legalidad del entendimiento, es decir, cuando esta representación es puesta en relación con una relación armónica entre las facultades de conocer. No obstante, esta última definición de la finalidad, en tanto que designación de la representación contenida en el juicio de gusto efectivo, no significa que la finalidad sea un predicado que refiera propiamente a la representación. La finalidad que el juicio de gusto pone de manifiesto radica en este caso en una finalidad de la representación *para* el Juicio y nuestro modo de tratar esta representación.

---

<sup>19</sup> En este sentido, el objeto externo en su indeterminación sirve de ocasión a la representación formal aprehendida por la imaginación, y esta representación sirve de ocasión al juego entre la imaginación y el entendimiento.

Obsérvese por lo tanto que todo juicio de gusto *efectivo* expresa dos momentos que vienen marcados esencialmente por la contingencia y que la posibilidad de un juicio de gusto en tanto que exitoso depende de que se dé de forma contingente una coincidencia en ambos momentos. Por un lado, la actividad libre de la imaginación depende del objeto en lo que respecta al material que éste le ofrece en la sensación, pero es esta facultad la que le aporta una forma a este material, por la cual crea una representación que constituye ya un contenido exclusivamente subjetivo<sup>20</sup>. En tanto que se trata aún de un producto meramente sensible perteneciente a mi sentido interno, esta forma no tiene por qué concordar con las representaciones subjetivas que puedan formarse otros sujetos a partir del mismo objeto, es decir, tal coincidencia de mi representación con la sensibilidad de los otros sujetos debe ser admitida como contingente y falible. Por otro lado, en un juicio de gusto efectivo esta forma de la representación producto de la imaginación no tiene por qué corresponderse necesariamente con las exigencias del entendimiento para un conocimiento en general. Pues el concepto de la finalidad, en tanto que no sirve de criterio objetivo para el enjuiciamiento según fines, no puede asegurar *a priori* que imaginación y entendimiento concuerden con ocasión de una representación.<sup>21</sup> De ser así, todas las representaciones de la imaginación, por el mero hecho de ser tales, deberían ser consideradas como bellas. Ahora bien, si la validez del juicio de gusto se basa en una causalidad conforme a fin, en un sentido que aún hemos de determinar, la lógica del enjuiciamiento de gusto efectivo no puede basarse meramente en una coincidencia contingente o casual en los diferentes momentos que intervienen en este juicio. Aunque la representación debe servir de ocasión para que percibamos en el ánimo esta causalidad, el fundamento del sentimiento de placer no puede residir en la forma de la representación y su concordancia —contingente— con las facultades de conocer, así como tampoco en la concordancia efectiva o psicológica entre las facultades de conocer. Más bien, el concepto de la finalidad sin fin es el que debe permitir que *esta concordancia contingente* pueda ser considerada como conforme a fin, en la medida en que presupone en un sentido trascendente el concepto *puro* de la finalidad sin fin entre las facultades, bajo cuya validez se funda toda relación efectiva —y por lo tanto, contingente— entre las facultades de conocer con ocasión de una representación.

Esta contingencia de un juicio de gusto explica la falibilidad que le es esencial, por la que todo juicio particular de un sujeto puede convertirse en un intento fallido [*idem*, v 376]. En tanto que todo juicio de gusto puede ser tanto un juicio exitoso como un juicio exitoso, podemos hablar de la esencial bivalencia de estos juicios. Así, es posible que yo puede tener por bella una representación sin que mi juicio, sin embargo, encuentre la

<sup>20</sup> Sobre el concepto de forma en tanto que una primera superación subjetiva de la alteridad de la cosa, véase BRANDT 1998: 237.

<sup>21</sup> Según GUYER, el juicio de gusto contendría dos procesos reflexivos, que encontramos respectivamente en la misma contemplación del objeto y en la reflexión ulterior entre las facultades subjetivas de conocer, cf. GUYER (1982): «Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste», en T. Cohen/ P. Guyer (1982): *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago, 21–54. Véase también al respecto GUYER (2005): «The Harmony of the Faculties Revisited», en Kukla (2006): *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Cambridge, 162–93; así como BURGESS (1989): «Kant's Key to the Critique of Taste», en *Philosophical Quarterly* 157, 1989, 484–492.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

aprobación de otros sujetos. Pues la validez contenida en el gusto apunta a la concordancia de los otros sin poder asegurar de ningún modo si esta concordancia se producirá o no. Por lo tanto, un juicio de gusto fallido no deja de constituir un juicio de gusto, pues si se tratara de un mero juicio sobre lo agradable o de un juicio de percepción, éste no pretendería una adhesión de los otros sujetos, en tanto que referido meramente a mi subjetividad privada. De ahí que un mero juicio estético de los sentidos no pueda ser en ningún caso un juicio fallido, en la medida en que éste expresa meramente un «sentimiento privado» [*idem*, v 289] y no busca en absoluto la adhesión de los otros. La esencial bivalencia de los juicios de gusto se encuentra por lo tanto en íntima relación con la validez que éstos expresan.<sup>22</sup> Esta bivalencia no se explica por lo tanto meramente a partir de la contingencia según la cual el objeto y posteriormente la representación es referida a mis facultades, sino principalmente debido a que el sujeto pretende que el sentimiento que acompaña a la representación ha de ser compartido por cualquier otro sujeto, aun cuando éste último no tenga por qué compartir una misma relación con el objeto y su representación. A la vez, como ya se ha indicado, esta corrección de mi enjuiciamiento según el gusto tampoco puede ser decidida ni corregida según ningún tipo de criterios, en tanto que se trata de una pretensión que el sujeto que enjuicia sólo puede percibir a partir de su propio sentimiento, de forma que no puede encontrar más justificación para esta pretensión que su misma subjetividad particular.<sup>23</sup> Si no es posible asegurar con certeza que nuestro juicio particular es un juicio de gusto exitoso y esta bivalencia de tales juicios se halla en íntima relación con la validez que éstos expresan, *una deducción del juicio de gusto ha de dar cuenta de esta particularidad.*<sup>24</sup> Pues, en tanto que un juicio de gusto fallido también pretende una adhesión universal de los otros sujetos, el principio del gusto no sólo debe explicar la posibilidad de un juicio de gusto exitoso, sino también de este juicio de gusto fallido. Igualmente, esta deducción debe demostrar cómo la idea de la finalidad sin fin no constituye meramente un principio que define en su pureza e idealidad una armonía entre las facultades de conocer, sino que ofrece además un fundamento que permita entender su influencia sobre la relación contingente entre las facultades en el tratamiento efectivo de una representación sensible, el cual, en principio, no tiene por qué dar lugar a un conocimiento en particular. En definitiva, la deducción debe afrontar el problema de la validez de los principios de gusto y, con ello, del Juicio reflexionante como principios destinados a la mera reflexión *sobre*

---

<sup>22</sup> Cf. WIELAND 2001: 243–57.

<sup>23</sup> WIELAND: «Weil aber der Urteilende die Zustimmung anderer weder garantieren und schon gar nicht mit Hilfe von Beweisen erzwingen kann, bleibt die Legitimität des Geltungsanspruchs beim konkreten Geschmacksurteil ebenso dem Zweifel ausgesetzt wie der vergleichbare Anspruch eines Erkenntnisurteils, das man mangels eines allgemeinen, positiven und hinreichenden Wahrheitskriteriumsvorbehalt entlassen kann» [2001: 244].

<sup>24</sup> Será por lo tanto la deducción trascendental de los juicios de gusto la que funde en un sentido crítico esta relación entre la contingencia inherente a todo juicio y la finalidad que es presuelta en general por la actividad reflexionante del Juicio. Un tratamiento de esta cuestión en relación a los juicios teleológicos podemos encontrarlo en LÓPEZ MOLINA (1992): «Contingencia y teleología en Kant», en R. Rodríguez Aramayo/ G. Vilar (ed.) (1992): *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la «Crítica del Juicio de Kant (Madrid, 7–10 de Mayo de 1991)*, Madrid, 122–138.

*los objetos en un indeterminación y alteridad*<sup>25</sup>.

## § 31. LA DEDUCCIÓN DEL JUICIO DE GUSTO

### § 31.1. EL ARGUMENTO DE LA DEDUCCIÓN

La Analítica de lo Bello ha puesto de manifiesto que los juicios de gusto presentan en su misma fenomenología una pretensión de validez. Además, ésta se ha mostrado como un tipo de validez específicamente diferente a la validez objetiva del conocimiento y de la moral respectivamente. Ahora bien, la necesidad de una deducción no sólo se debe a que los juicios de gusto presentan universalidad y necesidad, sino también al hecho de que estos juicios parecen referirse al objeto en su singularidad. Esta tensión es la que se expresa en las dos propiedades del gusto que, según Kant, exigen una deducción de este tipo de juicios y en las que nos hemos centrado en el párrafo anterior. En primer lugar, «[e]l juicio de gusto determina su objeto en relación a la satisfacción (como belleza) con una pretensión de adhesión de *cada cual*, como si fuera objetivo» [*idem*, v 374]. En segundo lugar, «[e]l juicio de gusto no puede ser determinado en absoluto mediante fundamentos de determinación, como si fuera meramente *subjetivo*» [*idem*, v 377].

Aunque el juicio de gusto parece partir de la propia representación singular del objeto y del sentimiento privado con el que ésta se relaciona, éste presenta una pretensión de validez de adhesión de cualquier otro como si se tratara de un juicio de conocimiento sobre el objeto, cuando realmente tal enjuiciamiento no se apoya en fundamentos objetivos de determinación. Por lo tanto, una deducción de estos juicios debe explicar contenida en los juicios de gusto:

---

<sup>25</sup> En este trabajo no nos detendremos en otros párrafos del tercer momento de la Analítica, que a mi juicio, no desempeñan una función principal en la línea de argumentación de Kant. Éste se centrará tanto en la teoría del ideal de la belleza, en el tratamiento de la diferencia entre belleza dependiente y belleza libre y en la cuestión del interés intelectual en la belleza de la naturaleza. Ciertamente, ambas secciones están destinadas a plantear la relación entre el juicio de gusto y el ámbito de la moral. Sin embargo, en los dos casos esta relación sólo puede ser pensada como externa a la lógica meramente subjetiva y reflexionante del juicio de gusto. De ahí que esta función sistemática sólo pueda ser extraída en la medida en que, tanto en un caso como en el otro, se plantea esta relación con el ámbito de la moral a costa de la autonomía y especificidad del gusto. Según las dos introducciones, la crítica del juicio estético sólo puede ofrecer una mediación en el sistema de la razón desde su misma autonomía subjetiva y reflexionante, en la medida en que es posible poner de manifiesto una relación sistemática al nivel de las facultades sin soslayar su diferencia específica. Cabe recordar que la Analítica de lo Bello corresponde a una etapa de la redacción de la obra en la que Kant aún no había planteado completamente el significado sistemático que él mismo expone en las introducciones. En tanto que estos dos últimos textos han de servir de orientación para detectar la versión más madura en la concepción sistemática de Kant, se ha atendido aquí meramente a los puntos clave contenidos en la Analítica que son señalados como determinantes por las introducciones para el desarrollo de la concepción sistemática allí planteada. De hecho, tanto el § 16 como el § 17 contienen una concepción sistemática que no se aleja en lo fundamental de las explicaciones sobre la belleza que pueden encontrarse en la segunda Crítica, según la cual, el gusto adquiere sentido en tanto que prepara un estado de ánimo conforme con la virtud. MARTÍNEZ MARZOA [1987: 71–82] juzgará también como obsoletos el empleo de conceptos en la *KU* como el de ideal de belleza o el de interés intelectual en lo bello. Sobre el origen histórico de la teoría del interés intelectual en lo bello, véase en este trabajo el § 24.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

La tarea también puede presentarse así: ¿Cómo es posible un juicio que juzga *a priori*, es decir, sin poder esperar una determinación externa, a partir del *propio* sentimiento de placer sobre [*an*] un objeto, independientemente de sus conceptos, como si la representación del mismo objeto se encontrase presente también en *cualquier otro sujeto* [*idem*, v 383].

En la experiencia del sujeto la validez del gusto no encuentra más justificación que el propio sentimiento del sujeto provocado por la contemplación de la representación. En este sentido, éste es el único origen de la universalidad del gusto, en la medida en que el sujeto decide su juicio de gusto meramente a partir de su sentimiento privado. Sin embargo, la deducción trascendental, en tanto que reflexión crítica sobre esta fenomenología, no puede admitir que el juicio de gusto encuentre realmente su fundamento de universalidad en la sensibilidad del sujeto.

Éste es el problema que Kant planteará en el § 9 de la Analítica de lo Bello, cuya línea de argumentación se encontraba ya bosquejada en las introducciones. Este párrafo es introducido con el título «Indagación de la cuestión de si en los juicios de gusto el sentimiento de placer precede al enjuiciamiento o éste precede a aquél» [*idem*, v 295]. A través de la respuesta a esta pregunta Kant dará un primer paso hacia el descubrimiento de las condiciones que aseguran una pretensión de universalidad meramente subjetiva y reflexionante. De ahí que éste considere que «[l]a resolución de esta tarea es la clave de la crítica del gusto» [*idem*, v 295]. De hecho, será esta relación del sentimiento de placer con el enjuiciamiento la que servirá de base para la crítica de los juicios estéticos. Según Kant, si el sentimiento estético fuera provocado por la misma representación, de forma que el enjuiciamiento de gusto expresara meramente esta relación particular con la sensación, entonces no sería posible dar cuenta de la universalidad contenida en este tipo de juicios, pues el enjuiciamiento «dependería inmediatamente de la representación a través de la cual el objeto *se da*» [*ibidem*]. Ciertamente, sólo en el ánimo del sujeto puede percibirse que la representación de un objeto se relaciona con un sentimiento. Pero este reconocimiento expresa cómo el sujeto particular se relaciona con el sentimiento en su misma experiencia estética, por lo que éste no tiene por qué conocer los fundamentos que posibilitan la misma facultad del gusto y la normatividad expresada en el mismo. Desde el análisis crítico debe admitirse, en cambio, que, si este sentimiento expresa una pretensión de validez, entonces el juicio de gusto no puede ser «un *mero* juicio empírico» [*idem*, v 384].

Por lo tanto, el sentimiento de placer no funda ni determina el sentido del enjuiciamiento; más bien, *este sentimiento es la consecuencia que se sigue del enjuiciamiento* [*idem*, v 295]. El primer momento de la Analítica concluía que en el caso de lo bello el sentimiento se basa en nuestro tratamiento de la representación por medio de nuestra reflexión, lo cual constituía la diferencia específica de este sentimiento frente a lo agradable y lo bueno. Esta constatación será recogida en la sección dedicada a la deducción, pues Kant reconoce que el sentimiento de lo bello no coincide ni con lo agradable ni con lo bueno, sino que es propiamente un «sentimiento [...] de la mera reflexión» [*idem*, v 388]. Según la deducción, si algo place en el mero enjuiciamiento, esto se debe a que este sentimiento no depende ni de sensaciones ni de conceptos [*idem*, v 373]. Cuando

Kant afirma que el sentimiento de lo bello se sigue del enjuiciamiento, esta afirmación pertenece ya al nivel del análisis crítico. De hecho, son numerosos los textos en los cuales se constata esta relación, en el sentido de que un juicio de gusto expresa un sentimiento *basado en el mismo modo de enjuiciamiento de la representación*, es decir, en cómo el ser humano reflexiona sobre la representación en su acto de enjuiciamiento, y no tanto en algún efecto de esta representación sobre nuestro estado de ánimo subjetivo: «Bello es aquello que place en el mero enjuiciamiento (por lo tanto, no por medio del sentido ni según un concepto del entendimiento)» [*idem*, v 357]. Igualmente, una representación es percibida en el juicio de gusto como conforme a fin en la medida en que su forma es percibida como conforme a fin para el Juicio [*idem*, v 264].

Según la terminología empleada por Kant, el sentimiento estético no se relaciona con el mismo juicio, en tanto que resultado, sino con el acto o proceso de *enjuiciamiento* [*Beurteilung*] por el cual se reflexiona sobre la representación. Por lo tanto, el juicio de gusto no encuentra su fin fuera de sí, en el resultado objetivo de su juicio, tal como el juicio de conocimiento, sino en el mismo proceso transitivo por el que este juicio es un acto de enjuiciamiento. Sólo en este sentido los juicios de gusto son juicios estéticos que, a diferencia de los juicios de percepción, son además meramente reflexionantes, pues no presuponen más estructura que la del enjuiciamiento, con abstracción de contenidos sensibles específicos.

Ahora bien, si esta relación con el enjuiciamiento de la representación tampoco se sustenta sobre los contenidos conceptuales que determinan el juicio en un sentido objetivo, entonces el juicio de gusto está estableciendo realmente una relación con el aspecto subjetivo del enjuiciamiento que presupone este juicio, es decir, con las *condiciones subjetivas de la misma capacidad de juzgar*: «Puesto que los conceptos de un juicio constituyen su contenido (lo que pertenece al conocimiento del objeto), pero el juicio de gusto no es determinable mediante conceptos, entonces éste último se funda sólo sobre la condición formal subjetiva de un juicio en general. La condición subjetiva de todo juicio es la capacidad misma de juzgar o el Juicio» [*idem*, v 381].

Por lo tanto, en el juicio de gusto el sentimiento de placer se basa propiamente en éste enjuiciamiento y éste se refiere a la relación subjetiva entre las facultades implicadas en general en la misma facultad del Juicio [*idem*, v 295s.]. En tanto que estas facultades no se encuentran aún determinadas por un concepto, éstas se encuentran en un mero juego con ocasión de la representación. Se trata de la imaginación productiva en su tratamiento de la forma de una representación y de la legalidad del entendimiento en general. En tal caso, el juicio no se basa en absoluto en una subsumción de la representación bajo un concepto, sino en el sentimiento de una subsumción de la imaginación en su libertad bajo la legalidad del entendimiento, en la medida en que estas facultades coinciden en su heterogeneidad con ocasión de una representación [*idem*, v 381s.]. Ahora bien, la validez del juicio de gusto no se basa en la relación efectiva o psicológica entre imaginación y entendimiento que se establece en el enjuiciamiento con ocasión de la representación. En tal caso, esta relación subjetiva del Juicio dependería de la representación y, con ello, de la sensación, lo cual no permitiría fundar la validez expresada en el gusto. Como ya se indicó en el párrafo anterior, el concepto de la finalidad sin fin constituye un

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

principio trascendental que permite fundar justamente la racionalidad de esta relación efectiva entre las facultades con ocasión de la representación. Y es que a través del sentimiento estético el sujeto no siente propiamente esta relación psicológica efectiva entre imaginación y entendimiento, sino aquello que vivifica esta relación entre las facultades y le infunde una causalidad conforme a fin que apunta a la posibilidad del conocimiento en general, con independencia de cualquier conocimiento efectivo que sea posible en particular a partir de esta representación. Es justamente esta relación entre el juego de las facultades y una causalidad interna presupuesta en este proceso reflexivo la que provoca un sentimiento de placer en el ánimo con ocasión de la representación.

Ciertamente, el sentimiento estético sólo surge en el ánimo con ocasión de una representación de la imaginación que, en su mera forma, fomenta y vivifica una relación entre ambas facultades. Sin embargo, la causalidad que designa el concepto de la finalidad sin fin, que es presupuesto por esta relación entre las facultades, tiene su origen en un fundamento trascendental de la subjetividad. Por lo tanto, el sentimiento de lo bello no se explica en la medida en que se basa en una relación particular entre la imaginación y el entendimiento. Más bien, este sentimiento se debe a que el sujeto percibe en su ánimo que esta relación particular se ve vivificada y fomentada [*idem*, v 296] según una causalidad ideal que apunta al conocimiento en general o a una concordancia ideal entre las facultades. De lo contrario, este concepto no podría ser más que privado, en tanto que su origen sería empírico o, más exactamente, psicológico, pues el sujeto percibiría meramente una relación contingente entre las facultades, la cual sería diferente entre los diferentes sujetos y no presentaría la marca de la universalidad. Sin embargo, en el juicio de gusto *lo que se percibe propiamente es la misma pretensión de universalidad* del Juicio:

Por lo tanto, no es el placer, sino *la validez universal de ese placer* lo que es percibido como relacionado con el mero enjuiciamiento de un objeto en el ánimo, *lo cual es representado en el gusto en tanto que una regla universal para el Juicio y válida para cada cual* [*idem*, v 384, cursiva mía].

Por lo tanto, lo que define al gusto es que, a partir de una mera representación y con independencia de su determinación, meramente a partir del tratamiento de la misma en el enjuiciamiento, el sujeto percibe en su ánimo particular un sentimiento de *universal comunicabilidad*. Ahora bien, «nada puede ser comunicado universalmente más que el conocimiento y la representación, en la medida en que éste pertenece al conocimiento» [*idem*, v 295].<sup>26</sup> La universal comunicabilidad es la marca del conocimiento perteneciente

<sup>26</sup> Encontramos este argumento de la deducción igualmente en el § 21: «Los conocimientos y los juicios deben poder ser comunicados, a partir de la convicción que les acompaña, pues de lo contrario éstos no podrían tener ninguna correspondencia con el objeto; serían entonces un mero juego subjetivo de las fuerzas de conocer, tal como pretende el escepticismo. Si han de poderse comunicar los conocimientos, entonces, se ha de poder comunicar universalmente la coincidencia de las fuerzas de conocer para un conocimiento en general, a saber, aquella proporción que le conviene a una representación (a través de la cual no es dado el objeto), para formar a partir de ello un conocimiento, porque sin esta coincidencia, como condición subjetiva, no podría surgir el conocimiento como un efecto» [*idem*, v 321s.]. Kant argumentará que, si esta coincidencia, en tanto que meramente subjetiva, sólo puede ser percibida por el sentimiento, entonces el sentimiento que se deriva de la misma también debe ser considerado como universalmente comunicable.

### § 31. LA DEDUCCIÓN DEL JUICIO DE GUSTO

a las facultades superiores de conocer, con independencia de si su legislación es meramente subjetiva u objetiva. Tal como mostraba la deducción de la introducción, en el caso de un fundamento trascendental de las facultades superiores que sea meramente subjetivo, éste pertenecerá al Juicio y se expresará meramente en la subjetividad sensible del sujeto «si el fundamento de determinación del juicio sobre esta comunicabilidad universal de la representación es meramente subjetivo, es decir, sin un concepto del objeto» [*ibidem*]. En este sentido, el juicio de gusto apunta a lo «subjetivo, que (en tanto que necesario para el conocimiento posible en general) puede presuponerse en todo ser humano» [*idem*, v 384s.]. A partir de esta argumentación, es preciso apreciar que Kant extraerá dos conclusiones, íntimamente relacionadas entre sí:

[P]or lo tanto, debe poderse suponer *a priori* la concordancia de una representación con estas condiciones del Juicio en tanto que válidas para cada cual [*idem*, v 385].

Se trata de una conclusión con respecto a la validez de las condiciones del Juicio en general. A ésta le sigue una conclusión sobre la validez de los juicios estéticos, que se desprende de la primera:

Es decir, el sentimiento de placer, o la finalidad subjetiva de la representación para la relación de las facultades de conocer en el enjuiciamiento de un objeto sensible en general, puede ser exigida [*angesonnen*] con razón a cada cual [*ibidem*].

#### § 31.2. LA CRÍTICA TRASCENDENTAL «DEBE DESARROLLAR Y JUSTIFICAR EL PRINCIPIO DEL GUSTO EN TANTO QUE PRINCIPIO A PRIORI DEL JUICIO»: LA PRETENSIÓN DE VALIDEZ INTERSUBJETIVA DEL JUICIO REFLEXIONANTE

Según Kant, a partir del análisis trascendental de la validez expresada en el gusto el argumento de la deducción trascendental ofrecerá de forma simultánea una fundamentación del Juicio reflexionante en general: «[La crítica] es ciencia cuando deduce la posibilidad de tal enjuiciamiento a partir de la naturaleza de esta facultad [es decir, el gusto]. Aquí sólo tenemos que ver con la última, en tanto que crítica trascendental. *Ésta debe desarrollar y justificar el principio subjetivo del gusto como un principio a priori del Juicio*» [*idem*, v 380, cursiva mía]. La prueba de la deducción se construye sobre el presupuesto básico, establecido en las introducciones, así como en los §§ 9 y 35 de la obra, de que «[e]l principio del gusto *es* el principio subjetivo del Juicio en general» [*ibidem*, cursiva mía]. Aparentemente, esto parece significar meramente que el juicio de gusto funda su validez en la validez subjetiva del Juicio en general y, en este sentido, la validez del gusto dependería de la justificación que pueda ofrecerse previamente del Juicio, que constituiría propiamente una facultad superior del conocimiento. Sin embargo, *tal fundamentación específica del Juicio en general no es ofrecida en la tercera Crítica*. Más bien, como indica la cita anterior, que justifica el sentido de la crítica del gusto en el sistema crítico, es a través de una crítica del gusto como puede ofrecerse una fundamentación del Juicio y de



## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

sus principios subjetivos. Como se defendió en la interpretación de las introducciones del capítulo anterior, *en tanto que el principio del gusto es el principio subjetivo del Juicio reflexionante en general, tales principios sirven de ratio essendi para la validez expresada en el gusto, pero simultáneamente es la misma crítica de los juicios de gusto, en tanto que juicios meramente reflexionantes, la que ofrece la ratio cognoscendi de tales principios.*

Esto explica que Kant considere en el § 9 que la elucidación de la cuestión de la relación entre enjuiciamiento y sentimiento constituía la clave fundamental de la crítica del gusto. A partir de esta relación del gusto con las facultades de conocer que deben ser presupuestas para un conocimiento en general, la indagación crítica en la validez que expresan los juicios de gusto ha de permitirnos acceder a los principios que rigen *a priori* las condiciones de la reflexión. De ahí que en el § 8 Kant mencionara ya esta función del análisis de los juicios de gusto en el marco de la filosofía trascendental:

Esta determinación particular de la universalidad de un juicio estético que puede encontrarse en un juicio de gusto es una peculiaridad, si bien no para el lógico, sí para los filósofos trascendentales, lo cual le exige no poco esfuerzo para hallar la *causa de la misma, con lo que también se pone de manifiesto también una propiedad de nuestras facultades de conocer que hubiera permanecido desconocida sin este análisis* [*idem*, v 291, cursiva mía].

La crítica del gusto pone de manifiesto que en el tratamiento de una representación a través del enjuiciamiento el proceso efectivo de reflexión presupone una causalidad interna que subyace a las facultades y las orienta en un sentido intencional a un conocimiento en general de la representación. En tanto que esta causalidad se expresa —en la sensibilidad— como un sentimiento de universal comunicabilidad, la crítica debe admitir que se trata de un principio trascendental de la estructura subjetiva del Juicio que, por lo tanto, debe ser presupuesto en todo sujeto. El argumento no afirma que la representación o la relación efectiva entre las facultades coincida con el concepto trascendental de la finalidad sin fin, ni que este concepto asegure la concordancia entre mi reflexión sobre la representación y la reflexión de otros sujetos. Este principio tampoco determina que la relación psicológica efectiva entre las facultades en el tratamiento de la representación vaya a dar lugar necesariamente a un conocimiento determinado de la representación. Es decir, que las facultades se orienten en general al conocimiento no significa que éstas puedan alcanzar un conocimiento particular a partir de este principio.

Más bien, este proceso transitivo de enjuiciamiento puede ser considerado en su racionalidad en la medida en que apunta idealmente a este principio y, con ello, a la concordancia de los otros. Por ello, también un juicio de gusto fallido que pretenda inicialmente universalidad se encuentra bajo la legislación de este principio aun cuando otros sujetos no coincidan con mi apreciación según el gusto. La deducción «sólo afirma que estamos justificados a presuponer de forma universal en todo ser humano las mismas condiciones subjetivas del Juicio que encontramos en nosotros; y, además, que también hemos subsumido correctamente el objeto bajo estas condiciones» [*idem*, v 385]. Esta subsumción no significa ni puede significar una coincidencia completa de la representación de este objeto con el mismo concepto de la finalidad sin fin, sino más bien que la

representación del mismo en su indeterminación y alteridad puede ser *referida* en general a través del Juicio a la condición universal por la cual puede pensarse en un sentido subjetivo y regulativo su posible concordancia con el conocimiento: «en un juicio meramente reflexionante imaginación y entendimiento son tratados en la relación en que éstos *deben* relacionarse mutuamente en el Juicio en general *en comparación* con la relación en la que se relacionan *realmente con ocasión de una representación dada*» [EE, v 198, cursiva mía]. Según Kant, de la misma forma que un juicio de conocimiento erróneo sigue siendo válido en un sentido objetivo, en tanto que presupone el concepto de verdad trascendental, el juicio de gusto fallido sigue presuponiendo la causalidad ideal de las facultades según el concepto de la finalidad sin fin, en tanto que pretende la adhesión de cada cual en su acto de enjuiciamiento [*idem*, v 385 n., 385s.].

Por lo tanto, esta validez se expresa esencialmente como una *pretensión* del enjuiciamiento efectivo hacia una concordancia armónica entre las facultades que posibilite idealmente un conocimiento en general. De ahí que el sentimiento estético ponga de manifiesto justamente la actividad o causalidad de este movimiento de las facultades en virtud de un conocimiento posible. De esta forma, la validez del principio del Juicio reflexionante, es decir, el principio de la finalidad sin fin, no expresa el cumplimiento de un juicio exitoso, sino la racionalidad y autonomía del acto de enjuiciamiento orientado idealmente a alcanzar este juicio exitoso.

Esta concepción de la validez en tanto que pretensión es ilustrada por Kant con claridad en la Analítica de lo Bello, y en ambos casos aparece manifiesta la relación de esta concepción de la validez con la bivalencia de los juicios de gusto, es decir, la posibilidad de que sean tanto exitosos como fallidos:

Se solicita la adhesión de cualquier otro, porque se tiene un fundamento que es común a todos; también se podría contar con esta adhesión tan sólo si uno estuviera seguro que el caso ha sido subsumido bajo este fundamento como una regla para el aplauso [*idem*, v 320].

La voz universal es por lo tanto tan sólo una idea (en qué se base es algo que no será investigado aún aquí). Es una cuestión incierta la de si quien cree emitir un juicio de gusto juzga de hecho en conformidad con esa idea; pero a través de la expresión de la belleza éste certifica que se refiere a esta idea [*darauf beziehe*] y que el suyo ha de ser un juicio de gusto [*ein Geschmacksurteil sein soll*] [*idem*, v 294].

La validez subjetiva de los juicios de gusto es, por lo tanto, específicamente diferente a la que caracteriza al Juicio determinante ya sea en el ámbito práctico como en el ámbito moral. En este último caso, la pretensión de validez subjetiva se desprende de la validez objetiva con respecto al alcance o suficiencia de los conceptos de la razón sobre un ámbito de objetos. Tanto un juicio de conocimiento como un juicio moral son válidos en tanto que éstos significan ya un cumplimiento determinante de la legislación de la razón, ya sea en el concepto de la experiencia o en el de la determinación autónoma de la libertad. Este cumplimiento se da también allí donde un juicio de conocimiento es falso o el agente moral decide no ajustar su máxima al mandato de la ley moral. En el caso

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

del juicio de gusto y del Juicio reflexionante, en cambio, no existe ninguna legislación objetiva que determine el alcance de los juicios con respecto a los objetos. De ahí que no pueda decidirse *a priori* qué objetos provocarán un sentimiento de placer. Sin embargo, si un juicio de gusto *pretende* una adhesión ideal de una comunidad posible de sujetos a partir del mero sentimiento, entonces éste está presuponiendo un principio *a priori* que propiamente no determina ni la representación singular ni una clase determinada de objetos. Más bien, el sujeto está legislando sobre su propio acto de enjuiciamiento, en tanto que trata este acto particular de enjuiciamiento como si cualquier otro sujeto fuera a concordar con el mismo, es decir, como un «caso ejemplar» de una regla que, sin embargo, no puede ser ofrecida. Si esta regla pudiera ser ofrecida, entonces el juicio de gusto no apuntaría al juicio posible de los sujetos, sino que referiría en un sentido objetivo a la sensibilidad universal presente en los sujetos y significaría una concordancia efectiva con éstos. Sin embargo, esta pretensión de validez del Juicio es independiente de si de hecho esta adhesión se produce o no. El principio subjetivo de esta facultad apunta a una estructura *a priori* de la subjetividad que, en tanto que es demostrada como universalmente comunicable a través del análisis del sentimiento estético, debe ser presupuesta en todo sujeto. No obstante, en tanto que este enjuiciamiento particular no refiere al objeto, otros sujetos no tienen por qué aprehender el mismo objeto según la misma representación formal, con lo cual su enjuiciamiento del mismo objeto puede presentar una divergencia privada con respecto a mi enjuiciamiento. La esencial contingencia de los juicios de gusto con respecto a la alteridad de los objetos así como el hecho de que estos juicios sean meramente subjetivos no permite asegurar una concordancia efectiva con los otros. Sin embargo, el principio de la finalidad sin fin funda la posibilidad y la exigencia de que reifremos nuestras representaciones privadas al enjuiciamiento de cada cual. Ésta era la conclusión de la deducción en lo que respecta al juicio de gusto y constituye la base para la teoría del *sensus communis* en la que nos detendremos más adelante.

Esta concepción de la validez en tanto que pretensión es una condición esencial de la actividad del Juicio reflexionante *en la investigación de la naturaleza*. Pues su función no radica en constatar la validez efectiva o la verdad de un juicio particular, sino en asegurar la posibilidad de este juicio particular a partir de la mera reflexión sobre las representaciones. El criticismo exige considerar como una cuestión contingente si esta representación puede ser determinada de forma efectiva o no, de modo que la reflexión de lugar al cumplimiento de un juicio verdadero; pero, desde el marco planteado en la tercera Crítica, el criticismo exige igualmente suponer que los fenómenos en su particularidad e indeterminación se especifican en beneficio de nuestro Juicio. Éste era el rasgo principal de la definición de la finalidad expuesta en las introducciones. En la deducción Kant ha demostrado que este principio no refiere propiamente a la naturaleza, sino que se trata de *un principio heautónimo que el Juicio se da a sí mismo para reflexionar sobre los fenómenos*. Si el principio subjetivo del gusto *coincide con* el principio subjetivo del Juicio reflexionante en general, entonces este principio debe ser presupuesto en el mismo proceso de conocimiento de la experiencia. Es decir, este principio ha de ofrecer una fundamentación para el problema del Juicio reflexionante en el marco del conocimiento, tal como éste era descrito en las introducciones. Esto se muestra con claridad en § 39:

### § 31. LA DEDUCCIÓN DEL JUICIO DE GUSTO

Sin fin alguno y sin seguir ninguna pauta, este sentimiento [de la mera reflexión] acompaña a la aprehensión más común de un objeto mediante la imaginación, en tanto que facultad de la intuición, en relación con el entendimiento, en tanto que facultad de los conceptos, por medio de un procedimiento del Juicio que esta facultad debe poner en práctica también para la experiencia más común: tan sólo que en este último caso lo hace para un concepto empírico objetivo, mientras que en el primer caso (en el enjuiciamiento estético) meramente para percibir la proporción de la representación con la ocupación armónica (subjética y conforme a fin) de ambas facultades de conocer en su libertad, es decir, para sentir el estado de la representación con placer [*idem*, v 388].<sup>27</sup>

La aplicación de la finalidad sin fin al proceso cognoscitivo no supone una trasgresión de la autonomía subjética del Juicio. Se trata, propiamente, de una aplicación del principio de la finalidad sin fin al mismo problema de la génesis del conocimiento que debía afrontar el Juicio reflexionante. En tanto que este proceso del conocimiento no sigue ninguna pauta ni fin determinado, el concepto empírico objetivo al que hace referencia la cita no puede determinar este proceso; más bien la formación de un concepto empírico en general a partir de la reflexión es el fin de la actividad del Juicio reflexionante. Pues la función del Juicio reflexionante consiste en buscar un universal para un particular que se encuentra aún indeterminado. El principio de la finalidad fundamenta esta actividad en tanto que constata que esta determinación del singular sólo es posible bajo el presupuesto de que las facultades puedan reflexionar sobre la representación en su singularidad según una actividad autónoma, que permita en general referir esta representación al conocimiento en general. Sólo a través de este presupuesto subjético —y en complementariedad con los presupuestos objetivos del Juicio determinante— puede concretarse en un juicio de conocimiento, como resultado del Juicio reflexionante, una determinación objetiva de la representación singular. En tanto que el juicio estético es meramente reflexionante y su objetivo no se encuentra en esta determinación *que sigue* al proceso de la reflexión, sino que refiere de forma esencial a este mismo procedimiento reflexivo y autónomo orientado al conocimiento en general, en este juicio tan sólo se manifiesta la «mera reflexión» a través del sentimiento. En cambio, en el mismo proceso de conocimiento la reflexión sigue «acompañando» a la aprehensión del objeto por la imaginación, si bien este sentimiento «ya no es notado en su especificidad, debido a que sin el mismo la experiencia más común no sería posible» [*idem*, v 261].

Aunque el concepto de la finalidad sin fin sólo puede ser descubierto a través de la pretensión de validez expresada en el juicio de gusto, el argumento de Kant defiende que debemos presuponer que esta actividad de las facultades conforme a fin se encuentra presente en la misma reflexión y guía el uso reflexionante del Juicio. Justamente, el argumento de la deducción se construye sobre el reconocimiento de que el sentimiento

<sup>27</sup> Kant interpreta el *sensus communis* en el § 21 como «la condición necesaria de la comunicabilidad universal de nuestro conocimiento, que debe ser presupuesto en la lógica y en todo principio del conocimiento» [*idem*, v 322]. La presuposición de las condiciones subjéticas del Juicio reflexionante que son puestas de manifiesto por el análisis crítico del gusto constituyen, por lo tanto, presupuestos necesarios de todo conocimiento.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

de placer es la *consecuencia* de esta actividad conforme a fin radicada en una facultad superior de la razón. En este sentido, el sentimiento sigue al enjuiciamiento. Se trata en este caso de una anterioridad al nivel del origen trascendental de los principios subjetivos del Juicio. Por lo tanto, el sentimiento estético encuentra su origen en la percepción de una causalidad *a priori* que subyace al proceso de enjuiciamiento. Sin embargo, recordemos que, según Kant, un principio subjetivo sólo puede ser puesto de manifiesto en la sensibilidad del sujeto. Esto explica la equívocidad con la que puede presentarse el tratamiento de la cuestión planteada en el § 9. Pues Kant no sólo afirma que el enjuiciamiento debe preceder al sentimiento de placer, sino también constata en un sentido afirmativo la anterioridad del sentimiento de placer. Ésta es una anterioridad para el sujeto que enjuicia según el gusto, en el marco de la fenomenología de estos juicios. Pues para el sujeto la pretensión de universalidad de estos juicios parte de su misma sensación individual. En la segunda parte del referido párrafo Kant se preguntará «de qué forma somos conscientes *en el juicio de gusto* de una concordancia recíproca entre las fuerzas de conocer entre sí, si de forma estética, a través de un mero sentido interno y una sensación, o de forma intelectual, mediante la conciencia de nuestra actividad intencional a través de la cual ponemos a las facultades en juego» [*idem*, v 297, cursiva mía]. En tanto que la pregunta se plantea al nivel meramente fenomenológico del enjuiciamiento de gusto, y en este caso la conciencia no puede preceder al sentimiento, pues entonces tendríamos *a priori* de un criterio para la corrección del enjuiciamiento, «esta unidad subjetiva de la relación sólo puede ser conocida en la sensación» [*ibidem*]. En la *Erste Einleitung* Kant defendía que las condiciones subjetivas del Juicio, en tanto que no pueden depender en absoluto de un concepto determinado, y legislaban propiamente sobre nuestra subjetividad, sólo podían tener un efecto sobre la misma sensibilidad. La Analítica de lo Bello sigue expresando esta idea:

Una relación objetiva sólo puede ser pensada, pero en la medida en que [el juicio de gusto] es sólo subjetivo según sus condiciones, ésta relación sólo puede ser sentida [*empfinden*] en el efecto sobre el ánimo; y en el caso de una relación a la que no le subyace concepto alguno [...] no puede haber más conciencia de la misma que mediante la sensación del efecto [...] [*idem*, v 298].

Esto no significa que el sujeto tenga una mera sensación empírica del fundamento del Juicio. Ciertamente, existe una diferencia entre la percepción de la relación psicológica entre imaginación y entendimiento, de un lado, y el sentimiento de la causalidad *a priori* de estas facultades según el concepto de la finalidad sin fin, del otro. Sólo el filósofo trascendental puede acceder a una elucidación de esta causalidad trascendental y explicarla *a través de conceptos*. Sin embargo, es *esta misma causalidad* la que es percibida por el sujeto en la sensación a través del sentimiento estético, en tanto que expresión sensible de la misma. El sujeto no sólo percibe el juego psicológico entre imaginación y entendimiento, sino igualmente la causalidad interna y *a priori* presupuesta en esta relación psicológica, por la cual ésta última puede dirigirse y apuntar idealmente a una proporción o armonía entre estas facultades [*idem*, v 197s., 296]<sup>28</sup>. Según el § 12, «la conciencia de la

<sup>28</sup> Una posibilidad que parece negar BRANDT (1994): «Die Schönheit der Kristalle und das Spiel der

finalidad meramente formal en el juego de las fuerzas de conocer del sujeto con ocasión de una representación por la que se da un objeto *es el mismo placer*, porque éste contiene un fundamento de determinación del sujeto en relación a la vivificación de sus fuerzas de conocer, por lo tanto, una causalidad interna (que es conforme a fin) en relación al objeto en general [...].» [*idem*, v 301s.]. Si el sujeto se limitara a sentir una mera relación psicológica, entonces no podría explicarse como este sentimiento es precisamente un sentimiento universalmente comunicable. Que el sentimiento se presente al sujeto según esta fenomenología se debe a que este sentimiento es la misma expresión del principio subjetivo del Juicio que el filósofo trascendental formula mediante conceptos. Es más, esta elucidación del filósofo sólo es posible en la medida en que en el juicio estético se siente justamente la «universalidad de ese placer» [*idem*, v 384]. Pues, como ya se ha señalado, un principio subjetivo sólo puede tener influjo sobre el sentimiento del sujeto. Por lo tanto, la especificidad de la reflexión trascendental respecto al Juicio, a diferencia de como ocurre en la fundamentación del conocimiento teórico y de la moral, es que, en el primer caso, la crítica no sólo pretende demostrar la validez *a priori* del principio, sino su validez en la misma subjetividad sensible del sujeto. Sólo a través de esta relación entre razón y sensibilidad cumple el Juicio una función mediadora en el sistema de las facultades y, por consiguiente, en el sistema crítico.

Esta relación del principio con la misma sensibilidad es la que caracteriza a la teoría del *sensus communis* que encontramos en la *Kritik der Urteilskraft*.<sup>29</sup> El sentido común no se basa ni en un concepto ni en la mera sensibilidad, sino en una «mera norma ideal» a la que apunta el enjuiciamiento sensible cuando éste presenta una pretensión de validez intersubjetiva —[*subjektiv-allgemein*]—: «Esta norma indeterminada de un sentido común es presupuesta realmente por nosotros, lo cual es demostrado por nuestra presunción a emitir juicios de gusto» [*idem*, v 323]. El sentido común no significa un sentido que piensa o que pretende por sí mismo validez, sino que se refiere propiamente a una pretensión de validez intersubjetiva *en* el mismo Juicio en su aplicación sobre las representaciones sensibles, en tanto que «efecto de la mera reflexión sobre el ánimo» [*idem*, v 391]. Por lo demás, la teoría del *sensus communis* desarrolla en un sentido normativo la fundamentación del Juicio reflexionante, pues este concepto expresa la máxima para el Juicio de reflexionar sobre el propio juicio particular desde el punto de vista universal de los juicios posibles de los otros [*idem*, v 391]. Este desarrollo de la teoría del Juicio debe ser interpretado por lo tanto como una fundamentación crítica de los criterios subjetivos que hemos de suponer para que nuestros juicios privados tengan sentido y pueden pretender la verdad. Estos criterios no aseguran la verdad empírica de tales juicios, pero

---

Erkenntniskräfte. Zum Gegenstand und zur Logik des ästhetischen Urteils bei Kant», en R. Brandt/W. Stark (ed.) (1994): *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*, Hamburg, 19–57: «[...] das empirische proportionierte Spiel als ein psychologisches Faktum und die epistemologische Proportion als normative Bedingung für Erkenntnis überhaupt. Das erstere kann der ästhetisch Urteilende fühlen, das zweite muß der Transzendentalphilosoph erkennen. Das harmonische Spiel ist ein konkretes Ereignis mit einer bestimmten Dauer, die Harmonie ist ein transzendentalen Element der Erkenntnis überhaupt» [39].

<sup>29</sup> Véase al respecto LEYVA (1997): *Die «Analytik des Schönen» und die Idee des sensus communis in der Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a. M.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

sí sirven de condiciones de posibilidad que —junto con la condición determinante de la verdad trascendental— posibilitan en general la verdad empírica de los juicios. En la primera Crítica Kant aludía ya al juicio de los otros como un criterio para la corroboración de nuestros juicios.<sup>30</sup> Sin embargo, esta obra no ofrece aún una fundamentación del tener por verdadero desde los mismos fundamentos de la crítica. Mientras que tanto la primera crítica como la tercera darán por supuesta la teoría de la verdad como correspondencia, la tercera Crítica fundará la validez intersubjetiva del tener por verdadero no meramente a partir del fundamento objetivo del Juicio. El tener por verdadero está sometido a condiciones intersubjetivas que no se desprenden a su vez de un fundamento objetivo. Y serán estas condiciones intersubjetivas las que se fundan en la teoría del Juicio reflexionante. En la *Anthropologie-Busolt* Kant considerará la exigencia de referir nuestros juicios al posible punto de vista de los otros como una «necesaria piedra de toque» de la verdad [AA XXV. 2 1489]. Según Kant, la razón rige sobre los principios que determinan la racionalidad de las reglas del entendimiento, de su dirección y aplicación. Ahora bien, este criterio de origen racional es fundado en este texto en un sentido intersubjetivo, y en patente analogía con la formulación del imperativo categórico: «La razón dice: prueba a ver si es útil que tu regla pueda ser adoptada como universal; tan pronto como esto ocurre, la regla es a la vez un principio. Pues, si no, uno también trata con múltiples experiencias, intuiciones, aclaraciones e intuiciones internas, y cómo todo esto, que son meramente observaciones privadas, pueda ser universal, no puede dilucidarse a la vez a través de la experiencia» [*idem*, AA XXV. 2 1480]. Esta exigencia racional ha de ser presupuesta por el Juicio, el entendimiento común o el *sensus communis* [*idem*, AA XXV. 2 1488s.]. A principios de la década de 1780 Kant definía en estrecha relación el *sensus communis* y el gusto, y a partir de esta relación afirmaba que el gusto se basaba en las condiciones subjetivas de la reflexión del Juicio sensible, cuya normatividad era entendida en un sentido intersubjetivo.<sup>31</sup>

Será en la *Kritik der Urteilskraft* donde por primera vez se aborda la cuestión de la verdad empírica desde el mismo marco de la crítica. Sin embargo, esta variación sigue partiendo de la imposibilidad de ofrecer criterios discursivos que sean universales y a la

<sup>30</sup> Kant dará por supuesta en la primera Crítica la definición de la verdad como correspondencia: «La verdad descansa en la concordancia con el objeto [. . .]. La causa de la concordancia de todos los juicios residirá, a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, en la comunidad de fundamento, es decir, en el objeto» [*KrV*, A 820ss./ B 848ss., II 687ss.]. Kant distinguirá entre la convicción [*Überzeugung*] y la persuasión [*Überredung*]. La persuasión sólo posee, en realidad, «una validez privada y el tener por verdadero es *incomunicable*» [*idem*, A 820; cursiva mía]. En este caso, la persuasión sólo tiene una validez subjetiva en tanto que privada. En la convicción, sin embargo, no sólo se da una persuasión subjetiva, sino una justificación objetiva suficiente. De ahí que la convicción tenga validez para todo ser racional y pueda ser *intersubjetiva*. Lo interesante es notar que el criterio que define este tener por verdadero de la convicción es «la posibilidad de comunicarlo y de comprobar su validez para toda razón humana» [*idem*, A 820]. Ahora bien, en la primera Crítica el carácter intersubjetivo de la convicción no viene determinado por alguna estructura propia de la razón o del argumentar humanos, sino por el objeto al que refiere el juicio. Para Kant, a este nivel es preciso distinguir entre opinión, creencia y saber. La opinión no encuentra ni una justificación subjetiva ni una justificación objetiva. La creencia carece de una justificación objetiva, pero sí encuentra una justificación subjetiva. Sólo el saber en sentido estricto se justifica tanto en un sentido objetivo como en un sentido subjetivo.

<sup>31</sup> Véase en este trabajo §§ 20 y 21.

vez suficientes para la verdad en lo que respecta a su correspondencia con los objetos. En tanto que esta cuestión de la corrección de los juicios particulares expresa un aspecto de la misma problemática del Juicio reflexionante, la fundamentación de la verdad empírica se planteará desde el giro hacia la subjetividad o, mejor, hacia la intersubjetividad que marca la *Kritik der Urteilskraft*.<sup>32</sup> Para esta fundamentación de los juicios particulares Kant se sirve de un nuevo concepto de validez, el cual no aporta universalidad al conocimiento a través de reglas discursivas o de conceptos determinantes en un sentido objetivo. La universalidad del Juicio reflexionante no es discursiva, sino que se basa en la exigencia normativa de pretender la concordancia de mi juicio particular con una comunidad universal de sujetos.<sup>33</sup>

El marco planteado por Kant en la deducción es el mismo que habíamos detectado en las introducciones: si en los juicios de gusto se expresa una pretensión de validez, entonces podemos inferir su fundamento en tanto que lo consideremos causa de la misma pretensión de validez del juicio de gusto, que se expresa para el propio sujeto a través de su sentimiento de placer. En la deducción se aprecia que el argumento parte de la misma pretensión de validez intersubjetiva del juicio de gusto particular. Este punto de

<sup>32</sup> SVENDSEN (2001): «Kant's Theory of Empirical Truth», en V. Gerhardt *et alii* (2001): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5 vols., Berlin, II 847-55 plantea una reconstrucción de la teoría de la verdad empírica meramente desde la *Kritik der reinen Vernunft*. En esta obra Kant enfocaría este problema desde una teoría coherentista de la verdad, una teoría de la verdad como correspondencia y una teoría del consenso. Igualmente, NEIMAN [1994: 75] caracteriza la concepción de la verdad en Kant desde una teoría coherentista. Si bien este análisis puede encontrar en la primera Crítica una base para esta reconstrucción, cabe preguntarse si la posición de Kant en esta obra puede ser adoptada como definitiva. En particular, no es posible ofrecer una reconstrucción de una *fundamentación crítica* del problema de la verdad empírica en la *Kritik der reinen Vernunft*. A mi juicio, es preciso esperar a la *Kritik der Urteilskraft* para encontrar esta fundamentación. Tanto la primera como la tercera Crítica parten del reconocimiento de que no es posible fundar el problema de la verdad o de la corrección de los juicios particulares desde el mismo conocimiento, mediante el recurso a reglas o conceptos. En este sentido, el análisis del gusto ofrecerá una estrategia alternativa para abordar esta problemática desde un punto de vista estrictamente crítico. En particular, la verdad empírica será fundamentada a partir de principios trascendentales que fundan la pretensión de intersubjetividad de nuestros juicios, a partir de lo cual puede pensarse igualmente la relación entre el proceso del conocimiento y la normatividad de la razón práctica. Sin embargo, a pesar del desarrollo de estas ideas en la tercera Crítica, KÖVEKER (1995): «Zwischen "objektiver Gültigkeit" und "subjektiv-notwendigen Proberstein" der Wahrheit. Systematische Überlegungen zum Konsensgedanken in der politischen Philosophie Kants», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49, 1995, 274-293 afirma que «Kants Behandlung der Geltungsproblematik ist letztlich von seinem gegenstandstheoretisch eingeführten Objektivitätsbegriff dominiert, so daß eine konsequente Reflexion auf intersubjektive Gültigkeit — als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis — nicht stattfindet» [292].

<sup>33</sup> Cf. GINSBORG (2006): «Thinking the Particular as Contained under the Universal», en KUKLA 2006: 35-60. A partir del presupuesto de GADAMER al que ya se ha hecho referencia, según el cual las condiciones del Juicio reflexionante sólo serían presupuestas por los juicios estéticos, éste juzgará que el *sensus communis* se da exclusivamente en el gusto [1960: 24-35]. Por otro lado, tal como ha señalado CONILL SANCHO, el concepto kantiano de *sensus communis* «ofrece la posibilidad de una *orientación* que cuenta con las aportaciones de la tradición, dado que en principio con él se apela a ella, pero también puede abrirse el horizonte contra ella» [2006: 70]. El autor enlazará esta línea de pensamiento con una Ilustración hermenéutica, la cual encontrará expresión en la hermenéutica crítica de Apel y Habermas [*ibidem*].



## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

partida se sustenta a su vez sobre dos supuestos fundamentales, igualmente derivados de la fenomenología del gusto: la ausencia de conceptos que determinen este enjuiciamiento y el desinterés por la abstracción con respecto al contenido particular de la sensación.

En el capítulo anterior defendí que esta estructura argumentativa era empleada ya por Kant en su planteamiento estético cercano a la *Dissertatio*. Sin embargo, a partir del análisis del argumento de la deducción se pone de manifiesto una variación fundamental en un aspecto de esta estructura, una variación que muestra la distancia de la *Kritik der Urteilkraft* con respecto a los presupuestos dogmáticos contenidos en aquel primer planteamiento. Pues en este último caso el argumento de Kant no partía de la misma pretensión de validez de los juicios, sino de los juicios de gusto en tanto que juicios exitosos.<sup>34</sup> Esta peculiaridad expresa tanto los presupuestos sobre los que se basa esta concepción como las consecuencias dogmáticas que se derivan de la misma.

En este primer planteamiento estético, el juicio de gusto no apunta a una correspondencia ideal con las leyes de la sensibilidad, como origen *a priori* de la validez de estos juicios. El juicio de gusto expresa propiamente una *concordancia* con estas leyes, y ello explica que Kant se refiera al juicio de gusto como exitoso. Es esta concordancia la que funda la *validez objetiva* de estos juicios, pues estas leyes son universales y constituyen las condiciones de la objetividad sensible. Kant definía igualmente la validez del gusto como subjetiva, pero en un sentido que la *Kritik der Urteilkraft* considerará como dependiente de la validez objetiva. Pues éste justificaba también la universalidad subjetiva del gusto desde la validez objetiva que ofrecían las leyes de la sensibilidad. Si emito un juicio de gusto *y acierto al tenerlo por tal*, entonces mi juicio concuerda con las condiciones de la sensibilidad que se encuentran presentes en todo sujeto sensible. De este modo, este juicio no pretende la universalidad de otros sujetos, sino que afirma en un sentido objetivo la coincidencia efectiva con la sensibilidad de cada sujeto.

En la *Kritik der Urteilkraft*, ciertamente, el juicio de gusto también referirá a la

<sup>34</sup> «Los fundamentos de la satisfacción en la complacencia y lo bello son subjetivos, pero los fundamentos de la satisfacción en aquello que es bueno o malo son objetivos. Sin embargo, el fundamento de aquello que place en el fenómeno es también objetivo, pero sólo en relación con la sensibilidad [. . .]. De ahí que también sea objetivo todo enjuiciamiento de los objetos en relación con la satisfacción según leyes de la sensibilidad, y que mi juicio de lo que sea bello, *si acierto al tenerlo por tal*, deba también valer ante otros, mientras que lo agradable no es válido para todo el mundo [. . .]. Existen leyes de la sensibilidad que son conocidas en toda intuición *a priori*: éstas son espacio y tiempo» [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 389, cursiva mía]. De ahí que Kant entienda la validez del gusto como objetiva, es decir, como una *concordancia efectiva* con la sensibilidad de los otros: «Cuando algo sólo place a uno, entonces el fundamento de la satisfacción reside en el sujeto; pero si algo *place a todos*, entonces el fundamento de la satisfacción debe residir en el objeto» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 350, cursiva mía]. En relación al futuro problema de la antinomia, Kant insistirá en que el gusto significa una concordancia efectiva con el gusto de los otros: «El gusto muestra una concordancia del enjuiciamiento sensible, por lo que es falso que no se pueda disputar sobre el gusto. Pues disputar significa tanto como *demonstrar que mi juicio es válido para los otros*, y la expresión “cada uno tiene su propio gusto” es más un enunciado de quien no sabe, un *principium* de aquello a lo que le falta sociabilidad [. . .]. A partir de esto [la constatación de que el gusto tiene principios formales, a saber, las leyes universales de la sensibilidad] se entiende que éstas nunca se pueden contradecir, pues, en tanto que éstas valen para el objeto o en tanto que las leyes de la sensibilidad *son las mismas en todos*, entonces los juicios de gusto *contrapuestos producirían una contradicción*» [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 377s.].

universalidad de la subjetividad de los otros. Sin embargo, con esta subjetividad Kant ya no se refiere a la universalidad formal de la sensibilidad humana ni, con ello, a la universalidad objetiva presupuesta en el conocimiento de los objetos sensibles. En tanto que la corrección de mi juicio de gusto queda en suspenso debido a la contingencia del objeto con respecto a las estructuras subjetivas del sujeto, la validez subjetiva de mi juicio no puede asegurar una coincidencia efectiva con el *conocimiento sensible* que cualquier otro sujeto obtendrá a partir del mismo objeto. Por ello, el argumento de Kant no puede partir de los juicios exitosos, sino meramente de «nuestra presunción a emitir juicios de gusto» [*idem*, v 323] y a considerarlos como un caso ejemplar de una concordancia posible con los otros, con independencia de que tal pretensión de lugar en efecto a un juicio de gusto exitoso. Sólo esta variación en el argumento le permite a Kant conservar la especificidad de los juicios de gusto frente al conocimiento. Pues, desde el punto de vista de la *Kritik der reinen Vernunft*, una coincidencia efectiva con la sensibilidad de los otros *en el enjuiciamiento de un objeto particular* sólo puede ser asegurada a partir de conceptos.

Es una objeción común contra la teoría del Juicio defendida en la *Kritik der Urteilskraft* que la coincidencia del gusto y el Juicio reflexionante en lo que respecta a sus principios conduce en última instancia a una indistinción entre los objetos bellos y los objetos cognoscibles para el Juicio.<sup>35</sup> En la medida en que el tratamiento de una representación como bella descansa en las mismas condiciones del Juicio que deben ser presupuestas para la reflexión sobre los objetos en el proceso cognoscitivo, esto implicaría una indistinción entre los objetos bellos y los objetos cognoscibles. A mi juicio, esta objeción afecta solamente a la primera concepción planteada en el periodo de la *Dissertatio*.<sup>36</sup> En este caso, esta indistinción entre la cognoscibilidad de los objetos y su belleza se debe a que las mismas condiciones que aseguran la validez del gusto tienen un carácter *constitutivo* con respecto a los fenómenos singulares. Aquello que constituye el

<sup>35</sup> Véase al respecto CRAWFORD (1974): *Kant's Aesthetic Theory*, Madison: 145ss.; ELLIOT (1968): «The Unity of Kant's Critique of Aesthetic Judgment», en *British Journal of Aesthetics* 8, 1968, 244–59: 255; AMERIKS (1982): «How to Save Kant's Deduction of Taste», en *Journal of Value Inquiry*, 16, 1982: 295–302; HENRICH (1992): *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World. Studies in Kant*, Stanford: 43s. GUYER (2006): «The Harmony of the Faculties Revisited», en KUKLA 2006: 162–93 plantea las diferentes posiciones en relación a este problema. Éste defenderá una interpretación «metacognitiva» sobre la relación entre las facultades, en lo que respecta a la conciliación entre la lógica del juicio estético y el Juicio reflexionante en general en tanto que facultad de conocer. Según esta interpretación, cuando un objeto es juzgado como bello, a esta presentación sensible puede seguirle la aplicación determinante de un concepto, pero esta presentación tiene un significado más amplio. En tanto que el tratamiento de la representación presupone unidad y armonía con los fines generales del entendimiento, esta presentación sensible trasciende lo que es exigido para el conocimiento ordinario.

<sup>36</sup> Véase en este trabajo § 2. Un ejemplo claro lo encontramos en el siguiente texto: «El gusto tiene leyes universalmente válidas, que proceden de la naturaleza de la sensibilidad [...]. Los objetos en el fenómeno no son tratados en un sentido subjetivo tal como afectan al sujeto con un sentimiento de placer o displacer, sino tal como son conocidos por el sujeto como objetos de la sensibilidad. Por lo tanto, si los objetos de los fenómenos son conocidos de tal forma que las impresiones de los mismos sobre nuestra sensibilidad tengan una relación exacta o, tomados en su conjunto, constituyan un todo armónico, entonces denominamos este todo armónico, que tenemos por el objeto, bello» [*Logik-Philippi*, AA XXIV. 1 349, véase también R 672, κ–λ, AA XV 298].

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

fenómeno en su singularidad como un objeto cognoscible en la sensibilidad coincide con aquello que permite considerar un objeto como bello. Sin embargo, las condiciones en las que se basa el gusto en la *Kritik der Urteilskraft* no tienen ningún poder constitutivo en relación con los objetos. Ciertamente, el gusto se basa en las condiciones subjetivas que rigen la reflexión del Juicio sobre la cognoscibilidad de los objetos. Pero la formulación inversa no es posible: la cognoscibilidad de los objetos no depende solamente de tales condiciones subjetivas. Este tratamiento de los objetos como cognoscibles no coincide con un tratamiento de los mismos como bellos. Ambos procesos descansan en las mismas condiciones subjetivas en lo que respecta a la actividad reflexionante del Juicio; sin embargo, la cognoscibilidad del objeto se ve también determinada por condiciones objetivas y determinantes con las que debe complementarse esta actividad subjetiva. La belleza de una representación no es un predicado sobre el objeto, sino sobre el modo de enjuiciar este objeto. Este modo de enjuiciamiento es el mismo que se presupone en la actividad cognoscitiva y subjetiva del Juicio. Sin embargo, que un objeto sea enjuiciado como bello exige la *conservación* en el ánimo de una relación armónica entre las facultades, la cual sólo es posible en la medida en que un concepto no determina aún la representación. Sólo a partir de esta abstracción con respecto a la actividad determinante del Juicio puede presentarse un objeto como bello, en tanto que es esta relación con la mera reflexión, anterior a toda determinación particular, la que provoca un sentimiento en el sujeto. Sin esta relación con el sentimiento difícilmente puede hablarse de la belleza de un objeto. Sin embargo, la cognoscibilidad del objeto, en tanto que exige la complementariedad de las condiciones subjetivas del Juicio con las condiciones objetivas del entendimiento, supone una ocultación de esta actividad reflexionante para la misma percepción sensible del sujeto, que es justamente lo que posibilita experimentar este objeto como bello. Kant afirma que la actividad que provocaría en un juicio meramente reflexionante el sentimiento de placer se encuentra presente en el mismo proceso de conocimiento, aun cuando ésta no sea percibida en su especificidad ni, por lo tanto, percibida por el sujeto en los juicios de conocimiento.

Al comienzo de este capítulo se indicó que seguiríamos una exposición inversa a la que definía nuestro análisis de las dos introducciones en el capítulo anterior. Allí se planteó en primer lugar el problema de la sistemática, a continuación se demostró que este problema es afrontado desde la crítica del Juicio reflexionante, y finalmente se mostró que esta última tarea se concretará en una crítica de los juicios estéticos de gusto. En este capítulo, no obstante, nuestra exposición ha partido de este último paso. Hemos atendido primeramente a los rasgos que definen la experiencia estética de los juicios de gusto. A continuación nos hemos centrado en la deducción de este tipo de juicios, con el objeto de demostrar que Kant considera tal deducción como la misma deducción de los principios *a priori* del Juicio reflexionante, por la cual esta facultad adquiere el rango de una facultad superior en el sistema de la razón. Por ello, nos hemos detenido en la concepción de la validez intersubjetiva del Juicio que se desprende de esta deducción. Por lo tanto, nuestra siguiente tarea es entender en qué sentido el Juicio reflexionante y sus principios desempeñan una función en relación al problema de la sistemática de la razón. Como veremos, esta tarea se concretará de nuevo en la crítica de los juicios de

§ 32. EL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE EN EL SISTEMA DE LA RAZÓN: LO SUPRASENSIBLE Y LA UNIDAD DE LA RAZÓN

gusto y, en especial, en la profundización en el origen racional de sus principios y en la concepción de su validez como pretensión de validez intersubjetiva.

**§ 32. EL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE EN EL SISTEMA DE LA RAZÓN: LO SUPRASENSIBLE Y LA UNIDAD DE LA RAZÓN**

A través de la deducción de los juicios de gusto la crítica ha mostrado que el Juicio reflexionante constituye una facultad superior del conocimiento, en la medida en que dispone de condiciones subjetivas y *a priori* para la reflexión. El descubrimiento de estas condiciones permite la inclusión del Juicio en el sistema de la razón. Pues sus principios, si bien meramente subjetivos, fundan una pretensión de validez universal que legisla de forma autónoma sobre nuestra subjetividad y el uso de nuestras facultades de conocer. Esta pretensión apunta en última instancia a una relación del Juicio con la razón, en tanto que facultad general de los principios *a priori* que posibilitan el conocimiento de los objetos. De ahí que Kant se refiera al fundamento del gusto como una «idea» [KU, v 294] o «norma ideal» [*idem*, v 323] que rige el mismo proceso de enjuiciamiento y, en este sentido, trasciende y funda en su posibilidad la misma relación psicológica entre las facultades de conocer. Kant no ha profundizado aún en el lugar que ocupa esta idea en el sistema de la razón. Ésta será la tarea que desarrollará la crítica en la sección dedicada a la Dialéctica de los juicios estéticos. Será a partir de esta profundización en el fundamento racional del Juicio como Kant podrá exponer a la vez la ubicación de los principios del Juicio en el sistema crítico de la razón.

**§ 32.1. IDEAS ESTÉTICAS Y CONOCIMIENTO**

Esta relación del Juicio con la razón puede ser detectada ya en la teoría de las ideas estéticas, planteada en el marco de la teoría del genio. Tanto en la Analítica como en la Deducción de los juicios de gusto Kant ha demostrado que la relación entre las facultades presupone una causalidad conforme a fin orientada al conocimiento en general. Sin embargo, éste aún no ha mostrado cómo se relaciona esta causalidad con el proceso de conocimiento ni en qué sentido esta relación constituye una orientación hacia el conocimiento en general. En la teoría de las ideas estéticas puede encontrarse una primera descripción de la actividad de la imaginación según esta causalidad, que será definida por su relación con la razón.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Es preciso tener en cuenta que la sección dedicada a la teoría del genio ha de ser considerada como más tardía que la sección de la Analítica de lo Bello y, posiblemente, que la primera parte de la Deducción, lo cual explicará que tanto en la teoría del genio como principalmente en la Dialéctica Kant profundice en la definición de la finalidad o causalidad entre las facultades desde una definición de la misma según conceptos de la razón. En particular, en el § 26.2 de este trabajo se mostró que intervención del concepto de lo suprasensible en la argumentación de Kant se producirá a finales de la década de 1780.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

Kant define una idea estética como «la representación de la imaginación que da ocasión para pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado ningún *concepto*» [*idem*, v 413]. Mientras que la idea de la razón designa un concepto al que ninguna intuición puede corresponderle, la idea estética expresa un contenido de la imaginación que no puede ser determinado por un concepto. Según Kant, esta independencia con respecto a los conceptos del entendimiento no significa una independencia con respecto a las facultades de conocer. Pues la idea estética designa un «principio subjetivo de la concordancia de las facultades de conocer entre sí (de la imaginación con el entendimiento) en tanto que referida a una intuición» [*idem*, v 447]. Como veremos, Kant defenderá que es esta inadecuación entre la amplitud de la imaginación y la determinación de un concepto del entendimiento lo que ofrece, paradójicamente, un fundamento positivo para la concordancia de las facultades.

Las ideas estéticas de la imaginación son un producto de la creatividad del *Geist*, el cual aporta a las facultades vivificación y actividad, «es decir, en un juego tal que éste se mantiene por sí mismo y fortalece con ello las fuerzas» [*idem*, v 413]. Por lo tanto, esta actividad del espíritu no supone una determinación particular de la imaginación, sino una activación y fomento de la misma productividad específica de esta última facultad. La imaginación, «en tanto que facultad productiva del conocimiento» [*idem*, v 414], reelabora y conforma «otra naturaleza» a partir del material que la «naturaleza real» ofrece a la sensibilidad [*ibidem*].<sup>38</sup> En este sentido, la imaginación siente su libertad con

<sup>38</sup> Sobre la base de conceptos contenidos en la *Kritik der reinen Vernunft*, tales como los de idea estética o de sentimiento vital, algunos intérpretes han defendido el interés histórico de esta obra para el desarrollo de la hermenéutica. Véase al respecto MAKREEL (1987): «Orientierung und Tradition in der Hermeneutik: Kant versus Gadamer», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41, 1987, 408–20; MAKREEL (1990): *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago: 111–29; PRESAS (1999): «El arte como saber», en *Revista Latinoamericana de Filosofía* 25, 1999, 129–40; CONILL SANCHO (2006): *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid: 19–90: «En la *Crítica del Juicio*, y gracias al Juicio reflexionante, Kant amplía el ámbito de las ideas a las que podría denominarse “ideas estéticas”, unas ideas que se adaptan a su correspondiente ámbito objetivo y funcionan como principio de interpretación, igual que una idea de la razón, pero el objeto creado por la imaginación con las ideas estéticas es un objeto indirecto, que se apoya en *analogías*» [27]. El autor se centrará en la especial relación entre el concepto de imaginación y el concepto de vida, en tanto que la imaginación «ya no está al servicio del entendimiento, es decir, su tarea primordial no es cognoscitiva, sino la de impulsar la vida. La nueva función de la imaginación es ahora su función vital, como lo será también en Nietzsche o en el racionalvitalismo de Ortega [...]. la imaginación amplía la experiencia y su función primordial tampoco es cognoscitiva, sino vital; e incluso su función cognoscitiva, que la tiene, importa sobre todo por ser vital» [30]. En este sentido, según CONILL SANCHO, Kant y Dilthey coincidirían «en que *la vida es primordialmente accesible a través del sentimiento y la conciencia vital*» [36]. Es interesante notar que el autor resalta a partir de su lectura de la *Kritik der Urteilskraft* la importancia del concepto de una fuerza básica que infundiría actividad y vivificación a las facultades, en consonancia con la reconstrucción histórico-evolutiva del concepto de *Geist* y de su relación con la imaginación que se ha defendido aquí en el § 23. Coincido por lo tanto con la apreciación del autor sobre la influencia leibniziana de esta concepción: «En este contexto cabe entender la *Crítica del Juicio* como la reinterpretación criticista del *paradigma teleológico* leibniziano. Es decir, se trata de un estudio del *dinamismo vivo de las facultades*: ¡la vida del espíritu!». Éste enlazará en relación a esta última idea con las investigaciones de J. JAQUES sobre el término “*Urteilskraft*” en la introducción a la versión catalana de la *Crítica del Juicio* [JAQUES (2004): «Memorias de una traducción. Apuntes sobre la versión catalana de la *Kritik der Urteilskraft* de

respecto a las leyes de asociación. Ahora bien, Kant defiende de forma recurrente en las *Vorlesungen über Anthropologie* que la imaginación debía someterse de alguna forma a la voluntad y a los intereses del entendimiento y de la razón, pues de lo contrario su actividad no se podría distinguir de los delirios de la fantasía. De ahí que éste ponga en relación esta actividad productiva de la imaginación con la razón, en tanto que esta actividad se produce «según principios que residen más alto, en la razón» [*ibidem*].

Es obvio que la argumentación de Kant debe fundar esta relación de la imaginación con tales principios de la razón sin soslayar la autonomía de esta facultad defendida en la Analítica y en la Deducción. Por ello, éste defenderá que la función de la razón con respecto a la *actividad* de la imaginación tiene un significado *simbólico*. Propiamente, a una idea de la razón no puede corresponderle nunca una representación de la imaginación. Sin embargo, según Kant, sí es posible relacionar un *atributo* de esta idea de la razón con la representación de la imaginación. Aunque este atributo no permite una exposición del concepto de la razón por la imaginación, sí provoca una vivificación de su actividad que fomenta la creatividad de esta facultad según esta idea racional. Ello le permite a la imaginación orientar la actividad, por la cual crea una segunda naturaleza a partir de las sensaciones, según la orientación de la razón, de forma que extrae consecuencias de las representaciones o encuentra el parentesco entre las mismas [*idem*, v 415s.].

En los materiales del *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften* cercanos a la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunft* Kant defendía ya que la imaginación, así como el ingenio, uno de sus componentes, encontraban una guía racional para la orientación del juego entre las facultades. Igualmente, esta concepción era planteada también en el marco de su teoría del genio. Sin embargo, Kant no disponía en aquel momento de una solución crítica para dicha concepción. Esta solución sí la encontramos en la *Kritik der Urteilskraft*, a partir de la cual éste puede incorporar a su sistema crítico aquellos primeros desarrollos de sus indagaciones. En primer lugar, la constatación de que el juego entre las facultades presupone una actividad que enlaza con un fundamento racional no es meramente el resultado de los intereses sistemáticos de la filosofía de Kant, que obligan a *pensar in abstracto* este fundamento en tanto que idea regulativa; más bien, el análisis del gusto y de sus fundamentos nos obliga a suponer esta causalidad como constitutiva de la estructura subjetiva de las facultades (también de la sensibilidad o de la imaginación), bajo el presupuesto de que esta relación entre imaginación y razón no puede ser demostrada en un sentido positivo. Pero con ello nos encontramos ya una indicación en dirección a la profundización en los principios de la reflexión estética demostrados en la deducción, en la medida en que, como veremos, Kant detectará el *origen de esta causalidad en el concepto de lo suprasensible*. Esta causalidad no es fundada en un sentido positivo, sino que tiene que ser presupuesta en tanto que causa del sentimiento estético.

En segundo lugar, esta relación de la razón con la imaginación no determina en un sentido objetivo a esta facultad. De ser así, la razón posibilitaría propiamente un concep-

---

Immanuel Kant», comunicación al VI *Congreso Internacional de Ontología, septiembre-octubre 2004*. Estas lecturas suponen una alternativa a la interpretación clásica de GADAMER [1960/1986], el cual reconstruye su «hermenéutica filosófica» justamente sobre la base de una contraposición con la estética de la tercera Crítica.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

to del entendimiento y la concordancia de la imaginación con el mismo. Esta posibilidad, sin embargo, queda descartada en la medida en que una idea de la razón no puede ser representada en absoluto por la imaginación o el entendimiento. La argumentación de Kant había demostrado que el concepto de la finalidad sin fin no presupone fines particulares, sino que designa realmente una causalidad que refiere meramente al funcionamiento de las facultades que debe anteceder a toda determinación del Juicio. En la medida en que la actividad productiva de la imaginación presupone esta causalidad suprasensible, esta facultad reelabora de forma autónoma el material dado a la sensibilidad en dirección a aquello que «supera a la naturaleza» [*idem*, v 414]. Esto no significa que la imaginación abandone el terreno de la sensibilidad, sino que esta facultad, en su libertad, funciona de forma racional, es decir, se ajusta con el interés especulativo del entendimiento según una orientación racional. Y esta concordancia entre la imaginación y el entendimiento no se produce por una limitación de la libertad de la primera por un concepto ya determinado, sino justamente en la medida en que su vivificación ofrece una amplitud en el tratamiento de las representaciones sensibles y su parentesco. Esta amplitud en el tratamiento de las representaciones en conformidad con las ideas de la razón, si bien supera lo que exige el concepto empírico del entendimiento, sí juega un papel en el proceso cognoscitivo, en la medida en que ello significa una vivificación conforme a fin de las facultades de conocer, lo cual constituye la condición subjetiva par el conocimiento en general.

Por lo tanto, las fuerzas de conocer cuya conciliación (en cierta relación) constituyen el *genio* son la imaginación y el entendimiento [...]. [E]n un sentido estético la imaginación es libre para aportarle al entendimiento, más allá de aquella concordancia para un concepto, material fecundo que aún no ha sido desarrollado, al que éste no prestaba atención en sus conceptos pero *que aplica sin embargo indirectamente a los conocimientos*, no tanto de forma objetiva para los conocimientos, sino *de forma subjetiva para la vivificación de las fuerzas de conocer* [*idem*, v 417, cursiva mía].

A través de esta teoría, Kant no sólo está sosteniendo que la imaginación desarrolla su actividad según la orientación de la razón a través del uso simbólico de las representaciones, sino también que la conciliación entre esta facultad y el entendimiento que debe presuponerse en un sentido subjetivo para todo conocimiento presupone una causalidad autónoma que tiene su origen propiamente en la razón. Pues Kant defenderá que esta función simbólico-regulativa de la razón no se aplica en absoluto sobre las representaciones, sino exclusivamente sobre el «uso libre de la imaginación» y la «vivificación de las facultades» [*ibidem*] que debe presuponer el Juicio para la reflexión sobre las representaciones, es decir, sobre *nuestro modo de pensar y de proceder en el enjuiciamiento*. De esta manera, la relación simbólica de un atributo de un concepto racional con respecto a la representación singular fomenta el tratamiento de esta representación y permite que la imaginación pueda extraer consecuencias de la misma o establecer relaciones fructíferas con otras representaciones. El entendimiento sigue teniendo por objeto una determinación del objeto sensible a través de conceptos empíricos; *pero en tanto que esta relación con el objeto se produce a través de este tratamiento ampliado de las representaciones por parte*

§ 32. EL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE EN EL SISTEMA DE LA RAZÓN: LO SUPRASENSIBLE Y LA UNIDAD DE LA RAZÓN

*de la imaginación, esta orientación racional de las facultades se aplica indirectamente a los conocimientos.*

Con ello, en la teoría del genio encontramos una primera indicación sobre la relación del juego entre las facultades con aquella «idea» que funda la «causalidad interna» de las facultades, es decir, la causalidad conforme a fin en relación a la posibilitación del conocimiento en general. Por ello, tenemos que profundizar a continuación en dos cuestiones adicionales: (i) cuál es el origen y la legitimidad de tal influjo de la razón sobre el enjuiciamiento de gusto [§ 32.2]; (ii) en qué sentido debe entenderse esta orientación simbólica del proceso de enjuiciamiento en el sistema de la razón y, en particular, en relación al problema de la sistemática de la razón, en tanto que Kant reconoce que la causalidad entre las facultades implicada en el Juicio en general y que es definida por el concepto de finalidad sin fin presupone un principio de origen racional y, en este sentido, debe ser considerada como suprasensible [§ 32.3].

**§ 32.2. EL CONCEPTO DE LO SUPRASENSIBLE COMO PRINCIPIO DEL JUICIO REFLEXIONANTE**

La primera cuestión será la que dé lugar a la tarea que afronta la primera parte de la Dialéctica. Si la razón tiene un influjo en el proceso judicativo por el que reflexionamos sobre los objetos, la crítica debe definir y delimitar el alcance de este influjo, de forma que la razón no incurra en pretensiones ilegítimas desde el punto de vista crítico. Por ello, Kant planteará el problema de la *antinomia del gusto* en concordancia con la resolución de las antinomias de la razón teórica y la razón práctica [*idem*, v 446s.]. Que sea posible una antinomia del gusto es una consecuencia de la constatación extraída de la deducción de que el gusto se basa en principios *a priori* de una facultad superior [*idem*, v 451]. Pues para que el Juicio pueda proceder de forma dialéctica es preciso que tenga la capacidad de raciocinar [*idem*, v 441s.]. Esta capacidad la expresa el gusto y, con ello, el Juicio reflexionante,<sup>39</sup> en mi *pretensión* de una adhesión ideal por parte de la totalidad de los sujetos en torno a mi juicio particular. De ahí que sea posible discutir [*streiten*] sobre cuestiones de gusto, en tanto que cualquiera puede reclamar para sí la adhesión de los otros. Sin embargo, esta discusión no puede convertirse realmente en una disputa [*disputieren*] en la que los sujetos no sólo enuncian sus posiciones, sino que además intentan asegurar el asentimiento de los otros mediante el uso de argumentos [*idem*, v 442s.]; es decir, las cuestiones de gusto no pueden ser decididas aduciendo argumentos o fundamentos de determinación<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> A partir de las conclusiones del párrafo anterior, donde se demostró que Kant considera el principio del gusto como el principio del Juicio reflexionante en general, debemos leer también los desarrollos de la Dialéctica desde este punto de partida.

<sup>40</sup> La opinión según la cual sobre el gusto no puede haber una ciencia en este sentido [*idem*, v 380, 401-403, 406, 416, 457, 463] era ya una convicción de Kant frente a la estética racionalista desde principios de la década de 1770. El concepto de crítica procedente de planteamientos como los de Home, así como la teoría del *sensus communis* y del genio procedentes de la tradición anglosajona, jugaron un papel determinante en esta limitación de la ilustración estética alemana. No obstante, Kant sostendrá que es posible una fundamentación del gusto que no tenga por objeto ofrecer criterios que decidan el enjuiciamiento particular. Más bien, la crítica del gusto se dirige a una fundamentación de



## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

El planteamiento de la antinomia del gusto volverá a centrarse en las dos peculiaridades de esta facultad que habían sido señaladas por Kant en los §§ 32 y 33 de la Deducción, tal como éste reconoce en el § 57.<sup>41</sup> La tesis de la antinomia es la siguiente: «El juicio de gusto no se funda en conceptos, pues de lo contrario sería posible disputar (decidir mediante demostraciones) sobre el mismo» [*idem*, v 443]; mientras que la antítesis afirma: «El juicio de gusto se funda sobre conceptos, pues de lo contrario no se podría discutir (reclamar con tal juicio una pretensión de adhesión necesaria de los otros) sobre el mismo, con independencia de las diferencias en el mismo» [*ibidem*].

Según Kant, es evidente que el gusto debe basarse en algún concepto, pues de lo contrario no podría explicarse la pretensión de validez expresada en el mismo [*idem*, v 444]. Ahora bien, a partir de la argumentación que encontramos en la deducción, este concepto no puede ofrecer un fundamento para el gusto en tanto que fundamento de determinación, a partir del cual pueda decidirse el enjuiciamiento. Aunque el gusto en tanto que capacidad puede basarse en un concepto, éste no puede deducir de modo discursivo el enjuiciamiento a partir del mismo.<sup>42</sup> Este concepto que presupone el juicio no puede ser determinado por ninguna intuición o concepto. Según Kant, éste sólo puede ser el «concepto racional y trascendental de lo suprasensible que subyace a todas estas intuiciones y, por consiguiente, tampoco puede ser determinado en un sentido teórico»

---

la facultad que posibilita el enjuiciamiento particular de los objetos como bellos y a una elucidación de su significado en el sistema crítico. Sólo en tanto que parte constitutiva del *conocimiento crítico* puede reclamar la crítica del gusto el estatus de ciencia.

<sup>41</sup> Es una cuestión a debate si la fundamentación del gusto planteada en la sección de la Deducción debe ser considerada como conclusiva o, por el contrario, esta fundamentación sólo finalizaría una vez que en la Dialéctica se ponen en relación las condiciones subjetivas del Juicio con el concepto de lo suprasensible y la moral. En lo que respecta a la primera postura, véase GUYER 1979: 373–89; la segunda postura será defendida por BRANDT (1989b): «Analytic/ Dialectic», en E. Schaper/ W. Vossenkuhl (ed.) (1989): *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, Oxford: 179–95. A mi juicio, la Deducción cumple una función específica frente a la Dialéctica, en tanto que en la primera el objeto principal consiste en demostrar cómo sea posible un juicio con pretensión de validez que, sin embargo, parece referir a la representación. Esta referencia al problema de la aparente objetividad de los juicios de gusto servirá de base a la Dialéctica, que tendrá por objeto profundizar en el significado sistemático de las condiciones del gusto. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que posiblemente el motivo principal por el cual esta teoría de la Dialéctica no es introducida en la misma sección de la Deducción es de tipo histórico-evolutivo, en tanto que en el momento en que Kant redacta la sección dedicada a la Deducción éste no ha desarrollado aún la concepción expuesta en la Dialéctica, en particular en lo que respecta al recurso al concepto de lo suprasensible como fundamento de la pretensión de validez del gusto. La *R 992* a la que atendimos en el § 26.2 de este trabajo mostraba que Kant comenzará a emplear el concepto de lo suprasensible a finales de la década de 1780, con posterioridad a los primeros bosquejos de la deducción. Como atestigua esta *Reflexion*, Kant reformulará tales bosquejos que podemos encontrar desde 1784 aproximadamente definiendo desde el concepto de lo suprasensible las condiciones subjetivas, el juego libre entre las facultades y la actividad vivificadora entre tales facultades, los cuales eran los primeros conceptos empleados para la deducción y constituirán el contenido expuesto en la sección de la Deducción. Esto muestra que éste completa su primer bosquejo de una deducción mediante el recurso a este concepto, si bien esto no le llevó a corregir la sección de la Deducción introduciendo estos nuevos desarrollos. De hecho, la sección dedicada a lo sublime, correspondiente a un momento tardío de la redacción de esta obra, sí concilia en la fundamentación de los juicios sobre lo sublime esta relación con el concepto de lo suprasensible.

<sup>42</sup> Véase también a este respecto *EE*, v 208, en relación al concepto de la finalidad.

[*ibidem*]. Dicho concepto es el que asegura la pretensión de validez del gusto: «Pero este concepto es el mero concepto racional puro de lo suprasensible que subyace a los objetos (así como al sujeto que juzga) en tanto que objetos de los sentidos, por lo tanto, como fenómenos. Pues si no se tuviera esto en consideración, *no podría salvarse la pretensión de validez universal del juicio de gusto*» [*idem*, v 445].

La Dialéctica del Juicio estético pone de manifiesto que el concepto en el que se basa el gusto coincide en última instancia con el concepto de lo suprasensible, el cual quedaba indeterminado, si bien era presupuesto, por el conocimiento teórico y era determinado en un sentido práctico por la razón práctica. Por ello, es preciso plantear en qué sentido se incorpora este concepto a la teoría del Juicio. Para ello, puede ser útil poner en relación este principio de lo suprasensible con el marco crítico de la *Kritik der Urteilskraft* expuesto hasta aquí. Pues, como se ha indicado, debemos considerar la Dialéctica como una profundización en la concepción de las condiciones subjetivas del Juicio y la concepción de la validez defendida en la deducción. A mi juicio, sólo si se pone en relación el concepto de lo suprasensible con los resultados de la deducción puede entenderse su significado sistemático en la *Kritik der Urteilskraft*. Así, esta lectura de la Dialéctica exige por parte del intérprete poner establecer una relación entre las ideas expuestas en esta última sección de la obra y el camino recorrido por Kant en las secciones de la Analítica y de la Deducción. Este principio de interpretación se ve justificado por la constatación de que desde 1784 a 1790 Kant profundizará en la deducción en un sentido sistemático, de forma que a finales de la década de 1780 éste pondrá en relación su primera versión de una deducción del gusto con el concepto de lo suprasensible.<sup>43</sup> Y a esta constatación se une también la de que Kant no reelaborará la *Kritik der Urteilskraft* a partir de esta variación, si bien en las introducciones extraerá las conclusiones sistemáticas que sólo se desprenden de la sección de la Dialéctica.

Recordemos que el Juicio cumplía una función de mediación entre el uso teórico y el uso práctico de la razón en la medida en que se ocupaba con el concepto de lo suprasensible. Sin embargo, ya hemos visto que el Juicio, si bien presenta una relación con la facultad de conocer, no legisla en absoluto en un sentido objetivo. Por ello, *debe descartarse que Kant pretenda afirmar que el Juicio refiere en algún sentido —en un sentido indeterminado, por ejemplo— a la realidad suprasensible que subyace a los fenómenos.*<sup>44</sup> Los principios subjetivos del Juicio y, por lo tanto, también el concepto de lo suprasensible, expresan una legislación cuyo origen *a priori* radica en la razón, en tanto que facultad de los principios. Sin embargo, pudimos comprobar que esta legislación, por aplicarse meramente sobre el sujeto y sus facultades, no profundizará en absoluto en un substrato nouménico de los fenómenos. *Si se trata del principio que funda la normatividad del Juicio reflexionante en tanto que facultad heautónoma, se trata de un principio que el Juicio se da a sí mismo para la reflexión sobre los objetos.*

Y es que Kant insiste en que el Juicio estético no se sirve de este concepto al modo de un criterio para enjuiciar sobre los objetos. Es éste justamente el sentido en el que

<sup>43</sup> Véase en este trabajo § 26.2.

<sup>44</sup> Tal como sostiene la argumentación de ZAMMITO [1992: 271], según el cual Kant estaría incurriendo en este punto en la subrepción dialéctica denunciada en la primera Crítica.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

no debe entenderse el concepto de lo suprasensible para poder disolver la antinomia de esta facultad. Pues esta referencia objetiva sólo sería posible si el gusto pudiera disponer de conceptos determinados. Sin embargo, el concepto de lo suprasensible constituye un mero concepto de la razón que no puede tener validez ni referencia objetivas. No obstante, aunque a partir de este concepto no pueda referirse ni a los objetos ni a una concordancia efectiva con los otros, éste fundamenta la pretensión de validez intersubjetiva del gusto. Por otro lado, la deducción había demostrado que el sujeto percibe en su ánimo una actividad universalmente comunicable. Es este fundamento universalmente comunicable el que provocaba el sentimiento de placer en tanto que una pretensión que apuntaba a la subjetividad de los otros. Pues bien, según Kant, el concepto de lo suprasensible permite fundar esta pretensión a la concordancia ideal e intersubjetiva de la totalidad de los sujetos racionales. Es decir, el concepto de lo suprasensible presupuesto en el gusto sólo puede tener un sentido crítico en tanto que alude a esta referencia a la naturaleza suprasensible de la humanidad. Profundicemos en esta idea.

La indeterminación de lo suprasensible a la que se refiere Kant no implica una mera definición negativa de este concepto desde el momento en el que éste define la validez del concepto de lo suprasensible en el marco de la teoría de la pretensión de validez que ha sido fundada en la deducción. Según esta concepción, no puede determinarse si un juicio de gusto se corresponde de forma efectiva y completa con el principio *a priori* del Juicio. Sin embargo, mi enjuiciamiento se basa *a priori* en este principio en la medida en que con mi juicio particular apunto al mismo y anhelo [*anstrebe*] esta correspondencia con la humanidad en su universalidad. Aunque el juicio de gusto deja indeterminado si esta adhesión universal se producirá de hecho, esta facultad apunta a la posibilidad de esta adhesión y parte de la exigencia de enjuiciar según esta posibilidad. Kant defenderá que el concepto de lo suprasensible es el que funda esta pretensión específica del Juicio expresada en los juicios de gusto:

Con todo, en los juicios de gusto existe sin duda una relación ampliada de la representación del objeto (y a la vez) del sujeto *sobre la cual fundamos una ampliación de este tipo de juicios en tanto que necesarios para cada cual*, a los cuales, por lo tanto, ha de subyacerle algún concepto, pero un concepto que no pueda ser determinado en absoluto por intuiciones, mediante el cual nada puede conocerse, por lo tanto, que no permita *aducir prueba alguna* para el juicio de gusto. Éste concepto es el mero concepto racional puro de lo suprasensible [*idem*, v 444s., primera cursiva mía].

La deducción del juicio de gusto ha mostrado que debemos considerar la pretensión de validez del gusto como expresión subjetiva del mismo fundamento que mueve al enjuiciamiento. En tanto que esta pretensión no se refiere a una determinación objetiva, sino a la exigencia en el sujeto particular de enjuiciar como si esta determinación —ideal— fuera *posible*, y en tanto que esta pretensión se funda en lo suprasensible, este concepto no se presenta como determinado para el Juicio reflexionante, sino propiamente como *determinable*. Esta afirmación debe entenderse según el concepto de validez del gusto al que ya hemos atendido, pues en este caso la concordancia con la totalidad de los sujetos, la cual es ahora definida desde el concepto de lo suprasensible, no puede ser admitida co-

mo ya alcanzada o efectiva, sino como aquello cuya posibilidad el sujeto debe presuponer y a lo cual debe apuntar en su enjuiciamiento.

Esta concepción de la validez es la que nos permite entender la relación entre el Juicio y su fundamento *a priori*, el concepto de lo suprasensible. En la introducción Kant afirma que este concepto es absolutamente indeterminado por *parte del conocimiento objetivo del entendimiento*; la razón, en cambio, sí logra una determinación *a priori* de este concepto, pero meramente en un sentido práctico. Es el Juicio el que funda la «*determinabilidad [de este concepto] mediante la facultad intelectual [Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen]*» [*idem*, v 272]. La expresión de Kant es poco menos que oscura. Sin embargo, podemos adelantar lo que, según el criticismo, no puede significar. En particular, Kant no puede estar afirmando que a través del Juicio se funda la posibilidad de un conocimiento objetivo de lo suprasensible. Esta posibilidad es rechazada por los fundamentos de la primera Crítica. Por otro lado, la cita se refiere a la determinabilidad por parte de la facultad intelectual. Si Kant hubiera querido referirse a la determinabilidad por parte del Juicio,<sup>45</sup> cabe suponer que podría haber empleado sin dificultad este término en lugar de recurrir a un concepto diferente. El intelecto debe ser entendido en la filosofía de Kant como el conjunto de las facultades superiores de conocer. En este sentido, se trata de la razón pura en sentido genérico, no meramente en tanto que legisla en un sentido práctico a través del concepto de la libertad, sino en tanto que «*facultad del conocimiento a partir de principios a priori*» [*idem*, v 237] o como «*facultad de juzgar según principios a priori*» [*idem*, v 238]. Como vimos, en el prólogo de la obra Kant presenta la crítica del Juicio en el marco de la investigación sobre los «*fundamentos de la capacidad de principios independientes de la experiencia*» [*idem*, v 239]. En el § 28 de este trabajo defendí que el Juicio cumplía una función en el sistema crítico en la medida en que contenía los principios subjetivos que deben presuponerse para que los fundamentos objetivos de la razón pura puedan fundar su *aplicabilidad* en la naturaleza en su indeterminación. Esta función se desarrollaba en tanto que el Juicio se basaba en el concepto de lo suprasensible de la naturaleza, el cual quedaba indeterminado por el entendimiento<sup>46</sup>. Por ello, debemos preguntarnos en qué sentido la crítica demuestra la determinabilidad de lo suprasensible a través de la razón, en tanto que facultad que contiene los principios puros para el conocimiento de lo real. Esta determinabilidad debe estar dirigida al mismo conocimiento del entendimiento empírico —a través del enjuiciamiento reflexionante—, si bien en un sentido que no suponga una trasgresión de los límites del criticismo.

Ya habíamos visto que en la teoría de las ideas estéticas la imaginación no transgredía los límites de la crítica del conocimiento, pero sí adoptaba una dirección en el enjuiciamiento según los conceptos de la razón. La función de la imaginación no podía consistir en una determinación objetiva de los objetos según conceptos racionales. Tales conceptos servían en un sentido simbólico a la imaginación, de forma que a través de las ideas estéticas se desarrolla *en un sentido subjetivo* un conocimiento según la orientación

<sup>45</sup> Tal como sostiene BARTUSCHAT 1972: 265.

<sup>46</sup> Véase en este trabajo § 28. Esto no significa que la aplicabilidad del concepto de la libertad no deba ser fundada igualmente a través de la crítica del Juicio. Volveremos sobre este punto en la siguiente sección del presente parágrafo

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

de la razón.<sup>47</sup>, de forma que en el proceso del conocimiento sea posible reflexionar sobre las representaciones sensibles según esta orientación racional. En la teoría de las ideas estéticas Kant aludía a la vivificación de la imaginación según esta relación simbólica con la razón, por la cual podía ampliar y vivificar su actividad en la aprehensión de las representaciones *sensibles* según esta orientación racional.

En el § 57 de la Dialéctica Kant volverá a aludir a este tratamiento ampliado de la representación en relación con el concepto de lo suprasensible. Esta relación ampliada de la representación no puede significar una profundización objetiva en el fundamento suprasensible del fenómeno. Ciertamente, un conocimiento de los fenómenos según el concepto de lo suprasensible sólo es posible para un entendimiento intuitivo que pueda conocer *a priori* el fundamento metafísico de los mismos. Sin embargo, en la crítica del Juicio Kant abordará el concepto de lo suprasensible y, con ello, el problema de la indeterminación de los fenómenos, desde su concepción de la validez, es decir, *desde un punto de vista subjetivo o, más bien, intersubjetivo*. El análisis del juicio de gusto ha mostrado que este tratamiento de las representaciones sensibles por las facultades del enjuiciamiento presupone una causalidad conforme a fin por la cual el proceso de enjuiciamiento reflexiona de forma activa, para conducir este tratamiento de la representación a un conocimiento en general. Pero este proceso sólo puede producir un conocimiento del objeto en tanto que lo sigue considerando como un objeto sensible a través de la representación subjetiva. Sin embargo, desde el giro subjetivo emprendido por Kant, la fundamentación de la racionalidad del enjuiciamiento de la naturaleza en su indeterminación no exige conocer lo suprasensible que subyace a los fenómenos, sino que este conocimiento sensible sea el conocimiento de un *sujeto suprasensible*, en el que, con independencia de cómo sea la realidad, las facultades se organizan y desarrollen según un interés regulativo de la razón.

La crítica del juicio de gusto, ciertamente, no conoce el fundamento suprasensible de la naturaleza humana a partir de representaciones o conceptos determinados. Sin embargo, según Kant, el sentimiento estético y la pretensión de validez que expresan los juicios estéticos sólo pueden ser interpretados como consecuencia de una causalidad suprasensible en el sujeto, la cual, si bien no puede ser determinada, constituye el fundamento que posibilita el *uso racional y autónomo* de nuestras facultades en el proceso de conocimiento. De este modo, las facultades no conocen en absoluto la cosa en sí,<sup>48</sup> pero sí pueden reflexionar sobre las representaciones *según* una orientación racional de estas facultades, tal como es ilustrado por Kant en la teoría de las ideas estéticas. Esta orientación, en tanto que rige el proceso de enjuiciamiento, supone que la determinación *progresiva* de la naturaleza *sensible* —en lo que respecta a la variabilidad de los fenómenos que permanece indeterminada por la legislación del entendimiento— se produce según la idea de lo suprasensible, la cual tiene su origen meramente en la razón. La determinabilidad de lo

<sup>47</sup> «[A]mbos tipos de ideas, tanto las ideas de la razón como las ideas estéticas, deben tener sus principios *a priori*; y en ambos casos en la razón, las ideas de la razón en su uso objetivo y las ideas estéticas en su uso subjetivo» [*idem*, v 449, cursiva mía]. Por lo tanto, los principios que determinan el significado de las ideas estéticas son principios *subjetivos* de la razón.

<sup>48</sup> «[E]l juicio de gusto se funda sobre un concepto (un fundamento en general de la finalidad subjetiva de la naturaleza para el Juicio), pero a partir del cual nada puede conocerse ni demostrarse, pues este fundamento es en sí indemostrable y no puede ser conocido» [*idem*, v 445].

suprasensible en el proceso cognoscitivo no alude a la posibilidad de un acceso progresivo o indeterminado en el fundamento de la cosa en sí. Este fundamento, propiamente, no es más que un fundamento de la subjetividad que la razón exige como posible en la naturaleza, justamente para fundar la posibilidad de un sistema de conocimientos sensibles, a partir de lo cual es la misma razón la que piensa esta exigencia incondicionada en tanto que substrato de la naturaleza.<sup>49</sup>: «En la medida en que estas facultades [entendimiento, Juicio y razón] tienen sus principios *a priori*, según una exigencia irrenunciable de la razón, éstas deben poder juzgar y determinar su objeto también *de forma incondicionada*» [*idem*, v 451, cursiva mía].

Como se ha indicado, esta exigencia incondicionada de la razón que define el concepto de lo suprasensible debe ser entendida en relación a la validez específica del Juicio, frente a la validez objetiva del entendimiento y de la razón práctica respectivamente. Por ello, la legislación según el concepto de lo suprasensible, en tanto que funda la validez del Juicio, sólo puede expresarse según la *pretensión de validez subjetiva* que fundaba la deducción. Es esta pretensión de validez subjetiva la que diferencia el tratamiento de lo suprasensible por parte del Juicio frente a la razón práctica y al entendimiento. Según esta concepción de la validez, no es posible determinar lo suprasensible desde el enjuiciamiento efectivo del sujeto particular. En este sentido, el Juicio, al igual que el entendimiento, no puede determinar lo suprasensible. Sin embargo, en el Juicio lo suprasensible *no es determinado ni conocido, sino que es meramente pretendido desde el mismo enjuiciamiento particular*. Por ello, con independencia de su posibilidad efectiva en la realidad, el sujeto necesariamente debe apuntar en su enjuiciamiento —contingente y falible— a esta correspondencia ideal. Esta exigencia determina *a priori* el mismo proceso del enjuiciamiento, por el cual las facultades pueden reflexionar sobre las representaciones sensibles según una actividad que es orientada y vivificada por un concepto racional. Las facultades de conocer sólo se dirigen a los objetos como fenómenos, pero, tal como muestra la teoría de las ideas estéticas, el tratamiento, la combinación y, por lo tanto, la sistematización de estos fenómenos y de sus conocimientos, se produce según una idea cuyo origen radica en la razón. Según Kant, lo suprasensible es un principio para el Juicio en tanto que «principio de la finalidad *subjetiva* de la naturaleza *para nuestras facultades de conocer*» [*idem*, v 452, cursiva mía]. Por lo tanto, en la medida en que el Juicio pretende que la articulación y sistematización del conocimiento empírico en la naturaleza por parte del sujeto se produzca según la idea racional de lo suprasensible, la fundamentación del Juicio demuestra que la razón legisla *a priori* en un sentido subjetivo sobre este proceso de conocimiento, para pensar el desarrollo del conocimiento empírico como el desarrollo *posible e ideal* de un sistema ordenado e *inteligible* de conocimientos. De este modo, la crítica del Juicio demuestra la determinabilidad de lo suprasensible por la razón en tanto que *piensa la determinabilidad progresiva de la naturaleza sensible por parte del entendimiento empírico según el concepto racional de lo suprasensible*. De esta

<sup>49</sup> «En tanto que juzga sobre estos principios [de las facultades superiores] y su uso, la razón exige absolutamente, respecto de cada uno de ellos, para lo condicionado dado, lo incondicionado; pero lo incondicionado no puede hallarse nunca cuando se considera lo sensible como perteneciente a las cosas en sí, en lugar de considerarlo como mero fenómeno y suponerle [*unterlegt*] algo suprasensible (el substrato inteligible de la naturaleza fuerza de nosotros y en nosotros) como cosa en sí» [*idem*, v 451].

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

forma, el criticismo pretende fundar en sentido positivo, si bien subjetivo, la determinabilidad de aquello que el entendimiento puro deja indeterminado, pero que es sin embargo pre-supuesto en el uso teórico de la razón. Con ello, si bien el conocimiento sigue sin poder determinar lo suprasensible, la crítica admite que la investigación progresiva de la experiencia *puede ser pensada por el sujeto* en su correspondencia ideal y posible con un sistema de conocimientos, cuya unidad y orden sólo pueden ser fundados por un concepto inteligible, el cual tiene su origen en el Juicio.

Sin embargo, se ha indicado que esta referencia a la determinabilidad de lo suprasensible de la naturaleza se funda a partir del concepto de validez intersubjetiva del Juicio. En la segunda parte de este trabajo se defendió que tanto en el epílogo a la Dialéctica Trascendental de la primera Crítica como en las ideas sobre el concepto de *Geist* Kant defenderá que la posibilidad del conocimiento empírico depende de la presuposición de una unidad entre las diferentes facultades que intervienen en el conocimiento.<sup>50</sup> La idea de que el Juicio estético-reflexionante se basa en —y pone de manifiesto— una causalidad suprasensible y racional que subyace a la relación entre las facultades que debemos presuponer para un conocimiento en general alude propiamente a un fundamento racional que subyace a nuestra subjetividad y organiza las diferentes facultades. Se trata, propiamente, de la unidad de la razón, en tanto que raíz común que subyace a la subjetividad como fundamento racional y que es puesta de manifiesto a través de un análisis de los presupuestos del gusto: «El principio subjetivo, a saber, la idea indeterminada de lo suprasensible en nosotros, sólo puede ser explicada como la única clave para descifrar esta facultad [el gusto] en lo que respecta a sus fuentes, las cuales permanecían ocultas para nosotros, pero que no puede ser concebida [begreiflich gemacht werden]» [*idem*, V 446]. Es preciso recordar que en el § 8 de la obra Kant afirmaba que la dilucidación del principio que rige la validez universal del gusto tenía interés para el filósofo trascendental en tanto que con ello «se pone de manifiesto también una propiedad de nuestra facultad de conocer que hubiera permanecido desconocida sin este análisis» [*idem*, V 291]. La deducción supondrá un primer punto de partida en esta tarea sistemática al mostrar que las condiciones del gusto coinciden con las condiciones subjetivas del Juicio en general. La Dialéctica identificará este significado sistemático del gusto al fundar tales condiciones subjetivas y la pretensión de validez del sentimiento estético a partir del concepto de lo suprasensible, en tanto que «punto de conciliación de todas nuestras facultades» [*idem*, V 447]. La conclusión de la fundamentación de la teoría de las ideas estéticas según el concepto de lo suprasensible es la siguiente:

[Lo bello] no puede servirse ni de reglas ni de preceptos en tanto que patrón de medida, sino sólo de aquello que es meramente naturaleza del sujeto, pero que no puede ser subsumido bajo reglas o conceptos, es decir: el sustrato suprasensible de todas sus facultades (que ningún concepto del entendimiento alcanza), por consiguiente, aquello que constituye el fin último que nos da lo inteligible de nuestra naturaleza para hacer concordar todas nuestras facultades de conocer [*idem*, V 450].

Por lo tanto, Kant retrotrae la cuestión de la posible determinación de lo supra-

---

<sup>50</sup> Véase en este trabajo §§ 16 y 23.

§ 32. EL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE EN EL SISTEMA DE LA RAZÓN: LO SUPRASENSIBLE Y LA UNIDAD DE LA RAZÓN

sensible «fuera de nosotros» a la necesidad de suponer lo suprasensible «en nosotros». A través del análisis y la crítica por parte del filósofo trascendental de la pretensión de universalidad intersubjetiva expresada en los juicios de gusto se pone de manifiesto la existencia de una causalidad suprasensible y conforme a fin que subyace a las facultades de conocer y les aporta unidad. Según la deducción, en la medida en que el sentimiento estético se presenta como universalmente comunicable, debemos suponer que este fundamento suprasensible que percibimos en nosotros es un fundamento *a priori* que constituye también la misma subjetividad de todo ser humano. Esta conclusión de la deducción será replanteada según el concepto de lo suprasensible: «porque el fundamento de determinación [del gusto] reside posiblemente en el concepto que puede ser considerado como el sustrato suprasensible de la humanidad» [*idem*, v 445]. Kant considera este concepto como el «fin último que nos da nuestra naturaleza para hacer concordar todas nuestras facultades de conocer». Por lo tanto, el sentimiento de placer expresa el concepto de lo suprasensible en la medida en que en el juicio de gusto siento la universalidad suprasensible de la humanidad en mi propia subjetividad, en virtud de la cual enjuicio en un sentido ideal en mi enjuiciamiento particular.

A la vez, la deducción demuestra que estamos autorizados a referir el fundamento del Juicio que percibimos a través del sentimiento estético a la subjetividad de los otros o, tal como lo expresa Kant, a la humanidad suprasensible en nosotros. En la reflexión sobre los objetos en su singularidad, el Juicio, en tanto que *sensus communis*, encontraba en la exigencia de referir a los juicios posibles de los otros la máxima principal para el enjuiciamiento. Según Kant, éste es un fundamento del «*modo de pensar* para hacer un uso conforme a fin de [las facultades de conocer]» [*idem*, v 391]. El concepto de lo suprasensible se mostraba como una «norma ideal» en la que se basa nuestro enjuiciamiento. Kant, no obstante, dejaba abierta en el § 21 la siguiente cuestión con respecto al concepto de *sensus communis*, en tanto que una «norma indeterminada», cuya respuesta posponía para el desarrollo posterior de la obra: éste se preguntaba si «un juicio de gusto, con su presunción de una adhesión universal, es de hecho una exigencia de la razón para producir una unanimidad en los tipos de sentido [*Sinnenart*], de forma que el deber [*Sollen*], es decir, la necesidad objetiva de una confluencia del sentimiento de cada cual con el de uno mismo sólo significaría la posibilidad de un acuerdo a este respecto, por lo que el juicio de gusto sólo formularía un ejemplo de la aplicación de este principio» [*idem*, v 323]. Vemos así que este principio, por el que la razón exigiría en sentido normativo una concordancia en la subjetividad de los seres humanos y con respecto al cual el gusto es un caso ejemplar, será definido en la Dialéctica según el concepto de lo suprasensible.

**§ 32.3. LA FUNCIÓN SISTEMÁTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE COMO MEDIACIÓN ENTRE EL USO TEÓRICO Y EL USO PRÁCTICO DE LA RAZÓN**

Este modo de pensar presupuesto en el proceso cognoscitivo se funda en una concepción de lo suprasensible que, propiamente, sólo podía ser fundada *en un sentido positivo y objetivo* por la razón práctica. Recordaremos en este punto que el Juicio cumplía una función *mediadora* entre el entendimiento y la razón en la medida en que el concepto de



## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

lo suprasensible no legislaba sobre los objetos, sino más bien sobre nuestro modo de pensar y el uso de nuestras facultades según el concepto de lo suprasensible.<sup>51</sup> Como hemos visto, la crítica del Juicio afrontará el problema de la indeterminación de lo suprasensible por parte del entendimiento retrotrayendo esta cuestión a la necesidad de admitir una causalidad suprasensible y conforme a fin en nuestra mera subjetividad. Con ello, esta cuestión es sustituida en un sentido crítico por la cuestión de cómo reflexionamos sobre los objetos, es decir, del modo de pensar sobre la naturaleza y la relación de nuestras facultades en este proceso. Sin embargo, en tanto que este modo de pensar encuentra una norma ideal en la posible adhesión de la humanidad en tanto que inteligible, el Juicio está posibilitando el «tránsito desde el modo de pensar según principios del uno [del concepto de lo suprasensible presupuesto por el entendimiento] al modo de pensar según los principios del otro [concepto de lo suprasensible que el concepto de la libertad contiene en un sentido práctico]» [*idem*, v 248].

En el § 59, con el que se cierra la Crítica de los juicios estéticos de gusto, Kant profundizará en el significado de esta relación mediadora entre razón teórica y razón práctica a través del principio subjetivo del Juicio, tal como se manifiesta en el proceso de enjuiciamiento del gusto. Una vez que éste ha defendido que el concepto de lo suprasensible legisla meramente sobre el modo de pensar del sujeto para la reflexión y que este concepto tiene su origen propiamente en la razón pura, este texto ofrecerá una exposición positiva sobre el carácter de esta causalidad interna de la subjetividad. Con ello, se expondrá la función del Juicio en relación al problema de la sistemática entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, por la cual esta facultad proporciona desde su especificidad una mediación entre dichos ámbitos y, con ello, la conclusión del sistema crítico.

La argumentación de Kant profundizará en la concepción del simbolismo expuesta por primera vez en la teoría de las ideas estéticas. Si bien la capacidad creativa y simbólica de la imaginación se debe a la relación mediata de un concepto de la razón sobre la *actividad* de esta facultad, esta teoría seguía ajustándose a la exigencia de que el tratamiento de las representaciones según esta orientación no deje de referir a los objetos en tanto que fenómenos.

Por ello, en el § 59 Kant partirá de la idea de que el modo de representación simbólico «es sólo un *modo* del intuitivo» [*idem*, v 459]. Pues el modo de representación simbólico constituye también un tipo de *presentación* de la representación para un tratamiento subjetivo de la misma. En el caso de la intuición que sirve de base para la determinación objetiva de la representación, la sensibilidad subsume esta representación bajo un concepto determinado del entendimiento por mediación de un esquema. Ésta era la tarea desempeñada por la imaginación en su función trascendental, la cual era fundada en la deducción trascendental de las categorías y en la teoría del esquematismo por su función *determinante* en el proceso de enjuiciamiento. Ahora bien, según Kant, ésta constituye una de las dos «tareas» del Juicio, a saber la actividad determinante y objetiva del mis-

<sup>51</sup> «Por lo tanto, debe existir sin embargo un fundamento de unidad entre lo suprasensible que subyace a la naturaleza y lo que contiene de práctico el concepto de la libertad, y un concepto de lo suprasensible, si bien no alcanza un conocimiento ni teórico ni práctico del mismo y, por lo tanto, no tiene un ámbito propio, sin embargo sí posibilita el tránsito desde el modo de pensar según principios de uno al modo de pensar según los principios del otro [*idem*, v 248].»

mo, a través de la cual puede fundarse la objetividad de una representación sensible de la subjetividad. Sin embargo, el Juicio, en tanto que reflexionante, presenta otra actividad en el tratamiento de la representación, cuya tarea no tiene valor objetivo al no basarse en un concepto determinado del entendimiento. La Dialéctica había afirmado que en el juicio de gusto, en tanto que meramente reflexionante, la «imaginación esquematiza sin concepto» [*idem*, v 381]<sup>52</sup>. La teoría de las ideas estéticas sostendrá a su vez que esta libertad de la imaginación con respecto al entendimiento no supone una independencia de esta actividad con respecto al proceso de enjuiciamiento. En el § 59 Kant profundizará en cómo debemos entender esta actividad de la imaginación. En este caso, aunque la imaginación no subsume una representación bajo un concepto, sí subsume su misma *actividad* bajo un concepto de la razón. Éste concepto, propiamente, no puede ser adecuado con ningún contenido de la imaginación, la cual sólo puede presentar representaciones sensibles. Sin embargo, la imaginación sí puede relacionar un atributo de este concepto *racional con el mismo procedimiento* por el cual reflexionamos sobre la representación *sensible*:

[Una sensibilización puede ser [...] *simbólica*] cuando a un concepto, que sólo puede ser pensado por la razón y al que no puede serle adecuada ninguna intuición sensible, se le atribuye un concepto tal, que el procedimiento del Juicio concuerda, *de forma meramente analógica con aquello que observa en el esquematizar*, es decir, sólo con la regla de este procedimiento, no con la intuición misma, y por lo tanto, *meramente con la forma de la reflexión y no con el contenido* [*idem*, v 459, cursiva mía].

Por mediación de un concepto que se presenta como atributo o símbolo de un concepto de la razón, la imaginación esquematiza sin concepto en el tratamiento de la mera intuición sensible. Kant define esta esquematización *como analógica con respecto a la esquematización de los conceptos del entendimiento* en la medida en que, a través de esta mediación simbólica, no se subsume en absoluto una representación bajo un concepto de la razón, sino más bien la misma actividad de la reflexión bajo dicho concepto. Por lo tanto, esta relación mediata o simbólica de la razón con respecto al procedimiento del enjuiciamiento sólo es subjetiva y alude al modo de representación por el cual reflexionamos sobre los contenidos dados a la receptividad de la sensibilidad. Sin embargo, sólo en este sentido mediato e incompleto es relacionada esta representación sensible

<sup>52</sup> Sobre esta definición véase LA ROCCA (1997): «Schemattizzare senza concetto. Immaginazione ed esperienza estetica in Kant», en *Rivista di estetica* 37, 1997, 3-19. El autor limitará esta tarea de la imaginación en el proceso de enjuiciamiento al mismo terreno del enjuiciamiento estético y la experiencia estética, en tanto que éste parte de la tesis de que la teoría del gusto no supone una aportación a las condiciones subjetivas del Juicio en general. También MARTÍNEZ MARZOA atenderá a este esquematizar sin concepto, el cual se daría allí «donde hay acto constructivo —de manera que efectivamente hay figura, cosa— sin que, sin embargo, se segregue la representación universal o conjunto de notas» [1987: 52] una actividad del conocimiento que es ejemplificada en los juicios estéticos. Según el autor, la raíz común entre sensibilidad y entendimiento se dará allí donde se produce la construcción del esquematizar sin que, sin embargo, un esquema determinado se haya constituido aún como regla universal.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

con algo que, propiamente, por principio no puede ser alcanzado completamente. Así, esta segunda «tarea» del Juicio consiste en relacionar la mera regla de la reflexión sobre aquella representación con un concepto racional completamente distinto, frente al cual la representación es sólo un símbolo [*idem*, v 460].

Hasta aquí Kant ha definido el significado de esta actividad simbólica de la imaginación. A continuación este expondrá la tesis que intitula el § 59: «Pues bien, afirmo que lo bello es el símbolo del bien moral» [*idem*, v 461]<sup>53</sup>. Según la exposición anterior, si lo bello es un símbolo para la imaginación, entonces lo bello no se identifica propiamente con la representación sensible, sino que es un atributo con el que relacionamos esta representación en su tratamiento subjetivo. Y es que, hasta este momento, la crítica ha defendido que lo bello no refiere propiamente a la representación, sino al mismo proceso de enjuiciamiento sobre esta representación. Si lo bello es un símbolo de la moralidad, esto quiero decir que éste no se adecua completamente con este concepto suprasensible o inteligible. Más bien, a través de su relación con el concepto suprasensible de la moralidad, lo bello supone una vivificación de las facultades implicadas en el proceso de enjuiciamiento *según esta idea*. Pues que lo bello encontrara en el concepto de lo suprasensible su fundamento no implicaba una correspondencia efectiva con este concepto, sino más bien la exigencia de que el proceso de enjuiciamiento apunte idealmente a esta norma ideal con la que no puede ajustarse completamente. Es esta relación simbólica y subjetiva con el concepto de lo suprasensible de la moralidad la que define en un sentido estricto la pretensión de validez del gusto:

Pues bien, afirmo que lo bello es el símbolo del bien moral; y lo bello place sólo en este respecto (algo que es natural para cualquiera y que es presupuesto en cualquiera como un deber) con una pretensión de adhesión de cualquier otro, porque el ánimo es consciente de un cierto ennoblecimiento y aumento sobre la mera receptividad de un placer mediante impresiones sensibles y valora también a los otros según una máxima de su Juicio. Se trata de lo *inteligible*, hacia el cual apunta [*hinaussieht*] el gusto y en el que concuerdan nuestras facultades superiores de conocer [*idem*, v 461].

---

<sup>53</sup> Kant ya defendía desde principios de la década de 1770 que lo bello presentaba una autonomía y universalidad por la cual debíamos considerarlo como un *analogon moralis*. Esto explicaba que este atribuyera un significado pragmático y pedagógico a lo bello en relación con la moral. Esta relación de tipo pragmático la encontraremos hasta la *Kritik der praktischen Vernunft*. Véase en este trabajo §§ 13, 23.3 y 24. No obstante, en este momento Kant no se sirve de esta relación analógica entre la belleza y la moralidad por motivos pragmáticos, con el objeto de ilustrar los medios por los cuales puede facilitarse el aprendizaje y el desarrollo de la virtud. Pues la argumentación planteada en la *Kritik der Urteilskraft* pensará esta relación en un sentido sistemático, en la medida en que a través de ello no se ilustra la aplicabilidad de la virtud en la experiencia, sino que se demuestra la posible conciliación entre la naturaleza sensible de la humanidad y la normatividad de la razón práctico. Sobre la concepción de lo bello como símbolo de la moralidad, véase GUYER (1998): «The Symbols of Freedom in Kant's Aesthetics», en PARRET 1998: 338–55; KEMAL (1998): «The Practical Postulate of Freedom and Beauty as Symbol of Morality», en PARRET 1998: 356–73; ROVIELLO (1998): «Du Beau comme symbol du Bien», en PARRET 1998: 374–85; RECKI (1998): «Das Schöne als Symbol der Freiheit», en PARRET 1998: 386–402; NUZZO 2005: 318–26.

§ 32. EL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE EN EL SISTEMA DE LA RAZÓN: LO SUPRASENSIBLE Y LA UNIDAD DE LA RAZÓN

Esta relación entre la belleza y la moralidad sólo puede ser simbólica y, por lo tanto, mediata, pues si el sujeto se viera sometido a este concepto de la moralidad de forma inmediata y necesaria, a través de la relación *a priori* de mi voluntad pura con la ley determinada de la razón, entonces la validez del gusto no se distinguiría propiamente de la validez objetiva de la libertad, y el sentimiento de lo bello no conservaría su especificidad. De ser así, la necesidad de referir a la humanidad inteligible de los otros sujetos no se presentaría como una pretensión, sino estrictamente como un mandato, fundado en última instancia en la determinación de la ley moral sobre mis máximas. Sin embargo, aunque lo bello presupone el concepto de lo suprasensible, éste no sirve de fundamento determinado y objetivo para el conocimiento. Más bien, la relación simbólica de lo bello con respecto a la legislación de la libertad significa, según la concepción expuesta anteriormente por Kant, que el mismo acto o procedimiento de enjuiciamiento con ocasión de lo bello, sin corresponderse nunca completamente con este concepto de la razón, apunta a y pretende idealmente una correspondencia con el mismo en el procedimiento reflexivo de las facultades sobre una representación dada. Esta validez se presenta por lo tanto como meramente subjetiva, en la medida en que legisla sobre mi propia subjetividad y exige referir mi enjuiciamiento particular a la subjetividad de los otros.

Según Kant, esta relación simbólica de lo bello con el bien moral sirve de fundamento para la conciliación entre la razón teórica y la razón práctica en torno a un principio unitario. Éste sostendrá que esta función del Juicio no puede ser puesta de manifiesto en el mismo enjuiciamiento empírico, sino meramente en el enjuiciamiento de gusto. La continuación de la cita anterior es la siguiente:

En relación con los objetos de una satisfacción tan pura, el Juicio se da a sí mismo la ley, *de la misma forma que hace la razón en relación a la facultad de desear* y se ve referida [*bezogen*], tanto debido a esta posibilidad interna [de lo inteligible] en el sujeto como debido a la posibilidad externa de una naturaleza que concuerda con esta posibilidad, a algo en el mismo sujeto y fuera de él que no es ni naturaleza ni libertad, pero que se encuentra en conexión con este fundamento, a saber, lo suprasensible, en el cual son conciliados la facultad teórica con la facultad práctica de una forma común y desconocida [*idem*, v 461].

Si esta conclusión se deriva de la constatación de que el sentimiento de lo bello es un símbolo del bien moral, el mismo Kant no explica en el § 59 por qué. No obstante, si ponemos en relación esta constatación de una relación entre el sentimiento de lo bello y la moralidad con las conclusiones que Kant ya ha establecido en la Analítica y la Deducción, debe poder entenderse por qué esta constatación permite inferir esta conclusión. Es preciso tener en cuenta que el gusto guarda una relación analógica tanto con el uso teórico como con el uso práctico de la razón. Por un lado, el simbolismo de la imaginación en la reflexión sobre las representaciones es definida en analogía con la teoría del esquematismo. Por otro lado, Kant define lo bello como un símbolo del bien moral y de la legislación de «la razón en relación a la facultad de desear». Si la relación analógica de lo bello tanto con el esquematismo del conocimiento como con la legislación práctica ha de aportar una mediación sistemática entre la razón teórica y la razón práctica, esta

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

analogía debe establecer una unidad entre estos dos ámbitos sin soslayar la diferencia de lo bello con respecto a los mismos. De hecho, Kant afirma que el concepto de lo supra-sensible, tal como es presupuesto en el Juicio, no coincide ni con la naturaleza ni con la libertad. Por otro lado, esta mediación sólo es posible a nivel sistemático en tanto que exista una relación sistemática entre las facultades del ánimo, a saber, facultad de conocer, sentimiento de placer y facultad de desear. Por ello, el fundamento principal que permite esta mediación al nivel subjetivo de las facultades es la constatación de Kant según la cual los fundamentos del gusto puestos de manifiesto en la sección de la Deducción y la Dialéctica *constituyen propiamente las condiciones subjetivas del conocimiento en general*. Pues, como he defendido hasta aquí, el análisis y la crítica de los juicios de gusto ofrece la *ratio cognoscendi* de estas condiciones, así como de su lugar en el sistema de las facultades, razón por la cual, según Kant, la crítica del gusto puede formar parte del sistema del conocimiento crítico.<sup>54</sup>

Por ello, debemos preguntarnos en primer lugar por el sentido de esta relación analógica tanto con el conocimiento teórico como con la moral. En ambos casos, esta analogía debe contener tanto una identidad, sobre la que se sustente la función mediadora del Juicio estético-reflexionante, como una diferencia, que expresa la especificidad crítica del ámbito subjetivo del Juicio con respecto a los ámbitos objetivos de la razón.

En primer lugar, Kant afirma que la actividad simbólica de la imaginación en el enjuiciamiento de las representaciones presenta una analogía con respecto al esquematismo. Kant insiste en qué sentido debemos considerar esta analogía. Pues la diferencia con respecto al esquematismo radica en que esta actividad de la imaginación en el tratamiento de la representación no está dirigida a conocer un objeto, sino más bien a una determinación del modo como reflexionamos en un sentido subjetivo sobre dicha representación, para desarrollarla y elaborarla en vistas de un conocimiento en general. El juego libre de la imaginación no puede verse determinado por conceptos de ningún tipo y, en tal caso, el sentimiento estético no se refiere en absoluto a la representación, sino al fundamento por el cual es determinada esta actividad de la imaginación. Hasta aquí en lo que respecta a la diferencia contenida en la analogía. Pues también debe existir un punto de conciliación del Juicio reflexionante con respecto a la facultad de conocer. De la misma forma que en el esquematismo ponemos en relación una representación con un concepto que determina —*a priori* o *a posteriori*— la objetividad particular de la misma, a través del enjuiciamiento reflexionamos sobre una representación singular y su relación con nuestra subjetividad para referirla —idealmente— a las condiciones subjetivas del conocimiento en general. El Juicio reflexionante presenta una relación sistemática con la facultad de conocer en la medida en que la crítica del gusto demuestra que las condiciones del sentimiento estético sólo pueden ser las condiciones *subjetivas* que debemos presuponer para el conocimiento en general «en la experiencia más común». El Juicio,

---

<sup>54</sup> BARTUSCHAT [1972: 168] concluirá que el § 59 no fundamenta la función mediadora del Juicio reflexionante. En su interpretación, sin embargo, éste no pone en relación este texto con las conclusiones que hemos extraído de la deducción, según la cual Kant considerará que los fundamentos de la pretensión de validez del gusto deben ser considerados como los condiciones subjetivas del Juicio en general para el conocimiento en general, las cuales son descubiertas justamente a través de esta fundamentación del gusto.

por lo tanto, no se relaciona con las condiciones objetivas del entendimiento, sino con aquellas condiciones subjetivas que el uso teórico de la razón debe presuponer para que tales condiciones objetivas pueden especificarse en la indeterminación y variabilidad de la experiencia.

En segundo lugar, Kant también sostiene que lo bello guarda una relación analógica con el segundo ámbito de la razón, la moral. La diferencia con respecto a la legislación de la libertad ya ha sido señalada. El Juicio no legisla en absoluto en un sentido objetivo a partir de un concepto *a priori* de la razón. De ser así, la legislación del Juicio ordenaría la concordancia con los otros como un mandato y debería presuponerse que esta concordancia se produce de forma necesaria y efectiva, en un sentido objetivo-práctico. La libertad legisla sobre la voluntad en un sentido práctico y también objetivo, en tanto que la ley prescribe de forma necesaria llevar a cabo una acción en el terreno de la naturaleza según un deber ser.<sup>55</sup> La pretensión de validez expresada en el gusto, no obstante, se basa en el concepto inteligible de la humanidad como una máxima para el Juicio, a la que debe tender idealmente el enjuiciamiento en su pretensión de sentido y de verdad. Sin embargo, en lo que respecta a la identidad expresada en la analogía, el concepto de lo suprasensible al que apunta desde la misma sensibilidad el enjuiciamiento coincide con aquella concepción de lo suprasensible que es pensada por la razón en el ámbito práctico, si bien en el caso del Juicio este principio sólo tendrá validez subjetiva. Esto no sólo se debe al hecho de que percibamos en nuestro ánimo a través del sentimiento estético la humanidad en nosotros, sino en tanto que esta humanidad es percibida como incondicionada y, por lo tanto, como suprasensible, con lo cual puede y debe ser supuesta en los otros sujetos. Recordemos que en el § 10 de la obra Kant entendía que la causalidad percibida en el ánimo a través del sentimiento estético sólo podía ser entendida en su posibilidad como debida a una voluntad. Por ello, de la misma forma que la fundamentación del gusto pone de manifiesto un aspecto meramente subjetivo e indeterminado del conocimiento, esta crítica también mostrará la existencia de una causalidad suprasensible, normativa y autónoma en la misma subjetividad, la cual sólo puede ser entendida como derivada de una facultad de desear.<sup>56</sup>

A partir de esta relación del gusto con respecto a los ámbitos de la razón Kant planteará el significado sistemático de esta facultad como mediadora entre razón teórica y razón práctica, en tanto que fundará el aspecto subjetivo del conocimiento por su relación con el modo de pensar<sup>57</sup> de la razón práctica: *En la reflexión —modo de pensar— sobre las representaciones singulares para un conocimiento en general de los fenómenos en su indeterminación, las facultades de conocer presuponen y apuntan como condición subjetiva al concepto de lo suprasensible —en nosotros y fuera de nosotros— según el modo de pensar de la moral sobre lo suprasensible, si bien según la heautonomía del Juicio reflexionante, es decir, como un principio que la razón se da a sí misma para reflexionar sobre las representaciones.*

<sup>55</sup> Véase al respecto § 27 en este trabajo.

<sup>56</sup> Debe recordarse aquí, por ejemplo, Kant definirá la normatividad del *sensus communis* sirviéndose de la analogía con el imperativo categórico.

<sup>57</sup> Sobre este concepto, véase en este trabajo §§ 27 y 28.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

Es de este modo como el Juicio pone de manifiesto el tránsito desde el modo de pensar sobre lo suprasensible por parte de la razón teórica al modo de pensar sobre lo suprasensible según la razón práctica. Pues la conciliación entre razón teórica y razón práctica a través del concepto de lo suprasensible, tal como es presupuesto por el Juicio, se produce al nivel meramente subjetivo de nuestras facultades y el uso de las mismas.<sup>58</sup> Con ello, Kant ofrece de forma simultánea una respuesta para dos problemas del sistema crítico. Por un lado, se determina —si bien en un sentido no cognoscitivo— la relación entre la subjetividad sensible del sujeto, tal como es sentida por el este sujeto, y la subjetividad suprasensible, tal como es pensada *in abstracto* por la razón. Pues en el acto de enjuiciamiento el sujeto sensible *siente* en su mismo ánimo la posibilidad de la racionalidad intersubjetiva y la exigencia de juzgar en conformidad con la misma. Debe tenerse en cuenta que el lugar de conciliación a nivel subjetivo entre razón teórica y razón práctica coincide con la desconocida raíz común que conforma la unidad entre las facultades y su organización según un fin común. Se trata de la unidad de la razón, como «fuente común *a priori*» [*idem*, v 376] de la subjetividad humana, la cual, si bien no puede ser determinada en un sentido positivo, tiene un influjo sobre nuestra subjetividad, el cual puede ser percibido por el sujeto sensible en el juicio de gusto. Sólo a partir de esta fundamentación de las facultades por su relación con un principio racional puede mostrarse la mediación entre razón teórica y razón práctica, en la medida en que el uso de nuestras facultades sensibles no depende meramente de la receptividad de la sensibilidad, sino que presenta una causalidad autónoma a nivel subjetivo para la reflexión sobre las intuiciones y para la consiguiente sistematización del conocimiento según una idea de lo suprasensible.

Ya se ha indicado que por medio de la fundamentación de este aspecto subjetivo del Juicio se determina la posibilidad de aplicabilidad de los conceptos puros del entendimiento por mediación de su especificación en los conceptos empíricos y en las leyes particulares de la naturaleza empírica. Con ello, la crítica del Juicio estético-reflexionante ofrece el fundamento para la posibilidad de una reflexión teleológica sobre la naturaleza

---

<sup>58</sup> LYOTARD (1991): *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen*, München 1994 atenderá especialmente al uso de la analogía en la tercera Crítica. En su análisis del § 59 este defenderá que las diferencias entre lo bello y la moral que Kant establece en su definición de la analogía marcarán justamente la ruptura del enlace que puede permitir la mediación entre la razón teórica y la razón práctica, tal como es planteado en la introducción [1991: 188]. A mi juicio, el uso de la analogía no puede ser entendido como el intento por fundar un «como si» del conocimiento que sería definido en sentido negativo por su relación imperfecta con el ámbito moral. De ser así, ciertamente, la diferencia contenida en la analogía impediría todo tránsito entre estos dos ámbitos. La relación analógica entre razón teórica y razón práctica se deriva de la relación analógica del gusto con cada uno de estos ámbitos respectivamente. La argumentación de Kant va encaminada a conservar la *diferencia* entre estos dos ámbitos respecto a cómo fundan la validez objetiva y a esclarecer su *coincidencia en el ánimo* en lo que respecta al aspecto subjetivo que cada uno de estos ámbitos debe presuponer. Con ello, Kant satisface el objetivo planteado en la introducción, donde el problema de la indeterminación de lo suprasensible y de la escisión entre estos dos ámbitos es conducido a la exigencia de encontrar un principio unitario en relación al aspecto subjetivo de la razón y su tratamiento de lo suprasensible. Sobre la interpretación de Lyotard, véase también DÖRFLINGER (2005): «Lyotards Kant-Lektionen zum Erhabenen», en J. Ferrari *et alii* (ed.) (2005): *Kant et la France – Kant und Frankreich*, Hildesheim/ Zürich/ New York: 331–43.

por parte del Juicio reflexionante.

Ahora bien, la indeterminación de lo suprasensible por parte del conocimiento no sólo era un problema en el sistema crítico en lo que respecta a la aplicabilidad de los conceptos puros del entendimiento. En la introducción Kant también insistía en que esta indeterminación se presentaba como un problema para la aplicabilidad de la legislación de la libertad sobre el *terreno de la naturaleza sensible*. Pues la fundamentación del ámbito práctico no aseguraba que la totalidad de la naturaleza sensible en su indeterminación pudiera conformarse con la ley cuya realización exige la razón práctica. En el § 27 de este trabajo defendí que la solución a este problema debía derivarse simultáneamente de la fundamentación del aspecto subjetivo del conocimiento según el concepto de lo suprasensible. Pues la aplicabilidad de la ley moral exige demostrar «que la naturaleza deb[a] poder ser pensada [...] de tal modo que la legalidad de su forma pueda concordar al menos con la posibilidad de los fines que deben realizarse en la misma según leyes de la libertad» [*idem*, v 247s.], pues la posibilidad del fin último «sólo puede realizarse en la naturaleza y en concordancia con sus leyes» [*idem*, v 272]. Por lo tanto, la fundamentación del aspecto subjetivo del conocimiento por su relación sistemática con respecto al modo de enjuiciamiento de la facultad de desear no sólo funda la posibilidad de las leyes particulares y de su ordenación sistemática, sino también que estas leyes son el producto de una actividad reflexiva y conforme a fin de las facultades de conocer cuyo fundamento último se halla en el concepto de lo suprasensible. De esta forma, la determinabilidad de la indeterminación de la naturaleza sensible por parte del Juicio reflexionante es pensada en un sentido reflexivo según el concepto de lo suprasensible que le pertenece a la moralidad, es decir, «de la misma forma que hace la razón en relación a la facultad de desear».

### § 33. LO SUBLIME Y LA NATURALEZA SUPRASENSIBLE DE LA HUMANIDAD

Según la exposición de las dos introducciones, la función crítica que Kant le atribuye a la crítica del Juicio estético-reflexionante es desarrollada principalmente a través de la crítica de los juicios de gusto. De hecho, la referencia a los juicios estéticos sobre lo sublime en estos textos aparece con toda brevedad, una vez que Kant ha ilustrado el significado sistemático del Juicio reflexionante con ocasión de su exposición sobre la crítica del juicio de gusto [*EE*, v 230; *KU*, v 266s.]. En la introducción a la *Analítica de lo Sublime*, Kant vuelve a insistir en que sólo la belleza nos permite una ampliación de nuestra reflexión *sobre* la naturaleza, a partir lo cual se funda el concepto de una técnica de la naturaleza para el Juicio reflexionante en general [*KU*, v 330s.], que servirá de base al desarrollo de la teleología. De ahí que éste reconozca la primacía de la crítica del gusto frente a la crítica del juicio sobre lo sublime en lo que respecta a la fundamentación del Juicio reflexionante. En efecto, sólo los juicios de gusto presuponen en su actividad un momento objetivo que sirve de ocasión para la reflexión, en tanto que tales juicios se basan en la reflexión sobre una representación que es dada a la sensibilidad. Esta representación que sirve de ocasión al juicio de gusto es la que constituye el verdadero problema a resolver



## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

en la deducción de este tipo de juicios, un problema que no necesita ser abordado en la Analítica de lo Sublime: «En relación a lo bello de la naturaleza debemos buscar un fundamento fuera de nosotros, mientras que en relación a lo sublime debe buscarse el fundamento en el modo de pensar» [*idem*, v 331]. Ciertamente, este fundamento no constituye el origen de la validez del gusto, pero sí el momento ocasional a partir del cual se ponen en funcionamiento las facultades de conocer. En tanto que el momento ocasional para el juicio sobre lo sublime no radica en algo ajeno al sujeto, sino en la misma actividad de las facultades, Kant no necesita plantear el problema sobre cómo sea posible que un juicio que reflexiona meramente sobre una representación pueda pretender validez: «De ahí que nuestra exposición de los juicios sobre lo sublime de la naturaleza sea a la vez su deducción» [*idem*, v 372].<sup>59</sup> Pues la misma mostración del momento ocasional meramente subjetivo en que se basa el juicio sobre lo sublime constituye a la vez el punto de partida para justificar su validez.

Por otro lado, la reconstrucción histórico-evolutiva planteada en este trabajo pone de manifiesto que las indagaciones de Kant durante la década de 1770 y 1780 no prestan especial atención al concepto de lo sublime. El tratamiento de lo sublime en las *Beobachtungen* no superará un interés meramente empírico. Por otro lado, mientras que el concepto de la belleza y el problema del gusto son objeto de extensos desarrollos en el periodo de la *Dissertatio*, las referencias a lo sublime en este periodo son escasas y, en todo caso, sirven para establecer una demarcación entre lo bello y lo sublime justamente por la exclusividad del primero en lo que respecta a la posibilidad de pretender validez. Pues Kant pensaba que, mientras que lo bello puede pretender validez objetiva al basarse en las leyes formales y universales de la sensibilidad, lo sublime se basa meramente en el sentimiento privado y la agitación de las facultades [*Anthropologie-Parow*, AA XXV. 1 388–92]. Más adelante, Kant definirá lo sublime como la capacidad de ser consciente de las fuerzas del ánimo en la representación de un objeto [*R 806*,  $\sigma^2?$   $\nu^{3-4?}$   $\chi^{3-4?}$  ( $\rho^{3?}$ ) ( $\psi^{1?}$ )  $\psi^{4??}$ , AA XV 358]. En el bosquejo de la *R 1512*, inmediatamente anterior al giro crítico que supone la *R 988*, éste apunta: «Sobre lo sublime. Relación con la moralidad» [*R 1512*,  $\psi^{1-2}$ , XV 837]. Sin embargo, los materiales del *Nachlass* y los *Vorlesungsnachschriften* no ofrecen una base sólida para profundizar en esta relación de lo sublime con la moralidad. Esta relación con la moral se encuentra de hecho presente en las *Beobachtungen*, pero tendremos que esperar al mismo momento de redacción de la tercera Crítica para encontrar una incorporación de este concepto a los intereses sistemáticos de Kant. Lo sublime será incluido en las *Reflexionen* que podemos considerar como bosquejos para la redacción de su tercera Crítica [*R 992*,  $\psi^{3-4}$ , AA XV 436s.; *R 993*,  $\psi^4$ , AA XV 437–39]. Tales textos tampoco nos permiten posicionarnos con certeza sobre la génesis de esta incorporación de lo sublime al sistema crítico. Pues la problematización de la validez del juicio estético es planteada en estos textos con ocasión de los juicios de gusto.

Por ello, no nos detendremos en este aspecto de la tercera Crítica con la misma extensión que en la crítica de los juicios de gusto. Sin embargo, sí es preciso señalar importantes aportaciones de la Analítica de lo Sublime que guardan un interés con respecto al significado sistemático de la crítica de los juicios estéticos en la tercera Crítica. En

<sup>59</sup> Véase al respecto WIELAND 2001: 268s. n. 91.

particular, la definición de lo sublime por su relación con el concepto de lo suprasensible supone una esclarecedora profundización en la fundamentación del Juicio reflexionante. Pues, a pesar de que Kant reconoce que esta teoría no presenta a este respecto el mismo interés que la crítica del gusto, también constata que *a través del análisis de las condiciones del juicio de lo sublime se ponen de manifiesto las condiciones a priori del Juicio reflexionante en general*:

Esta modalidad de los juicios estéticos, a saber, la necesidad que se les concede, es un momento importante para la crítica del Juicio. Pues esta necesidad nos descubre en los juicios un principio *a priori*, y por lo tanto los saca de la psicología empírica [...], situándolos y, *con ello, al Juicio*, entre la clase de juicios que se basan en principios *a priori*, y como tales, *los enmarca en la filosofía trascendental* [*idem*, v 355, cursiva mía].

A partir de esta constatación, debemos preguntarnos también en este caso cuáles son tales condiciones *a priori* y en qué sentido son presupuestas por el Juicio reflexionante.

En el § 23 [*idem*, v 328–31] Kant planteará tanto los puntos en común como las diferencias entre los juicios de gusto y los juicios sobre lo sublime.<sup>60</sup> Al igual que los primeros, éstos deben ser considerados como juicios *meramente* reflexionantes, en los que no interviene ninguna sensación ni concepto determinado. Mientras que el juicio de gusto parte de la forma bella de los objetos, en tanto que conforme a fin para nuestro conocimiento del mismo, el juicio sobre lo sublime parece partir del reconocimiento de que la forma del objeto es contraria a cualquier fin [*idem*, v 330]. En el juicio de gusto la belleza no es una propiedad de los objetos, pero la reflexión en la que se funda la belleza encuentra en la forma de una representación, tal como es tratada por la imaginación, la ocasión para una actividad conforme a fin de nuestras facultades de conocer. En el caso de lo sublime, en cambio, no es la forma del objeto la que sirve de ocasión al juicio sobre lo sublime, por lo que «nos expresamos en general de forma incorrecta cuando denominamos a un *objeto de la naturaleza* sublime» [*ibidem*]. Como ya se ha indicado, aquello que sirve de ocasión para la reflexión de este tipo particular de juicios reflexionantes no puede encontrarse en la forma de la representación y en la contemplación o tratamiento de la misma por parte de las facultades. Más bien, el sentimiento de lo sublime se basa en el «movimiento del ánimo» que experimenta el sujeto justamente por la ausencia de fin en la forma de la representación. De ahí que este sentimiento presente dos caras. Primeramente, el sujeto experimenta un sentimiento de displacer ante esta disconformidad del objeto. Sin embargo, lo definitorio del sentimiento de lo sublime radica en la reacción subjetiva ante esta primera experiencia. En este caso, lo que sirve de momento ocasional para lo sublime no es la coincidencia ocasional y contingente entre la forma de la representación y el juego entre las facultades que debe ser presupuesto en general para su conocimiento, sino el

<sup>60</sup> Véase al respecto GUYER (1982): «Kant's Distinction between the Beautiful and the Sublime», en *Review of Metaphysics* 35, 1982, 753–84; así como BRANDT (2006): «Schön, Erhaben, nicht Häßlich. Überlegungen zur Entstehung und Systematik der Kantischen Theorie des ästhetischen Urteils», en H. F. Klemme (ed.) (2006): *Die Ästhetik des Hässlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, Bielefeld, 65–72.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

mismo estado subjetivo de una insuficiencia de nuestras facultades en el tratamiento de los objetos, tal como es percibida por el sujeto. De ahí que ante esta insuficiencia, la respuesta reflexiva del sujeto implicada en el sentimiento de lo sublime suponga un movimiento anímico destinado a superar este primer estado.

Kant distinguirá dos conceptos diferentes de lo sublime, lo sublime matemático y lo sublime dinámico, en tanto que este movimiento del ánimo «*sea referido* a la facultad de conocer o a la facultad de desear» respectivamente [*idem*, v 332]. Con ello, cabe esperar que el análisis de lo sublime matemático ponga de manifiesto las condiciones del Juicio reflexionante en relación con el conocimiento y que el análisis de lo sublime dinámico ponga de manifiesto su relación con la razón práctica.

Kant define lo sublime matemático como «aquello que es *absolutamente grande*» o como «*aquello en comparación con lo cual todo lo otro es pequeño*» [*idem*, v 333]. Esto significa que lo sublime matemático no se basa en una magnitud determinada que pueda ser aprehendida por la imaginación a partir de la receptividad de la sensibilidad. Por eso, Kant indica que este tipo de juicios estéticos debe basarse en un «concepto del Juicio» [*idem*, v 334]. Dado que esta definición del “objeto” sublime supera aquello que puede ser aprehendido por la sensibilidad, el sentimiento de placer que acompaña al juicio sobre lo sublime matemático, si pretende comunicabilidad universal sin basarse, no obstante, en un concepto, debe presuponer un concepto de la finalidad [*idem*, v 333]. En este caso, la finalidad no parte de la ocasionalidad de la forma de la representación, sino de la ocasionalidad de la «ampliación de la imaginación en sí» [*idem*, v 335] tras el reconocimiento de esta finitud de la capacidad sensible de esta facultad. Lo que *provoca* en un sentido ocasional el sentimiento de lo sublime matemático no es la representación, sino la tendencia o pretensión [*Bestreben*] de la imaginación a un progreso en lo infinito, que supera toda presentación posible de la representación de este objeto por parte de la sensibilidad. Por lo tanto, en este caso, la reflexión implicada en el Juicio reflexionante se basa en una determinación particular del espíritu [*Geist*] [*idem*, v 336] que supera la propia capacidad de la imaginación pero que, sin embargo, debe ser presupuesta como lo que subyace a esta ampliación de la imaginación: «*Lo sublime es aquello que demuestra que sólo podemos pensar una capacidad del ánimo que supera toda medida de los sentidos*» [*ibidem*].

Como he indicado, lo sublime matemático se caracteriza por una relación con la «facultad de conocer». Aunque el movimiento implicado en el juicio sobre lo sublime dinámico apunta a una «capacidad suprasensible» [*idem*, v 336] en nuestro ánimo, diferente de la sensibilidad, Kant defenderá que esta tendencia a lo suprasensible se encuentra presupuesta en el medición matemática de las magnitudes, si bien en un sentido que no podemos determinar. Según éste, la medida de las magnitudes en el conocimiento exige la intervención *determinante* de los conceptos de número o de los signos algebraicos. Ahora bien, toda medida de magnitudes a través de conceptos matemáticos exige una progresión, en tanto que toda unidad en la medida refiere a otra medida superior que debe ser determinada matemáticamente, sin que, sin embargo, sea posible alcanzar en este sentido una «una medida primera o fundamental» [*ibidem*]. El problema que subyace a esta concepción de la actividad del conocimiento radica, según Kant, en que, si

esta progresión *ad infinitum* presupuesta en la medida de las magnitudes particulares no puede ser determinada por el mismo entendimiento, también quedará indeterminado en última instancia el mismo «concepto determinado de toda magnitud dada» [*ibidem*]. Por lo tanto, esta medición progresiva de las magnitudes según su relación con una magnitud primera y fundamental debe consistir en que «ésta pueda ser aprehendida inmediatamente en una intuición y ser usada por la imaginación para la presentación de los conceptos de número, es decir: *toda medición de magnitudes de los objetos de la naturaleza es al fin y al cabo estética (es decir, determinada de modo subjetivo y no de modo objetivo)*» [*ibidem*, cursiva mía]. Mientras que la aprehensión se ve satisfecha a través de las mismas condiciones de la sensibilidad, en la comprensión [*Zusammenfassung*] la imaginación se sirve para la presentación reflexionante de los conceptos matemáticos de una magnitud fundamental que, según Kant, designa una totalidad sensible. En tanto que el juicio sobre lo sublime matemático se basa *meramente* en esta actividad o tendencia de la imaginación presupuesta en el Juicio en general, con independencia de su posible utilidad para la medida de las magnitudes en el conocimiento y, por lo tanto, con abstracción de cualquier concepto matemático, en este caso el ánimo expresa un sentimiento dual. Por un lado, el sujeto sensible reconoce la inadecuación de la actividad meramente sensible implicada en la aprehensión; por otro lado, este mismo sujeto experimenta el movimiento que sufre la sensibilidad en dirección a una ampliación *ad infinitum* en la comprensión de una totalidad sensible.

Sin embargo, con ello se plantea el problema de en qué sentido puede la imaginación servirse de este concepto de totalidad, el cual podría corresponderle propiamente a una intuición intelectual. Sin embargo, Kant indica que este concepto de una magnitud infinita constituye un concepto indeterminado del que la imaginación se sirve en un sentido subjetivo y reflexionante. Desde el punto de vista establecido en la *Kritik der reinen Vernunft*, el concepto de una totalidad incondicionada no puede ser aprehendido en absoluto por la sensibilidad. En la *Kritik der Urteilskraft* Kant seguirá enlazando con esta idea, este concepto coincide con la «idea de un noúmeno, que no admite ninguna intuición pero que es establecido como substrato de la visión del mundo como mero fenómeno» [*idem*, v 341]. No obstante, si bien la fundamentación del Juicio determinante obliga a una demarcación estricta entre lo sensible y lo intelectual, en un sentido reflexionante el Juicio debe presuponer que las facultades pueden conciliarse y conforman una unidad suprasensible. Esto no significa que la imaginación sea una facultad superior, sino que la actividad y productividad de esta imaginación ha de presuponer una relación indeterminada y subjetiva con la razón, si ha de ser posible que el entendimiento conozca las magnitudes de los objetos particulares. De la misma forma que el juicio de gusto nos obliga a presuponer que las facultades concuerdan en un sentido conforme a fin para el conocimiento racional, es decir, que funcionan según los intereses especulativos de la razón, el juicio sobre lo sublime pone de manifiesto que en la comprensión estética la imaginación presenta un movimiento o una tendencia que apunta a un fundamento suprasensible del ánimo, sólo en el cual puede residir el origen del concepto de totalidad de lo sensible.

Ciertamente, este movimiento implicado en la sensibilidad sólo puede tener su origen

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

en la naturaleza racional y suprasensible del sujeto. Pues sólo la razón puede pretender en sentido estricto una totalidad infinita para una magnitud determinada presentada a la sensibilidad. Sólo la razón puede pensar «lo infinito (espacio y tiempo que fluye)» en tanto que «una totalidad» en relación a los fenómenos particulares y sus magnitudes determinadas [KU, v 341]. En este momento, sin embargo, Kant fundará esta relación en un sentido meramente reflexionante: ciertamente, éste admite que la comprensión de la imaginación presupone un concepto de totalidad cuyo origen sólo puede ser racional, pero esta relación sólo funda la posibilidad de que el Juicio pueda reflexionar sobre los fenómenos en su *dis-conformidad*, como condición de tipo reflexionante que debe preceder a toda determinación objetiva y efectiva de su magnitud. La facultad de conocer sólo puede determinar la magnitud de las representaciones mediante los presupuestos determinantes de los conceptos puros y los esquemas del entendimiento, pero a toda medida de las magnitudes ha de precederle una comprensión estética que, a su vez, presupone en un sentido subjetivo un concepto de totalidad de lo sensible cuyo origen radica en la razón. Sólo a través de este concepto subjetivo de la totalidad de lo sensible en el espacio y en el tiempo puede determinarse la magnitud particular de los objetos. En la primera Crítica Kant también admitía que el conocimiento empírico sólo es posible en la medida en que se presupone el concepto de lo indeterminado en cada una de las acciones del entendimiento. Sin embargo, la nueva teoría del Juicio reflexionante le permite ahora pensar esta orientación regulativa y subjetiva de la razón pura no meramente como una exigencia normativa, sino como una estructura trascendental de la subjetividad.

Esto le permite a Kant igualmente una fundamentación del concepto de lo suprasensible sin necesidad de definirlo como un concepto negativo e indeterminado. La necesidad de presuponer un substrato suprasensible como totalidad infinita del mundo sensible<sup>61</sup> no sólo constituye una idea de la razón, sino que designa de forma esencial una capacidad suprasensible de nuestro ánimo. El concepto de la totalidad de lo sensible, en tanto que fundamento suprasensible que subyace a los fenómenos, es reducido por Kant a la misma capacidad suprasensible de nuestras facultades: «Pero sólo que podamos *también pensar* lo infinito como dado pero sin contradicción, exige una facultad en el ánimo humano que es en sí suprasensible» [*ibidem*]<sup>62</sup>. La naturaleza racional de este concepto impide que pueda ser presentado en un sentido objetivo, pero justamente esta imposibilidad es la que explica que, en un sentido subjetivo, la imaginación *apunte* a esta idea en su actividad. Al igual que en el caso de la validez subjetiva del gusto, el juicio de lo sublime funda su validez en la misma pretensión de alcanzar lo suprasensible implicada en la actividad subjetiva, y no en la constatación de que este fundamento de la razón pueda ser alcanzado de forma efectiva. Igualmente, esto demuestra que nuestra imaginación no es meramente pasiva en relación con las sensaciones que se dan a la sensibilidad y su consiguiente aprehensión según las «leyes de la asociación». En el Juicio estético-reflexionante sobre lo sublime, la imaginación «esquematiza», «según principios del Juicio» y, en este sentido,

<sup>61</sup> Lo «infinito del mundo sensible» [*idem*, v 341].

<sup>62</sup> «[E]l sentimiento de no poder alcanzar la idea mediante la imaginación es una presentación de la finalidad subjetiva de nuestro ánimo en el uso de la imaginación para su determinación suprasensible y nos obliga a *pensar* la misma naturaleza en su totalidad como una presentación de algo suprasensible, sin que podamos producir esta representación en un sentido *objetivo*» [KU, v 357s.].

constituye «un instrumento de la razón y de sus ideas» [*idem*, v 359].

Es preciso tener en cuenta que este principio subjetivo que es presupuesto por el Juicio reflexionante para la medida de las magnitudes es puesto de manifiesto por medio del análisis de los juicios sobre lo sublime, en tanto que este análisis es considerado también por Kant como *ratio cognoscendi* de los principios del Juicio: «La *calidad* del sentimiento de lo sublime radica en que éste es un sentimiento de displacer sobre la facultad de enjuiciamiento estético en relación a un objeto, la cual además es representada como conforme a fin, lo cual es posible por el hecho de que *la propia incapacidad descubre* la conciencia de una facultad sin límites de este sujeto y el ánimo sólo puede enjuiciar lo último a partir de lo primero, es decir, en un sentido estético» [*KU*, v 347, cursiva mía]<sup>63</sup>. El origen intelectual de este fundamento de los juicios sensibles sólo puede ser analizado y fundado a través de la indagación del filósofo trascendental. Pero, como se ha indicado, este principio subjetivo del Juicio no tiene validez meramente en tanto que es fundado y prescrito a un sujeto sensible en sentido normativo, sino en tanto que la crítica demuestra que este principio suprasensible conforma la misma estructura de la subjetividad del sujeto que enjuicia y que este sujeto tiene conciencia de este principio en el mismo acto de enjuiciamiento a través de su sentimiento.

Aunque estas condiciones constituyen, según Kant, condiciones subjetivas del Juicio reflexionante que se relacionan con la facultad de conocer, esta tendencia de las facultades hacia un fundamento suprasensible no puede corresponderse con la mera «intención teórica» del entendimiento, el cual no puede determinar en ningún sentido este concepto de totalidad. Kant vuelve a plantear en la sección dedicada a lo sublime matemático aquella teoría del primado de la razón práctica en el sistema de la razón.<sup>64</sup> Según aquel primer planteamiento, la razón teórica depende de la razón práctica en la medida en que el desarrollo del interés especulativo presupone ideas cuyo origen radica en el interés práctico de la razón. En la *Kritik der Urteilskraft* Kant vuelve a explicar esta pretensión implicada en el uso teórico de la razón por su origen en intereses propiamente prácticos. Sin embargo, mientras que en la *Kritik der praktischen Vernunft* Kant se centraba en la relación entre la razón *pura* teórica y la razón práctica, en la tercera Crítica éste demuestra una relación —si bien indirecta— entre el *modo de sentirse* presupuesto en el uso teórico de la razón y la determinación suprasensible y moral del sujeto, «como ampliación del ánimo, que se siente como capacitado para superar los límites de la sensibilidad según una intención distinta [a la teórica] (una intención práctica)» [*idem*, v 341].

Esta relación del sentimiento de lo sublime con la razón práctica es desarrollada propiamente en la sección dedicada a lo sublime dinámico. En este caso, el juicio estético no encuentra su momento ocasional en un movimiento de las facultades en relación con la facultad de conocer, sino con la *facultad de desear* [*idem*, v 332].

Un *poder* [*Macht*] es una facultad superior a los mayores obstáculos. Éste se deno-

<sup>63</sup> Lo sublime consiste en última instancia en el «*sentimiento de que tenemos una razón autónoma* o una facultad para la valoración de las magnitudes, cuya excelencia *no puede ser hecha intuíble más que mediante la insuficiencia de esta facultad, la cual es ilimitada en la presentación de las magnitudes (de los objetos sensibles)*» [*idem*, v 346, cursiva mía].

<sup>64</sup> Véase en este trabajo § 17.

## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

mina un *imperio* [*Gewalt*] cuando se opone a aquello que asimismo tiene poder. La naturaleza, considerada como un poder que no tiene ningún imperio sobre nosotros es *sublime en un sentido dinámico* [*idem*, v 348].

El sentimiento de lo sublime dinámico también presenta dos momentos. Por un lado, un poder de la naturaleza es representado como un «mal» y, con ello, como objeto de temor [*ibidem*]. La presuposición de este momento determina que el sentimiento de lo sublime sea un sentimiento *de* un sujeto sensible. Sin embargo, no es esta relación del sujeto sensible con respecto al poder de la naturaleza la que sirve de ocasión al sentimiento de lo sublime. De hecho, la naturaleza sólo es representada como un objeto de temor, es decir, el sujeto la «reconoce como temible», aún cuando ésta no provoque un temor real en el mismo [*ibidem*]. Pues en esta experiencia el sujeto también encuentra una atracción en el mismo sentimiento negativo de temor, y el sentimiento positivo de atracción no puede ser explicado meramente por la capacidad sensible del sujeto. Es esta capacidad de resistencia en nuestro tratamiento de la naturaleza la que nos indica aquello que constituye el momento ocasional de nuestro sentimiento de placer: «y denominamos este objeto sublime porque aumenta la fuerza del alma sobre su medida habitual y *nos permite descubrir en nosotros una facultad para oponernos*, que nos da valor para poder medirnos con el poder supremo aparente de la naturaleza» [*idem*, v 349, cursiva mía]. El reconocimiento de que podemos contemplar el poder absoluto de la naturaleza como algo ante lo que cualquier ser sensible se sentiría amenazado y sometido, pero que a la vez podamos resistir la contemplación de este poder, nos pone de manifiesto una facultad *en nosotros* sobre la cual la naturaleza no puede tener ningún poder. Si nuestra subjetividad fuera meramente sensible, entonces el sentimiento de lo sublime dinámico no sería posible, y nuestra confrontación con la naturaleza se limitaría a un sometimiento y, por lo tanto, al mero temor. Lo interesante es notar que es justamente esta experiencia subjetiva la que nos pone de manifiesto la efectividad de esta facultad en nuestro ánimo, cuyo origen no puede ser sensible ni estar sometido a la naturaleza. En el juicio sobre lo sublime dinámico, por lo tanto, no es la representación la que sirve de ocasión al juicio, sino la misma sublimidad de nuestra subjetividad como algo que supera a la naturaleza sensible.

[L]a imposibilidad de resistir a un poder nos hace reconocer nuestra debilidad física como seres naturales, aunque al mismo tiempo *nos descubre* una facultad por la cual nos juzgamos independientes de ella y, de este modo, nos revela una superioridad sobre la misma, sobre la que se funda una conservación de sí mismo de un tipo totalmente distinto a la que puede ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza exterior; porque *la humanidad en nuestra persona* se mantiene firme aún cuando el ser humano se tuviera que someter al imperio de la naturaleza. De este modo, en nuestros juicios estéticos la naturaleza no es considerada como sublime en tanto que es terrible, sino porque provoca en nosotros una fuerza (que no es naturaleza) por la cual tenemos por pequeño aquello que nos preocupa (bienes, salud y vida) y consideramos el poder de la naturaleza (a la cual, ciertamente, estamos sometidos en la misma persona) como no teniendo ningún imperio sobre nosotros mismos *cuando*

*de lo que se trata es de los principios supremos y del cumplimiento o violación de los mismos [idem, v 349s., cursiva mía].*

El sentimiento de lo sublime dinámico sólo es posible en un ser a la vez sensible e inteligible. Cualquier animal diferente al ser humano no presentaría esta capacidad para detenerse ante aquello que se le presenta como amenazante. Un ser que fuera meramente racional no podría experimentar ningún sentimiento en este caso, en tanto que no podría considerar nada como amenazante. A través del análisis del sentimiento de lo sublime Kant se enfrenta con una tarea de la crítica en relación con la fundamentación de la racionalidad y que era planteada ya en la *Grundlegung*. Según Kant, es preciso mostrar en tanto que «necesariamente unidos» en un mismo sujeto la dimensión sensible e inteligible de la subjetividad [*Grundlegung*, IV 93, 97]<sup>65</sup>. Esta exigencia no implica anular la distinción entre sensibilidad y razón en la subjetividad del ser humano. Más bien, es preciso mostrar cómo el sujeto sensible puede pretender la normatividad de la razón. Según los escritos morales de Kant, es la filosofía especulativa la que debe poner de manifiesto esta posible concordancia entre lo sensible y lo intelectual. Sin embargo, esta concordancia no puede ser determinada *a priori* en un sentido especulativo, pues ello implicaría una determinación teórica de la idea de la libertad. De ser determinada *a posteriori*, esta relación no puede ser pensada en absoluto en su sentido sistemático. Por otro lado, el criticismo exige mantener la diferencia entre lo sensible y lo intelectual. De hecho, el texto citado más arriba reconoce el imperio de la naturaleza sobre nuestra sensibilidad. La argumentación de Kant no va destinada a mostrar la independencia del sujeto frente al influjo de la naturaleza, sino a poner de manifiesto que, en su misma experiencia sensible, éste sujeto no se percibe a sí mismo meramente como sometido a la naturaleza, sino que reconoce en su ánimo su capacidad para ejercer una resistencia racional frente a este influjo en lo que respecta al cumplimiento de la ley moral.

Según los escritos morales de Kant, la necesidad de pensar la sensibilidad y la autonomía de la libertad como dos aspectos de uno y el mismo sujeto define una exigencia esencial de la misma fundamentación de la racionalidad, «pues de lo contrario no se podría dar ninguna razón de por qué la razón ha de cargar con una idea que, si bien puede ser acreditada como conciliada *sin contradicción*, nos coloca no obstante frente a tareas a través de las cuales la razón es llevada hasta sus mismos límites en su uso teórico» [*ibidem*]. De la misma forma que la fundamentación del principio de la finalidad a través del análisis del juicio de gusto demuestra que este principio no sólo significa una idea regulativa de la razón, sino una posibilidad efectiva de la subjetividad del ser humano que enjuicia en la situación particular, el análisis de lo sublime dinámico demuestra que la autonomía frente a la naturaleza sensible para el cumplimiento de la ley moral no significa meramente una prescripción normativa de carácter abstracto cuya posibilidad en la sensibilidad debe quedar indeterminada. Si bien esta posibilidad no puede ser demostrada en un sentido cognoscitivo, la experiencia de lo sublime pone de manifiesto que este agente sensible, además de sentirse sometido a la naturaleza sensible en un sentido negativo, también percibe en su propio ánimo una capacidad positiva por la cual superar

<sup>65</sup> Véase en este trabajo § 17.



## 8. LA CRÍTICA DEL JUICIO ESTÉTICO-REFLEXIONANTE COMO FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DEL SISTEMA CRÍTICO

esta dependencia.

Kant afirma que este presupuesto que es descubierto *a través del* sentimiento de lo sublime «subyace al enjuiciamiento más común, aún cuando no siempre se es consciente del mismo» [KU, v 351]. Éste defiende que el sentimiento de lo sublime dinámico pone de manifiesto una relación conforme a fin entre nuestra imaginación y la facultad de desear. Sin embargo, éste no profundiza en qué sentido este principio para el Juicio reflexionante en general es presupuesto en el enjuiciamiento moral.<sup>66</sup> En tanto que este principio sólo puede ser de validez subjetiva, Kant indicará que su validez no puede ser confundida con la misma validez objetiva de la ley moral, la cual se presenta como un *mandato*. En el caso del Juicio reflexionante, sin embargo, éste define su modalidad como una «pretensión». Si el análisis de los juicios de gusto demuestra la determinabilidad de la naturaleza según la idea racional de lo suprasensible, el análisis de lo sublime dinámico se centrará en la «*determinabilidad del sujeto*» [*idem*, v 356] por la idea de la libertad. En este sentido, el sentimiento estético se encuentra en conexión con el sentimiento moral, que era fundado por Kant en tanto que expresión subjetiva del influjo de la ley moral sobre el sujeto. De este modo, tanto el sentimiento de lo bello como el sentimiento de lo sublime son interpretados por Kant como «conformes a fin en relación al sentimiento moral» [*idem*, v 357, véase también 360ss.]. Mientras que el sentimiento de lo bello presenta la libertad como un juego entre las facultades de conocer, el sentimiento de lo sublime presenta a la imaginación como un instrumento al servicio de la razón práctica [*idem*, v 358]. En tanto que el análisis del juicio sobre lo sublime dinámico es considerado por Kant como *ratio cognoscendi* de las condiciones subjetivas del Juicio en general, con ello se pone de manifiesto que en el enjuiciamiento moral el sujeto sensible no sólo percibe la coacción de la ley, sino a la vez su misma capacidad inteligible para eludir el influjo de la naturaleza sensible en el cumplimiento de aquello a lo que obliga la ley moral. Pues el análisis de lo sublime dinámico funda la posibilidad de que el mismo sujeto sensible que tiene que acatar el cumplimiento de la ley moral puede percibirse a la vez a sí mismo como suprasensible.

---

<sup>66</sup> Este desarrollo de la teoría moral según el Juicio reflexionante debemos detectarlo probablemente en la Doctrina del Método del Juicio Teleológico. Allí Kant defenderá que la concepción del ser humano como fin último de la naturaleza y como ser moral en el marco de una teológica ética encuentra su lugar en el Juicio reflexionante y no en el Juicio determinante [*idem*, v 583]; Cf. MARCUCCI (2004): «Sulla natura del giudizio morale: determinante o riflettente», en C. Ferrini (ed.) (2004): *Eredità Kantiane (1804-2004)*, Napoli, 389-99.

PARTE IV.

ANHANG: ZWEISPRACHIGE AUSWAHL VON  
MATERIALIEN ÜBER ÄSTHETIK AUS DEN  
VORLESUNGSNACHSCHRIFTEN ÜBER  
ANTHROPOLOGIE



## ANTHROPOLOGIE-COLLINS, WS 1772/1773

[7]

### PROLEGOMENA

Die Wissenschaft des Menschen (Anthropologia) hat mit der Physiologie des äußern Sinnes eine Aenlichkeit, in so fern in beyden die Gründe der Erkenntniß aus Beobachtung und Erfahrung genommen werden. Nichts scheint wohl für den Menschen interessanter zu seyn, als diese Wissenschaft, und doch ist keine mehr vernachlässiget, als eben diese [...]. Eine Ursache mag auch wohl die seyn, daß man nicht viel erfreuliches zu finden vermuthet, wenn man die schwierige Höllenfahrt zur Erkenntniß seiner selbst anstellen würde.

Aber warum ist nicht aus dem großen Vorrath der Beobachtungen Englischer Verfaßer eine zusammenhängende Wissenschaft des Menschen gemacht? Es scheint daher zu kommen: daß man die [8] Wissenschaft des Menschen als einen an die Methaphysic angehängten Theil betrachtet hat, und daher nur soviel Achtsamkeit auf sie gewandt, als die größeren Theil der Metaphysic zuließen. Dieser Fehler ist vielleicht aus dem Irrthum entsprungen, weil man in der Metaphysic alles aus sich selbst nehmen muß, so hat man alle Theile der Metaphysic als Folgen der Seelenlehre angesehen. Aber die Methaphysic hat nichts mit den ErfahrungsErkenntnißen zu thun. Die empirische Psychologie gehört eben so wenig, als die empyrische Phisic zur Metaphysic [...]. Wir werden das menschliche Gemüth in allen Zustände betrachten, im gesunden und im Krancken, im verwirten und rohen Zustande, die ersten principien des Geschmacks und der diiudication des Schönen, die principien der Pathologie, Empfindsamkeit und Neigung festsetzen [...].

[9] Eie Kentniß, die Wissenschaften gehörig anzuwenden, ist die Weltkentniß. Diese Weltkentniß besteht, in der Kentniß des Menschen, wie wir ihnen gefällig werden können etc. Die Weltkentniß verhütet also daß aus Gelehrsamkeit nicht Pedanterey wird. Die Kentniße der Merkwürdigkeiten der Natur, wird auch zur Weltkentniß mitgerechnet. Die physische Geographie und Anthropologie machen also die Weltkentniß aus. Die Kentniß des Subiects ist das Fundament aller Erkentniße. Aus dem Mangel derselben, sind so viele practische Wissenschaften, unfruchtbar geblieben. zE die Moralphilosophie [...]. Aber den mehresten Moralphilosophen und Geistlichen felht diese Kentniß der menschlichen Natur [...].

[10]

### ABHANDLUNG

[15] Wir haben Fähigkeiten, Vermögen und Kräfte.

Fähigkeiten ist die Eigenschaft des Gemüths, von fremden Eindrücken modificirt zu werden. Wir können große Vermögen haben und doch eine kleine Kraft. Also sind die Kräfte die Qüellen der Ausübungen, und das Vermögen die Zulänglichkeit zu [16] gewissen Handlungen. Was zu den Vermögen hinzu kommen muß, um thätige Kräfte zu

werden, ist nicht so leicht einzusehen.

Die Fähigkeit modificirt zu werden, oder zu leiden, nennt man die untere Kraft der Seele, die Fähigkeit, Selbstthätig zu handeln ist die obere Kraft. So fern die Seele fähig ist der Eindrücke, die der Körper leidet, heißt sie anima, so fern sie fähig ist selbstthätig zu handeln, heißt sie mens. So fern sie beyde vereinigt und die erste Fähigkeit unter der moderation der andern steht heißt sie animus — anima heißt Seele, animus Gemüth, mens, Geist. Dieses sind nicht drey Substanzen, sondern drey Arten, wir uns lebend fühlen [...].

[17] Ein gut Gemüth ist das gute Verhältniß zwischen Empfindungen oder Neigungen und reaction des Verstandes. Sokratres hatte ein böses Gemüth aber seinen Grundsätze des Verstandes überwältigten die Sinnlichkeit, und machten des Verhältniß zwischen ihr und der Vernunft wieder richtig. Also giebt's außer der Lust und Unlust in der Seele, und im Gemüth, noch eine Lust und Unlust im Geiste, das sind Billigungen seiner guten oder reprochen seiner bösen Handlungen. Es kann die Seele ganz im Schmerz schwimmen, und doch im Geiste große Heiterkeit seyn, so wie im Gegentheil im Geist oft finster aussieht wenn in der Seele in dem Gemüth lauter Freuden gauckeln [...].

[18] Was von Lust oder Unlust bis zum Geiste hinaufsteigt, kömt mit verdoppelter Stärke in das Gemüthe wieder zurück. Daher sind die verzweifelsten Handlungen aus Selbstreprochen, so wie die erhabensten Handlungen aus Selbstbilligung entsprungen. Man sagt bisweilen: Menschen, Gesellschafften oder Reden sind von Geist d. i. von Bewegkraft. Geist nennen wir das, was die eigentliche bewegende Kraft enthält, zE Spiritus von Liquoren. Wir suchen immer gerne das, was unser Gemüth in Bewegung setzet; wenn siehet das Geist im Menschen so viel ist, als das Leben, oder der erste Grund zum Leben des Menschen [...]. Was den Geist betrifft, so sagt man niemals: der Mensch hat einen bösen Geist, denn der Geist wird von keinen Neigungen afficirt, und da er alles bloß aus Vernunft, nicht aus Sinnlichkeit beurtheilt, so beurtheilt er das Gute und ist das principium der Beurtheilung davon, mithin kann nichts Böses von ihm herkommen, aus ihm kommt alles Gute her, aus dem Gemüth aber das Böse [...].

[25]

#### VON DER DEUTLICHKEIT UND VERWIRRUNG

Das Gegentheil der Deütlichkeit, wird beßer Undeütlichkeit genannt. Verwirrung ist eingentlich der Ordnung entgegengesetzt. Klarheit ist entweder

1. Klarheit der Anschauung oder
2. Klarheit des Begriffs

So auch die Deutlichkeit, diese befindet sich entweder in der Anschauung, oder im Begriff. Zur Deütlichkeit der Anschauung gehört Stärke des Eindrucks; zur Klarheit Unterscheidung des Mannigfaltigen. In Begriffen aber beruht Klarheit so wohl als Deütlichkeit auf der Subordination der Meckmale. Klarheit und Deütlichkeit der Anschauung siehet man in Dingen des Geschmacks, der Begriffe in Dingen der Speculation. Anschauungen müssen wir suchen den Begriffen hinzuzufügen, und zu Begriffen die Anschauungen gesellen. Wenn man die eigentliche Natur unserer Begriffe untersucht, so findet man, daß sie eigentlich in nichts anderem bestehet, als in der Ordnung der Vorstellungen und zwar in einer Subordination. Die Vorstellungen, so wie sie anlangen unbearbeitet, sind coordinirt

[...].

[26]

#### UNVOLLKOMMENHEIT DER ERKENTNISSE

[27] Der Mensch thut alles gern, was ihm sein Daseyn fühlen läßt. Alle Vergnügungen der Einbildungskraft bestehen vielleicht nur darin, daß sie unsere Kräfte ins Spiel setzen und unsere Thätigkeit begünstigen [...].

[29]

#### VON DEN UNTERN UND OBERN KRÄFTEN DER SEELE

Der Mensch schätzt sich höher, wenn sein Zustand thätig, als wenn er leidend ist; wenn ihn gleich nicht selten der leidende Zustand angenehm ist, und er sich vielleicht willig demselben überläßt, man hält ihn aber doch für niedriger und geringer als den thätigen Zustand. Immer schätzt man einen Menschen, und hält ihn für erhabener, wenn er in sich selbst Quelle seines Zustandes in der Thätigkeit hat, als einen Menschen, dem alles aufwartet, ihn pflegt und vergnügt. Angenehmer scheint wohl der letzte Zustand, aber viel unedler als der erste. Der Mensch vergleicht die Bestimmung seines Zustandes, mit gewissen Vermögen und Kräften in sich, als mit Ursachen dieser Bestimmung seines Zustandes. Der Mensch hat.

1. Receptivität oder Fähigkeit zu leiden, d. h. sinnliche Vorstellungen, Gefühl der Lust und Unlust, und Begierden; diese gehören zum untern Vermögen; er hat aber auch in sich.

2. Eine freye Willkühr seinen Zustand selbst zu bestimmen und selbstthätig Vorstellungen in sich zu erwecken. Dies gehört zum obern Vermögen der Seele. Außerdem haben wir noch eine Kraft, die actus alle in Bewegung zu setzen, so wohl über unser unteres als oberes Vermögen zu disponiren. Das ist die freye Willkühr. Der leidende Zustand ist uns oft angenehm; aber das freye Vermögen sich so wohl dem leidenden als thätigen Zustande beliebig zu überlassen, das schätzt man fürs größte Glück, und kein Glück in der Welt kann den Mangel ersetzen, den wir durch die Freyheit über unseren Zustand beliebig zu disponiren, verlieren [...]. In der Macht der freyen Willkühr, alle übrige actus unseres Vermögens in uns beliebig zu exerzieren und zurückzuhalten, hierin besteht das größte Glück der Welt [...]. [30] Die Freyheit ist die wahre Majestät des Menschen. Der Grund worauf die inhaerentia einer gewissen Bestimmung beruhet, ist Vermögen, der Grund worauf die Hervorbringung einer Bestimmung beruhet ist Kraft. Das Vermögen ist entweder ein unteres d. h. die Sinnlichkeit, oder ein oberes d. i. Verstand. Diese beyde Vermögen sind die Gründe der Inhaerenz gewisser Bestimmungen, oder actus in uns. Aber wir haben auch eine Kraft die den Grund enthält der Hervorbringung gewisser actuum in uns d. i. die freye Willkühr [...].

[31]

#### DIE SINNLICHKEIT

Sie ist das Vermögen von äußern Dingen gerührt zu werden. Alle Vorstellungen, welche die Sinne uns liefern, sind in uns blos durch die Gegenwart der Gegenstände, da sie die Sinne treffen, entstanden. Die sinnliche Vorstellungen sind von Verstandes Vorstellungen dem Ursprunge nach unterscheiden, und nicht bloß der Form nach, wie man gemeinlich

glaubt z. B. Mendelsohn [...]. Es können sinnliche Vorstellungen sehr deutlich seyn und Verstandes-Vorstellungen dagegen ganz verworren [...]. Das Bewustseyn ist eine Krafft, nicht eine Vorstellung — es bringt auch nicht Vorstellungen hervor, sondern beleuchtet nur Vorstellungen, es gehört zu den obern Kräfte[n] [...].

[32] Die Menschen sind nur geneigt die Sinnlichkeit herunter zu setzen, dieses kommt daher, weil die sinnliche Begierden unsere Freyheit binden, und wir alles, was unsere Freyheit einschränkt, für erniedrigend halten. Was indessen die sinnliche Form der Erkenntniß betrifft; so ist sie wegen ihrer Augenscheinlichkeit der intellectualen öftters vorzuziehen; denn die Anschauung ist die vollkommenste Erckentniß. Wollen wir nun die discursivischen Erkentniße des Verstandes zur Anschauung bringen; so müßen wir, wie es moralisten würcklich thun, die allgemeine Verstandeslehren in concreten Fällen zeigen [...].

Eben so mit der Tugend, man sollte sie nicht in ihren erhabenen und ehrfurchtsvollen Hoheit, sondern in dem lebenswürdigen Lichte zeigen, in welchem sie so sehr reizt, anstatt daß die [33] ehrfurchtsvolle Abschilderung derselben sie uns schreckbar macht, den alles, wofür wir Respect haben sollen, wird uns lästig [...]. Der ganze Nutzen der schönen Künste ist der, daß sie die moralische Vernunftsätze in vollem Glanz stellen und mächtig stützen. Sulzer zeigt dieses sehr deutlich. Man mercke aber, daß man nicht von der Sinnlichkeit anfangen muß, noch von ihren allgemeinen Sätzen durch Abstraction, sondern man muß von der Vernunft anfangen, da die Sätze ganz rein beurtheilen und bestimmen, und denn diese durch die reine Vernunft bestimmte Sätze durch sinnliche Beyspiele ins Licht setzen [...].

[42]

#### VON DER UBERZEUGUNG, UEBERREDUNG UND BEYFALL

Ueberzeugung und Ueberredung ist nicht Subjectiv verschieden. Die Ubereinstimmung der Erckentniße mit den Gegenständen ist die Wahrheit [...].

Die Subjective Gründen müßen oft die Ercklärung von solcher Art Phaenome[n]e darbieten. Wir schließen die Betrachtung der Vorstellungen mit der Erklärung der Aesthetic. — Sie ist überhaupt die Wißenschafft der Sinne. Die Unterscheidung der Lust und Unlust ist aesthetisch. Die Aesthetic können wir eintheilen.

1. In der transcendentale, diese ist die Unterscheidung der sinnlichen Vorstellungen von den intellectualen. Sie kommt in der Metaphysic bey der Betrachtung der verschiedenen Erckentniß-Quelle [43] vor, und insbesondere erwägt sie die Form der Sinnlichkeit, d. i. Raum und Zeit.

2. In die physische Aesthetic, diese betrachtet die Organe des Körpers, und ein Theil derselben, der physiologische überlegt die Empfindung.

3. Die practische untersucht die Lust und Unlust in der Empfindung [...].

[44]

#### THEORIE DER SINNLICHKEIT

Wir können bey allen sinnlichen Vorstellungen unterschieden

1. die Materie, wodurch der Eindruck auf die Sinne geschieht, dieser Eindruck allein bringt aber noch keinen Begriff in mir hervor. Sondern es muß noch hinzukommen 2, die

Form, und diese Form ist zuerst die der Anschauung. Raum und Zeit sind die Form aller sinnlichen [45] Anschauungen. Die Verhältnisse des Raumes geben Gestalten, die der Zeit, das Spiel. Daher die Music, als in welcher eine Folge von Tönen ist, Spiel heißt.

Außer dem Vermögen zu empfinden, müssen wir noch ein Vermögen haben, aus den Empfindungen eine Erscheinung zu machen, aus der Ordnung der Empfindungen etwas ihnen correspondirendes zu bilden. Eine bloße Menge von Eindrücken giebt noch kein Bild, keinen Gegenstand. Das Gemüth muß ein Vermögen haben, gleichsam aus den verglichenen und zusammengefaßten Eindrücken ein Bild á la mosaïque zu machen. Dieses Vermögen ist nun erstlich

der Abbildung, da wir aus den Empfindungen, die uns allen Stoff zu Erkenntnissen darreichen, Vorstellungen bilden. Die Einfalt ist deswegen so angenehm, und eine Bedingung der schönen Kunst, weil sie die Abbildung vom Gegenstande im Gemüthe erleichtert [...].

2, der Nachbildung, da wir uns Vorstellungen von Dingen machen, die zwar nicht jetzo da sind, aber doch vorher gewesen. Dies Vermögen also entlehnt so wohl die Materie als die Form aus den Sinnen. Dies Vermögen nennt man Phantasie oder Imagination.

3, der Vorbildung, welches die Materialien, aus den Sinnen nimt, und sich durch den, aus den Sinnen gegebenen datis auf künftige Zeit etwas vorbildet.

4, der Einbildung, wo man sich etwas bildet, was man nicht aus den sinnlichen Vorstellungen nimmt. Aus der Einbildung kann man sich eine Vorbildung machen auf die Zukunft [...]. Zur Einbildung wird [46] immer Erdichtung erfordert. Einbildung nimmt nur die Materialien aus dem Sinne, aber die Form schafft sie sich selbst. Nachbildung nimmt Materie und Form aus dem Sinne. Empfindung ist das allerunterste unter allen Vermögen der Seele; die Seele ist dabey lediglich leidend [...]. Je mehr sich der Mensch gewöhnt zu reflectiren, desto mehr verringert sich seine Anhänglichkeit an gewisse Sachen. Durch Reflexionen kühlt sich aller Zorn und alle Hitze der Begierden ab. Nach und nach macht man sich von allen Dingen loß [...].

[47] Alle unsere Erkenntnisse fangen von den Sinnen an, und hören auch da auf. Die Sinne sind das Fundament, und auch das Ziel; wir schöpfen unsere Erkenntnisse aus den Sinnen. Die Anwendung des Verstandes muß sich auf Erfahrung gründen. Unsere Erkenntnisse fangen nicht nur von den Sinnen; sondern sie beziehen sich auch darauf, sie sind die Ziele worauf wir alle unsere Erkenntnisse bauen.

#### VON IDEALISMO

[...] [48] Der aesthetische Idealismus ist entweder chimerisch, wie es jezt vorgetragen ist, oder er stimmt auch mit dem Verstand; daß die Muster, nach welchen er Dinge der Welt beurtheilt, wohl gewählt sind. Wenn einer wovon sinnlich urtheilen will, so muß er sich ein vollkommenes Ideal wählen. Es erfordert viel Feinheit des Geschmacks, ein Ideal einer vollkommenen Schönheit zu entwerfen. — Der aesthetische Idealismus unterscheidet sich von der Natur, er weicht etwas von ihr ab, darinn, daß er die würckliche Bedürfnisse verheelt [...].

[50]

#### VON DEN ÄUSSERN EMPFINDUNGEN

Zuförderst haben wir die Empfindung von der Erscheinung zu unterscheiden:



Eine Empfindung ist die Rührung auf unsere Organen; Erscheinung ist die Vorstellung von der Ursache der Empfindung, von einem Gegenstande, der die Empfindung in mir hervorgebracht hat [...].

[51] Die Stärke der Vorstellung, beruhet auf den Grad der Empfindung, die Klarheit derselben auf der Erscheinung; so ferne ich viel aufmercke. Die Sinne können eingetheilt werden, in diejenige

1. Wodurch uns Gegenstände erscheinen, und

2. Wodurch wir uns selbst erscheinen. Empfindung wird auch Gefühl genannt. Was der Erkenntniß entgegen ist, nennt man Gefühl, es heißt das Bewustseyn, das in meinem Subject ist verändert worden [...].

[76]

#### VON DEN BILDUNGS-VERMÖGEN.

Da kommt alles auf Bilder an, und wir können unterscheiden 1. das Bildungs- 2. das Nachbildungs- 3. das Vorbildungs- 4. das Einbildungs- 5. das Ausbildungs-Vermögen [...].

[77] Einbildung ist die Vorstellung dessen, was nicht in den Sinnen war. Hier denken wir uns Ideale. Wir copiren doch aber immer die data der Sinne, denn ganz [78] vollkommene Ideale, können wir uns nicht einbilden [...].

[95]

#### DICHTUNGS VERMÖGEN

Phantasie war das Vermögen nachzubilden, die auf uns geschehene Eindrücke. Wir haben nun noch ein Vermögen schöpferisch aus uns selbst Bilder und Vorstellungen zu erschaffen die in unserer Phantasie nicht aufbehalten, und gar nicht in den Sinnen waren [...]. Aber wie man an der Natur nichts ändern kann als die Form, so müßen uns auch alle Materialien durch die Sinne gegeben werden. Das Dichten gehet bloß auf die Form, die Phantasmata liegen zum Grunde, die kann man sich selbst nicht machen, aber die Seele wenn man gleich keine Empfindungen in sich hervorbringen kan [...] kann doch die Form der Empfindung dichten. — Das Dichten ist entweder willkührlich oder unwillkührlich [...].

[96] Man kan dichten nach der Phantasie und nach dem Verstand [...].

[97] Der Dichter muß analogisch mit der Natur dichten, wenn er nicht einen express entgegengesetzten Zweck hat [...].

Das Dichten ist eine reichhaltige Qvelle von Erfindungen, alle Erfindungen sind Geburten von Dichtungs Vermögen [...].

[98]

#### VON DEN IDEEN

Alle Ideen sind gebildet [...]. Wir können Dichten entweder nach Regeln der Vernunft (intellectualiter) oder nach Regeln der Sinnlichkeit (sensualiter) Eine Vorstellung die intellectualiter erdichtet ist, heißt Idee und man macht sie sich, indem man sich das maximum von einem Begriffe denkt, welches auf verschiedene Art geschehen kan [...]. Ideal ist eine Idee in concreto [...].

[99]

**VOM IDEAL**

Idee und Ideal sind von einander unterschieden. Idee ist eine Vorstellung die ein Urbild enthalten soll, oder wornach ein Ding geformt seyn soll. Ideal ist das erste und vollkommenste Bild, wornach alle Dinge möglich sind, oder es ist eine Idee in concreto zE Grandison.

Wir können dreyerley Ideale haben. —

1. Aesthetisches, 2. Intellectuales, 3. practisches. Was das Aesthetische betrifft, so ist anzumerken, daß es nicht möglich sey von Empfindungen sich was zu erdichten, mithin sich auch ein Ideal von Empfindungen zu machen. Unsere Ideale gehen bloß auf die Form, weil unser Dichten bloß auf die Form gehet.

[132]

**VOM WITZ UND SCHAFTSINNIGKEIT**

Dem Witz ist die Urtheilskraft entgegengesetzt. Zum Erfinden wird Witz erfordert, zum Anwenden die Urtheilskraft. Die Dinge in Zusammenziehung und Connexion zu bringen ist Unterscheidungsvermögen nöthig. Der Witz ist das Vermögen zu vergleichen, die Urtheilskraft ist das Vermögen die Dinge zu verknüpfen und zu trennen [...]. Aehnlichkeit ist nicht eine Verknüpfung der Dinge, sondern der Vorstellung der Dinge. Das Vermögen den Unterschied einzusehen gehört eigentlich nicht zum Witz, sondern zur Urtheilskraft. Die Scharfsinnigkeit ist von beyden das Genus, sie ist eine Fähigkeit überaus verborgenen Kleinigkeiten zu finden [...]. Von allen Menschen kann man nicht Scharfsinn, aber [133] doch etwas Witz verlangen. Ein Mensch ohne Witz kann sich keine Begriffe machen, und man nennet ihn einen stumpfen Kopf. Ein Mensch der keine Urtheilskraft hat, heißt ein Dummkopf [...]. Bey vielen und lebhaften Witz, zweifelt man sehr an der Urtheilskraft, indem man nicht glaubt, daß Jemand zwey solche große Vermögen zugleich haben könne [...].

[135] Witz und Beurtheilungskraft gefallen uns sowohl an uns, als an andern. Der Witz belustigt und vergnügt, die Urtheilskraft beruhigt man macht zufrieden [...]. Der Witz bringt die Kräfte in Bewegung. Die Urtheilskraft hingegen hemmt sie und hält die Zügellosigkeit des Witzes im Zaum. Der Witz öffnet ein Feld zu Aussichten, er paart die Dinge, er giebt einem Einfall die Kraft eine Menge von andern in Bewegung zu setzen und schafft neue Ideen; die Urtheilskraft soll die unbedachtsamen Ausschweifungen des Witzes hemmen und in Ordnung bringen. Der Witz belustigt und ist mehr ein Gegenstand der Liebe als die Urtheilskraft, welche beruhigt und Hochachtung verdient. Witz erfordert Leichtigkeit [...]. [136] Der Witz bringt Einfälle, die Urtheilskraft Einsichten hervor [...]. Deren Witz fein ist, zeigen eine Scharfsinnigkeit an, sie gehen auf kleine unmerkliche Verschiedenheiten aus und fallen nicht so gleich auf. Die Naivität des [137] Witzes belustiget aber mehr als die Feinheit [...]. Der Witz ist veränderlich und liebt auch die Veränderung. Er liebt die Neüigkeit [...]. Wenn aber die Veränderlichkeit ihren Grad übersteigt, so daß der Mensch nicht lange genug, über einer Stelle bleiben kann, so zeigt dieses einen von Urtheilskraft leeren Kopf an, er greift nach Hirngespinnsten und Phantomen. Es giebt aber auch einen daurenden Witz [...].

[147]

**VON DEN OBERN ERKENTNISS-KRÄFFTEN DER MENSCHLICHEN SEELE**

Verstand und Vernunft sind die obern Kräfte der Seele. Verstand ist das Vermögen zu urtheilen. Vernunft das Vermögen zu schließen. Der Verstand urtheilt a posteriori, die Vernunft aber a priori. Verstand hat seine Benennung von verstehen [...]. Gegen keine GemüthsKraft sind wir so eifersüchtig, als in Ansehung des Verstandes so, daß wir nicht allein keinen Mangel am Verstande haben wollen, sondern wir laßen uns auch in Ansehung des gesunden Verstandes und guten Herzens nicht gerne einen andern vorziehen. Was die andere Gemüths-Kräfte Z. B. Gedächtniß, Witz, pp anbelangt; so sind wir nachgebend, aber einen gesunden Verstand eignen wir uns alle zu, wir machen auf ihn so viel Ansprüche, wie auf die Menschheit.

**Vorzüge des Verstandes.** Der Verstand dirigirt alle andere Gemüths-Kräfte, und bildet alle übrige Talente [...]. Die übel disponirte proportion der Erckentniß-Kräfte macht das schlechte aus. Wenn alles in gehöriger Proportion ist, so ist ein kleiner Verstand deswegen nicht zu verachten, wenn nur alles andre darnach eingerichtet ist [...]. Die disharmonie und disproportion macht die Häßlichkeit aus [...].

[148] **Macherley Gattung des Verstandes.** Wir können uns einen empirischen Verstand denken, der genugsame Urtheils-Kraft in Ansehung der Erfahrung hat. Ein Mensch, der ihn hat, attendirt auf das, was in die Sinne fällt, und wird durch Erfahrung klug. Diejenigen die für Scharfsinnig gehalten, werden, und es auch sind, haben wenig empirischen Verstand [...]. Einige Menschen haben einen guten empirischen Kopf, sie können gute Regel auf einen gewissen Fall geben, sie haben aber keinen speculativen Verstand, sie können ihre Regel nicht allgemein machen [...]. Theoretischer Verstand ist der, der alles auf allgemeine Sätze anwendet [...]. Nun gehört noch ein Verstand dazu, der da überlegt, wozu der untergeordnete Verstand dienlich anzu wenden sey, er sieht aufs Ganze; dieß ist die Beschäftigung des dirigirenden Verstandes, der geht vom Ganzen auf [149] die Theile; der untergeordnete von den Theilen aufs Ganze. Der dirigirende Verstand vom allgemeinen zu besondern Theilen fort, beurtheilet die Sachen, und macht sie mit seinen allgemeinen Plan stimmig [...].

[154] Die Menschen bedürfen der Vernunft nicht so viel, als des Verstandes. Wie soll man seinen Verstand excoliren? Um es bey Kindern zu thun, muß man bey gebräuchlichen Worten bleiben, die sie oft hören, und die darauf leiten, die Worte recht zu verstehn, bis sie in die Gewohnheit kommen und nichts annehmen, was sie nicht verstehen [...]. Alle Moralische Begriffe sind Verstandes Begriffe, sie entspringen aus dem Verstande, und nicht aus den Sinnen [...] [155]. Eben so was Geschmack sey? Auch dieses wußte man nicht, und doch sind so viele Bücher davon geschrieben. Der Verstand ist scharft, lebhaft ausgebreitet, tief pp Alle diese Gattungen stehen dem gesunden Verstande nach [...]. Um den gesunden Verstand kann man mit Recht bitten, alle andern Arten des Verstandes, als Schnelligkeit, Schärfe pp kann man nicht mit Recht bitten. Der gesunde Verstand ist nicht eine Sache der Kunst, er liegt im Naturell zum Grunde, und es wird von ihm nur gefordert, daß er richtig sey [...]. Der gesunde Verstand ist der, der a posteriori gebraucht werden kann, der in concreto, oder in einem besondern Fall, durch Erfahrung Wahrheiten erkennet. Der in abstracto etwas erkennet ist der Subtile Verstand [...]. [156] [Der gemeine und der gesunde Verstand] urtheilen bloß in concreto, auf jeden Fall wissen sie zu

antworten, niemals aber in abstracto. Der gesunde Verstand ist ein practischer Verstand [...]. Jedes Urtheil in abstracto ist bloß eine Regel anzusehen, nur anzusehen, nur durch den gesunden Verstand, können wir einen Fall unter einer allgemeinen Regel subsumiren [...]. Der gesunde Verstand ist also bloß das Vermögen in concreto zu urtheilen. Dies Vermögen kann allein nicht entbehrt werden, es ist aber unmöglich daßelbe Jemand bey zu bringen. Es ist eine subsumption eines casus dati sub certa regula. Ob der gegebene Fall derjenige ist, wo die Regel soll angewandt werden, muß der gesunde Verstand entscheiden — es ist die minor propositio in Syllogismo [157] practico [...].

Genauer beschrieben ist der gesunde Verstand das Vermögen zu urtheilen in concreto, der feiner urtheilt in abstracto. Eine Regel z. B. Casum sentit dominus. Im allgemeinen kann der bloß gesunde Verstand nicht erkennen. man sieht wohl der gesunde Verstand ist sehr empirisch [158]. Er formirt seine Urtheile durch die Erfahrung [...].

#### VON DER GESUNDEN VERNUNFT

Sie ist das Vermögen a priori zu erkennen, i.e. ohne es aus der Erfahrung abzuleiten. Man braucht den Verstand um etwas Anbefohlen auszuführen, man braucht aber Vernunft, etwas auszuführen, ohne daß es anbefohlen [...]. Alles vorhersehen, Muthmaßen pp geschieht durch die Vernunft, als denn wenn wir nicht aus Aehnlichkeit schließen, sondern aus Gründen. sie zeigt sich darinn, daß wir Dinge ohne gegebene Fälle erkennen. Gesunde Vernunft ist, die aus der Erfahrungs-Grundsätzen a priori urtheilt. Die Vernunft schließt, darum nennt man sie auch das Vermögen zu schließen. Vernunft schließt in maiori propositione, Verstand in minori, beyde in conclusionem. Z. B. Alles Veränderlich hat seine Ursach, ist ein allgemeiner Satz, durch den ich viel erkennen kann. Ein Mensch ist veränderlich, dieses erkenne ich durch den Verstand, überhaupt die Anwendung der Regel beruht nur auf dem Verstande [...]. Der gesunde Verstand dient zur Application der Vernunft, Regeln ad casum datum. Der Wiz ist ein veränderliches Wesen, dies ist schon aus dem gemeinen Verstande wahr. Es findet sich, daß diejenige, die gesunden Vernunft haben ein allgemeinen Gesetz zu erklären, oft nicht das Vermögen haben, einen Regel auf den gegebenen Fall zu appliciren, und zu sehen, ob das eben der Fall sey, den die Regel anzeigt, diesen fehlt der gesunde Verstand [...] [159]. Über die Dinge der Welt läßt sich nur urtheilen, wenn sich die Gesetze der Natur deutlich zeigen. Jedes Ding ist dem Gebrauch der Vernunft entgegen, was es nach Gesetzen der Natur, oder was es in Ansehung der Erkenntniß, der Ordnung der Welt unmöglich macht.

[162]

#### VON DEN GEMÜTHS-FÄHIGKEITEN

[...] [164] Ein pöetischer Kopf ist ein gar künstlicher und besonders Organisirter Kopf, er ist schöpferisch. Wenn die Menschen schaffen, so muß etwas herauskommen, was mit der ersten Schöpfung gar nicht stimmt [...] [165]. Ein Pöet wird selbst keinen Charackter haben, aber der Charackter aller Menschen wird er sehr geschickt nachahmen können, und von allen nur den Schein annehmen. Er muß Witz oder Leichtigkeit besitzten, seine eigene Denckungsart umzuwandeln, und sich in die Stelle eines andern zu setzen. Er muß auch viele Vergleichenungen anstellen können [...].

[167]

**GENIE**

Genie bedeutet einen Originalgeist. Man bedient sich des Wortes Geist in vielen Fällen. Z. B. von einer Gesellschaft, von Gemälden — Man sagt der Discours ist ohne Geist, es fehlt ihm das belebende. Originalgeist, ist nicht Geist der Nachahmung. — Wir haben bisher die ErckentnißKräfte des Menschen erwogen, jezt gehen wir zu seinem Gefühl der Lust und Unlust über, und ziehen seine Gründe zur Thätigkeit in Erwägung. — Die drey Ausdrücke sind sehr verschieden und oft entgegengesetzt, 1. es **vergnügt**. 2. es **gefällt**. 3. es wird **gebilligt**. — Was vergnügt ist **angenehm**, was gefällt nemlich in der Erscheinung ist **schön**, was gebilligt wird ist das **Gute**. — Das schmerzliche ist also vom Bösen sehr unterschieden. Lust und Unlust in Beziehung auf die Empfindungen, ist das angenehme und der Schmerz. In Beziehung auf den Geschmack machen Gegenstände das Schöne, oder häßliche. In Beziehung auf den reinen Verstand, heißen sie gut oder böse. Die Tugend wird als das höchste Gut gebilligt, und gefällt über alles, denn alles außer ihr gehört bloß zur Annehmlichkeit, aber leider sie vergnügt uns in selber nicht. Gefühl der Lust und Unlust ist verschieden vom Geschmack. Wenn wir alle Fälle vergleichen, die uns Lust oder Unlust machen, so finden wir allgemein, daß alles, was in uns zusammenstimmt uns unser Leben fühlbar zu machen, das macht uns Lust, und alles, was unsere Lebens-Fähigkeiten bindet erregt uns Unlust. Das Principium aller Lust oder Unlust, liegt also in der Begünstigung oder Bindung unserer Lebens-Fähigkeiten. Z. B. Unser Auge empfindet das gröste Vergnügen, wenn es von Gegenstände in die möglichst gröste Activitaet gesetzt wird.

[172]

**VON DER LAUNE (HUMEUR)**

[...] [174] Der Geschmack ist von der Empfindung dadurch unterschieden, daß die Empfindung eine Lust über meinen eigenen veränderten Zustand ist; der Geschmack ist aber eine Lust in der Anschauung, die wir von dem Object haben [...]. Ein Grund der Lust, welcher in der Erscheinung liegt, heißt das Schöne, der Grund der Lust, welcher in der Erscheinung liegt, heißt das Schöne, der Grund der Unlust heißt das Häßliche. Eine Lust aus der Anschauung genommen, vergrößert unsere Glückseligkeit nicht im geringsten, und ist weiter nichts als das Verhältniß meiner Erckentniß zum Object [...].

**VORBEREITUNG ZUR LEHRE DES GESCHMACKS**

[...] Das Principium des Wohlgefallens und Mißfallens liegt nicht bloß in der Erckentniß, sondern in der Vergleichung mit dem Gefühl der Lust oder Unlust [...].

[175] Die Lust in die Triebfeder der Thätigkeit und der Begierden, die Unlust das Gegentheil.

In unserer Thätigkeit und freyen Willkühr beruht unser Leben.

Was befördert das Gefühl mienes Lebens ist angenehm. Was da gefällt in der Empfindung ist angenehm, in der Erscheinung ist schön, in Begriffen ist gut.

Eine Erscheinung setzt eine Beurtheilung voraus, von der Art wie er gefällt.

Die schöne Künste sind diejenigen die nach Gesetzen der Erscheinung ein Wohlgefallen erregen [...].

Zur aestetischen Vollkommenheit gehört Geschmack, Geist, Empfindung und Urt-

heilskraft.

[...] Die Idee des Zweckmässigen, ist die Urteilkraft. Wen die sinnliche Vorstellung mit dieser Idee zusammenstimt, beruht auf der Urteilkraft. Alles mißfällt, woraus keine Idee, was die Sache seyn soll, herausgezogen werden kan. Die Zusammenstimmung einer Sache mit eine Idee, was die Sache seyn soll, herausgezogen werden kan. Die Zusammenstimmung einer Sache mit eine idee gefällt immer, wen auch selbst die Gegenstände scheülich sind. Wenn ich nach Gesetzen der Sinnlichkeit zu einer Idee geleitet werde, so gefällt es. Was wir erhaben nennen, würkt nicht blos auf unsre Empfindung, sondern auf den Verstand.

Der Geschmack giebt nur einem Dinge eine gefällige Form. Wir können a priori keine Geschmackslehren geben, sondern wir müßen Producte deßelben vor uns haben. Die allgemeine Erklärungsgründe des Geschmacks sind aber allerdings in der [176] menschlichen Natur gegründet. Es läßt sich daher nur eine Critic, aber nicht eine Doctrin des Geschmacks a priori geben.

Der Satz: de gustu non est disputandum, ist ein Grundsatz der ungeselligkeit, ja der Unwissenheit, und man entzieht dadurch dem Verstande ein großes Feld von Beurtheilungen und Beobachtungen.

[...] Der wahre Geschmack ist ernsthaft. Der Reitz bezieht sich blos auf Empfindung. Die Schönheit aber auf die sinnliche Vollkommenheit.

Der Verstand muß die Bedingungen zeigen, in wie fern etwas nach Gesetzen der Sinlichkeit gefallen kann.

#### **BEDINGUNGEN DES GESCHMACKS**

Schönheit gefällt unmittelbar, wir können sagen daß etwas mittelbar (als ein Mittel) angenehm ist [...]. Schönheit betrifft das Urtheil über die Anschauung, und Anschauung ist etwas unmittelbares. Schönheit ist immer nur was zufalliges und ist leicht zu entbehren. Es kann aber doch seyn, daß wenn die Schönheit sich mit dem Nutzen vereinigt das Gefallen daran desto gründlicher und dauerhafter wird. Indeßen bleibt die reine Schönheit, die bloß für den Geschmack ist und ein gewißes reines Vergnügen gewährt, von allem Nutzen leer. Es gefällt uns immer, wenn wir unsere gesamte Lebhaftigkeit in Thätigkeit setzen; aber es [177] ist auch ein apart Vergnügen, wenn man nur eine Thätigkeit ins Spiel setzt [...]. Geschmack ist ein sinnliches Urtheil; aber nicht eine UrtheilsKrafft der Sinne und der Empfindung, sondern der Anschauung und Vergleichung, durch Anschauung Lust und Unlust zu bekommen [...]. Schönheit und Geschmack ist Anschauung. Nutzen und Einsicht ist Reflection. Wir werden hernach betrachten, was die Schönheit oder das Vergnügen in der Anschauung zur Vollkommenheit des Menschen beiträgt. Wir müßen den Geschmack vom Gefühl unterscheiden, er ist nicht die Empfindung, sondern nur die Vorstellung von der Sache, nicht in so ferne ich sie empfinde, sondern in so ferne sie mir erscheint, oder eigentlicher, der Geschmack ist vom Sinn darin unterschieden, daß er das principium des Vergnügen an der bloßen Vorstellung ist. Der Geschmack giebt ein Vergnügen, das aus dem intuitiven entsteht. Wir sind bey dem Vergnügen wurcksam und thätig, bey dem Gefühl sind wir aber [178] leidend [...].

Allein von der Schönheit selbst bloß als Schönheit urtheile ich gar nicht, nach dem Gefühl, sondern nach der Erscheinung mit dem Gefühl verglichen. Zum Gefühl gehört

Sinn, zum Geschmack Urtheilskraft. Gefühl ist also sehr leicht zu haben, denn dazu gehört nur Sinn. Geschmack aber ist rahr, denn dazu gehört Urtheilskraft [...]. [179] Bey Geschmackvollen Schrifften entsteht in mir ein ruhiges Vergnügen: wo wir aber uns aufs Gefühl berufen, da hört alle Gerichtbarkeit des Verstandes auf, gemeinlich thut man es, wenn man eine Sache nicht versteht. Was nach Geschmack seyn soll, muß allgemein gefallen, d. h. das Urtheil des Geschmacks soll nicht gefällt seyn, nach der Privat Beschaffenheit meines Subjects, von einem Gegenstande mit Lust afficirt zu werden, sondern nach den Regeln des allgemeinen Gefallens [...]: In Ansehung des würcklichen Geschmacks muß ich das Urtheil über das, was allgemein gefällt aus der Erfahrung, in Ansehung des idealischen Geschmacks aber kann man es a priori fällen. Der Geschmack ist das principium, wodurch die Menschen ein gesellschaftlich allgemeines Vergnügen genießen können [...]. Alles Schöne liebt und sucht man bloß für die Gesellschaft [...]. Das Wohlgefallen kann klein seyn, in Verhältniß auf das Vergnügen, aber die allgemeinheit des Wohlgefallens hebt es wieder, und man schätzt einen Menschen von Geschmack hoch, weil seine Wahl eine Gültigkeit vor viele hat [...]. [Der Geschmack hat feste Regeln], denn der Geschmack ist gegründet in der Menschheit, man kann aber darauf nur durch Erfahrung kommen [...]. [180] Der Geschmack ist allgemein, er erzeugt eine gewisse Ubereinstimmung. Wenn man disputirt; so will man beweisen, daß unser Urtheil vom Geschmack auch für andere gelten soll. Über den Geschmack streitet man nicht, weil im Geschmack keiner Verlangt, dem Urtheil des andern zu folgen. Wenn im Geschmack nichts wäre, was allgemein gefällt; so wäre es ein Gefühl. Über den wahren Geschmack muß sich disputieren laßen, sonst ists kein Geschmack. *de gustu non est disputandum* [...]. Es ist in den principien des Geschmacks vieles empirisch, aber die grunde der Beurtheilung sind nicht bloß aus der Erfahrung abstrahirt sondern sie liegen in der Menschheit. — Die Untersuchung des Geschmacks, wo sie durch das Urtheil des Verstandes begleitet ist, da ist das Urtheil nicht priuat, dann haben die Menschen allgemeine Regeln der Beurtheilung des Geschmacks [...]. [181] Urtheile vom Schönheit und Häßlichkeit sind objectiv. aber nicht nach Regeln des Verstandes sondern der Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit hat sowohl ihre Regeln als der Verstand. Gewiße Principien des Geschmacks müßen allgemein seyn und gelten. Es giebt also gewiße Regeln der Aesthetik. Reitze und Rührung müßen wir dabei bei Seite sezen.

Die Vorstellung der Gestalt oder Figur der Dinge, soll nach Gesetzen der Sinnlichkeit gemacht werden. — Alle Menschen haben gewiße einstimmige Gesetze, wodurch sie sich die Gegenstände formen, das sind Gesetze der Vorstellung. Was die sinnliche Anschauung erleichtert gefällt und ist schön, es ist den subjektiven Gesetzen der Sinnlichkeit gemäß, und es befördert das innere Leben, da es die Erckentniß Kräfte in Thätigkeit sezt. Die Erleichterung geschieht durch Raum und Zeit. Veränderung in Raum ist die Figur, in der Zeit ist bloß das Spiel. Das Spiel der Veränderung wird erleichtert durch proportion in den Theilen. Symetrie erleichtert die Begreiflichkeit, und ist das Verhältniß der Sinnlichkeit. Bei einem disproportionirten Hause kann ich mir schwer das Ganze vorstellen [...]. Gleichheit der Theile befördert meine sinnliche Vorstellung, erleichtert die Anschauung, vermehrt das Leben der Thätigkeit und begünstigt sie, daher muß mir das Ganze gefallen, aber um deßwillen auch allen, denn diese Regel liegt bei allen zum Grunde. Veränderung

der Zeit heißt das Spiel — In der Musick ist das vornehmste Stück der Tackt, oder die Bestimmung der Gleichheit [182] der Zeit. Ieder Ton ist gleichzeitig und unterscheidet sich durch die gleich förmigen Schläge vom Schall. Zwischen den Tönen muß ein Proportion und Simmetrie seyn, wenn es gefallen soll und es sind die Accorde. Es erleichtert die sinnliche Begreiflichkeit. — Alle Menschen haben Bedingungen, unter welchen sie sich ein großes Mannigfaltiges vorstellen können, daher man auch ein ausgeführtes Thema hat, welches aus obigen Ursachen allen gefallen muß [...].

[183] Es ist hier eine Uebereinstimmung mit den subiectiven Gesetzen des Verstandes, so daß ich etwas sehr leicht einsehen kann. Die logischen Sätze zeigen wie zur richtigen Erkenntniß der Sachen zu gelangen sey, es sey durch Schwierigkeit oder Leichtigkeit. Wenn die Aestetik Wissenschaft wäre, wenn aestetische Sätze existirten, so würden diese zeigen wie eine Demonstration leicht faßlich naiv und durch ein natürlich Licht klar zu machen sey.

[187]

#### VOM NUTZEN DER CULTUR DES GESCHMACKS

Der Nutzen der Cultur des Geschmacks besteht hauptsächlich in folgendem.

1. Die Cultur des Geschmacks verfeinert den Menschen überhaupt, und macht daß er eines idealischen Vergnügens fähig wird [...], die Vergnügen des Geschmacks sind edler, sie sind theilnehmend, und darinn steckt eben das feine. Der Geschmack hat etwas feineres, etwas mit der Moralitaet analogisches. Er vermehrt nicht mein Wohlbefinden; sondern nach Geschmack laßen sich meine Vergnügen vertheilen. Der Geschmack richtet alle Vergnügen der Menschen so ein, daß sie zum Vergnügen anderer etwas beytragen. Eine Music kann von vielen hundert Menschen mit Vergnügen angehört werden.

2. Der Geschmack macht uns gesellig; die Verfeinerung sogar unseres sinnlichen Urtheils, macht den Menschen fähig, nicht bloß an Eindrücken der Sinne zu hangen, sondern seiner Vergnügen selbst Schöpfer zu seyn. Alle idealische Vergnügen sind mehr aus Reflexionen, als aus dem Genuß der Sachen genommen. Ein Mensch ist glücklich, der sich ein idealisch Vergnügen machen kann — sein Geschmack [188] ist verfeinert, und er ist eo ipso beßer geworden [...]. Wer einen verfeinerten Geschmack hat, der empfidnet bald eine Beleidigung, wo sie sticht, aber er kann sie großmüthig ertragen, und braucht seine Kentniß dazu, daß er sich hütet, andere zu beleidigen [...].

[191] Der Geschmack bringt dem Menschen auf das was allgemein gefällt, und prae-parirt ihn zu dem gesellschaftlichen Leben. Der Mann von Geschmack wählt nicht, was ihm sondern was allgemein gefällt, er sieht die Dinge aus einem gemeinschaftlichen Gesichtspunkt an. Er muß aber aus natürlichen Quellen, aus innerer Beschaffenheit des Geschmacks nicht aus Mode wählen [...].

[192] Der Verstand ist etwas, was in der Länge hin beschwerlich wird. Daher ist alles was die Stelle des Verstandes betrifft und seine Function mit mehrerer Leichtigkeit verwaltet, das ist der Geschmack, der stellt uns Fälle in concreto vor. Hier ist noch der Vorthail, er macht daß wir uns gerne mit dem Verstande beschäftigen. Man beschäftigt sich nicht mit dem Verstande aus Neigung sondern aus Nothwendigkeit. Der Geschmack aber gefällt allgemein, er mag Nutzen haben oder nicht, man nennt manche Sache wesentlich selbständig schön [...].



[193] Die Uebereinstimmung der Rührung des mannigfaltiges in den Ideen ist das vornehmste [...]. Den Begriff der Sache muß ich zuerst haben; die Schönheit wird als ein accidens bey einem Dinge angesehen, und was der Absicht der Sache wiederstreitet, ist der Schönheit zuwieder, und kann nicht lange gefallen [...]. Die logische Vollkommenheit macht das Selbständige Schöne aus [...]. Wird Schönheit dem Verstande sekundirt, so entsteht was dauerhaftes. Man muß gründliche Kenntnisse haben um etwas in den schönen Wissenschaften zu leisten [...]. Schönheit kann man von keinem [194] Muster lernen, wenn man keine gründliche Kenntniß von der Sache hat.

Die Lehre des Geschmacks oder die Aesthetic kann also keine Doctrin seyn, sondern nur Critick. Man kann nur gewisse Producte kritisiren und den Geschmack dadurch üben. Die Critic ist eine Untersuchung des Werths im gegebenen Object. Doctrin ist eine Unterweisung, wie man etwas schönes hervorbringen soll. Wenn die Aesthetic eine Doctrin wäre; so müßte man lernen können witzig zu seyn, und Einfälle zu haben [...]. Was gefällt ist den aesthetischen Regeln gemäß, aber nicht was auch aesthetischen Regeln abgefaßt ist, gefällt [...]. Die Aesthetische Regel, kann nicht apriori, sondern aus Beyspielen durch Erfahrung bewiesen werden, es ist daher sehr übel, daß man glaubt, wenn man die Aesthetic lernt, man darnach nur zuschneiden dürfe — Das geschieht leider in den Schulen. Der Mangel an Genies unserer Zeiten rührt würcklich aus den Schulen her [...]. Das Wohlgefallen des Verstandes ist ganz was anders als die Sinnlichkeit. Das erste heist gut, das andre heist schön. Bei beiden kommt es auf Sinnlichkeit an. Sollen alle unsre Urtheile des Verstandes praktisch werden, so müssen sie bis zur Sinnlichkeit [195] kommen. Der Verstand allein ist nicht hinreichend. Die Sinnlichkeit muß aber dem Verstande und nicht der Verstand der Sinnlichkeit untergeordnet seyn. Der Compas zeigt die Weltgegenden und giebt zur Richtung des Schiffes Anlaß. Die Menschen müssen Geschmak haben in Sittlichkeit, die Politesse Artigkeit sind tugendhafte Verhalten (oft im hohen Grad) auf kleine Gegenstände angewandt [...].

Der Geschmack ist eine beständige Cultur der Tugend [...]. So wird der Mensch dadurch fähig in wichtigen Dingen auf das pflichtmäßige zu sehen, um die geringste Disharmonie zu bemerken. — Alles Schöne hat seinen Grund in der Moralitaet, alle Manieren haben dies zum Grunde, was boßhaftes kann nicht schön seyn — man könnte die Moralitaet in allen Handlungen der Menschen finden, denn sie ist nicht ungesellig.

Die Tugend nimmt uns ein, nicht durch den Gebrauch, sondern so ferne sie uns gefällt. Auf solche Weise arbeitet der Geschmack der Tugend vor. Der Geschmack ist ein analogon der Vollkommenheit, er ist das in der Anschauung, was Sittlichkeit in der Vernunft ist. Das [196] Studium des Geschmacks ist also sehr nothwendig. Wie studiert man aber den Geschmack? man muß ihn lernen, der Mensch ist eine besondere Creatur, daß er alles lernen muß [...]. Welches ist nun die Art der Erlernung, durch welcher man zum richtigen und gesunden Geschmack kommen kann? Nach Regeln geschiehts nicht, der Geschmack unterwirft sich keiner Regel, sondern nur der Anschauung der Beyspiele in der Sache selbst und dem unmittelbaren Anschauen, daß die Sache in mir hervorbringt.

[197]

#### VOM WOHLGEGALLEN UND MISSFALLEN IN ANSEHUNG DER GEGENSTÄNDE

**SO FERNE SIE GUT ODER BÖSE SIND.**

Was gefällt in der Erscheinung ist schön, was gefällt im Begriff ist gut. Die gründe des Wohlgefallens des Schönen sind subjectiv. — Beym guten sind sie objectiv [...]. Vom Object urtheilt man hier gar nicht. Das Urtheil, ob etwas gut oder böse sey, gehet nicht auf die Art, wie die Sache von mir empfunden oder angeschaut wird, sondern wie die Sache an sich selbst ist. Gefällt mir etwas in der Erscheinung oder sinnlicher Anschauung; so ist der Grund des Wohlgefallens zum Theil Objectiv, aber nur nach Regeln der Sinnlichkeit [...]. Die Sachen erscheinen zwar nicht auf einerlei art, es giebt aber doch Gesetze, die vor alle Gelten. Alle Beurtheilungen des Gegenstandes in Ansehung des Wohlgefallens und Mißfallens durch Sinnlichkeit sind auch objectiv, und haben auch allgemeine gültige Gesetze. Das Urtheil ist nicht für mich allein, sondern es gilt auch für andere, hierunter wird der wahre Geschmack verstanden [...]. Es giebt aber gewisse allgemeine Gesetze, die ich a priori durch Vernunft vor aller Erfahrung erkenne. Gestalten und Spiele sind Gegenstände der sinnlichen Anschauung. [198] Die Thöne sind ein Spiel der Empfindungen; hier kommt es darauf an, wie viel Empfindungen sich begleiten oder aufeinander folgen. Nur die Music allein ist im Stande in uns ein Vergnügen, durch das Spiel der Empfindungen in uns zu erregen [...]. Die Empfindungen gefallen uns nicht, sondern das Spiel derselben. Alle Music bestehet in einer Mannigfaltigkeit von Töhnen die Menge von Schallen in einer gewissen Proportion vergnügen [...].

Die Urtheile der Schönheit sind allgemein für Menschen. Die Urtheile des Guten sind allgemein vor aller vernünftige Wesen, sie mögen seyn wo, und was sie wollen [...].

[200] Gefällt mir etwas, einem andern nicht, so halt ichs für keine Eigenschaft des Objekts sondern meines Subiekts. Was nicht aufs Verhältniß gehet, kann nicht zur Regel für andere dienen. Man würde gewiß keine Veränderung vom Object auf uns für wahr halten, wenn andere nicht über einstimmen sollten.



## ANTHROPOLOGIE-PAROW, WS 1772/1773

[243]

### VORLESUNGEN ÜBER ANTHROPOLOGIE

Die empirische Psychologie ist eine Art von Naturlehre. Sie handelt die Erscheinungen unsrer Seele ab, die einen Gegenstand unsers innern Sinnes ausmachen, und zwar auf eben die Art, wie die empyrische Naturlehre, oder die Physik, die Erscheinungen abhandelt. Man siehet also gleich ein, wie wenig diese Lehre einen Theil der Metaphysik ausmachen kann, da diese lediglich die *Conceptus puri*, oder Begriffe die entweder bloß durch die Vernunft gegeben sind, oder doch wenigstens, deren Erkenntniß Grund in der Vernunft liegt, zum Vorwurf hat. Es kommt aber dieser Irrthum bloß daher, theils weil die Alten noch wenige Erfahrungen der Seele gesammelt hatten, theils weil sie nicht wusten, wo sie dieser Lehre einen Platz geben solten, denn sie hielten die gantze Metaphysik für eine ausgebreitete Psychologie, weil die Seele ein Gegenstand des innern Sinnes ist, aus der Seele aber alle Verstandes Begriffe entspringen. Da wir nun aber schon eine ganze Sammlung dieser Quelle der Menschlichen Handlungen, oder der mancherley Erscheinungen der Seele, besonders durch die Englischen Schriftsteller erhalten haben, so können wir diese Lehre eben so, wie die Physik vortragen [...]. Eben so geht es mit der empyrischen Psychologie, [244] denn so lange sie der Metaphysik angehängt gewesen und nicht besonders vorgetragen worden, ist sie von sehr geringsten Umfange gewesen. Sie verdient auch einer besondern Vorlesung, theils weil sie gar nicht in die Metaphysik gehört, theils weil sie von jedem erlernt werden kann, ohne daß dazu vorgängige Wißenschaften erfordert werden [...].

[247] Wir beobachten aber die Seele aus einem 3fachen Gesichtspunkte, nemlich als *Anima* (Seele) *Animus* (Gemüth) und *Mens* (Geist) — In so fern die Seele in Verbindung mit dem Körper gedacht wird, und also nicht verhindern kann, daß das, was die Sinne afficirt, ihr auch mitgetheilt werde, ist sie Seele und da ist sie bloß leidend. In so fern aber die Seele auf die sinnliche Eindrücke reagirt und sich thätig beweist ist sie *animus*, und so weit sie ganz unabhängig von aller Sinnlichkeit sich etwas vorstellt ist sie *Mens* [...]. [248] Wir sagen oft die Rede hat keinen Geist, die Gesellschaft hat keinen Geist pp und hieraus ist zu ersehen, daß wir doch durch einen Geist das erste Principium der Bewegung verstehen [...].

[249] Es ist aber wohl zu merken, daß man niemals sagt, er hat einen bösen Geist — es sey denn, daß er vom Teufel besessen wäre — aus der Ursache, weil der Geist der unabhängig vom Körper und äußerlichen Antrieben, bloß nach den Grundsätzen der Vernunft handelt, niemals anders, als gut handeln kann, denn er wählet nicht was schön, sondern was gut ist [...].

[253] Die Deutlichkeit der Anschauung macht die aesthetische Vollkommenheit, und die Deutlichkeit des Begriffs die logische Vollkommenheit aus.

Wir können weiter zur Bestimmung des Menschen in Ansehung der Erkenntniße, und bemerken

I. Das Verhältniß unserer Erkenntniße zum Object, welches in der Wahrheit besteht, und wenn unsere Erkenntniß mit dem Object von einerley Quantität ist: so ist unsre Erkenntniß adaequat.

II. Das Verhältniß der Erkenntniße zum Subject, welches in der Veränderung unsres Zustandes besteht. Z. E. angenehm und unangenehm, Lust und Unlust, die Eindrücke welche in der Aesthetik einen großen Nutzen haben.

III. Das Psychologische Verhältniß, oder das Verhältniß unsrer Erkenntniße unter einander, welches man die Aehnlichkeit nennt, die dem Witz allen Vorschub giebt [...].

[256] Wir haben Vermögen, worinnen alle Veränderung unsres Zustandes, oder der Zustand unsrer Empfindungen ihren Sitz haben, und dieses Vermögen theilen wir in das Untere und Obere ein.

Das untere besteht in der Sinnlichkeit, in Absicht auf welche wir bloß leiden sind, das Obere aber ist der Verstand durch welchen wir auch thätig sind. Allein außer diesem Vermögen haben wir auch eine Obere Kraft, d.h. die freye Willkühr, durch welche der im Vermögend liegende Zustand der Empfindungen bewürkt wird. Wir haben eine doppelte Kraft, so wie ein doppeltes Vermögen. Die Untere Kraft ist die blinde Willkühr, und die Obere Kraft ist die freye Willkühr. Das untere Vermögen mit der untern Kraft zusammengenommen, macht die Thierheit aus; und das Obere Vermögen mit der Obern Kraft ist die Menschheit —. Wenn wir die Obere Kraft mit dem Untern Vermögen vergleichen: so finden wir, daß wir vermittelst der freyen Willkühr unsre sinnliche Empfindungen dirigiren können, wie wir wollen [...].

[258] Die Sinnliche Erkenntniß ist von der Verstandes Erkenntniß nur der Quelle nicht aber der Form nach unterschieden, daher bleiben die dunklen Vorstellungen, so undeutlich sie auch immer seyn, immer Verstandes Vorstellungen; und die sinnlichen Vorstellung, sie mögen so deutlich seyn wie sie wollen, bleiben doch nur immer sinnlich. Hierin aber haben viele, auch sogar der berühmte Mendelssohn geirret, der die deutlichen Vorstellungen für Verstandes Vorstellungen hält, da er doch aber eingesehen, daß sehr oft die Sinnlichkeit vor den Verstandes Begriffen große Vorthelle habe, so hat er solches aus der Verwirrung herleiten wollen, allein dieses ist nicht möglich; denn die Deutlichkeit der sinnlichen Vorstellungen, kann sehr groß seyn, demohnerachtet kann man doch noch keine Verstandes Begriffe von der Sache haben [...]. Die Sinnlichkeit giebt uns die Materialien und der Verstand hat gleichsam nur die Potestas rectoria und disponiret [...].

[268]

#### VON DER ÜBERREDUNG UND ÜBERZEUGUNG

Diese beyden Stücken können im Subject nicht unterschieden werden; sie haben in Ansehung des Subjects gleiche Wirkungen. Ueberzeugung sagt man, wenn die Vortellung mit dem Object übereinstimmt [...].

Die Lehre der Sinnlichkeit überhaupt ist die Aestetik, diese aber ist 3fach: Aesthetica transcendentalis, ist die sich bloß mit dem Erkenntniß beschäftigt, das nach den Gesetzen der Zeit oder des Raums entspringt: Aesthetica physica die sich mit der Natur der Sinnen beschäftigt und Aesthetica practica.

**VON DEN SINNEN**

[269] Die Materie der Sinnlichkeit, die Form, die sinnliche Anschauung in so fern wir uns etwas dieser Empfindung parallel vorstellen. Bey jeder Sinnlichkeit aber ist zugleich eine Abbildung, in der wir die Bilder der Eindrücke, die auf unsre Sinne geschehen sammeln, und sie uns auf einmal vorstellen, daher man sich auch öfters kein Bild von einer Sache machen kann, bloß weil die Einfachheit bey demselben fehlt Z E bey der Gothischen Bauart, wo viele Zierathen angebracht sind. Wir haben aber auch das Vermögen uns bey Abwesenheit des Objects noch das Bild vorzustellen und solches nennt man die Nachbildung oder Vorbildung, welche beyde Begriffe nur der Zeit nach unterschieden sind. Hievon ist aber gantz unterschieden die Einbildung, da wir uns ein gantz neues Object schaffen, der gemeine Rede Gebrauch deutet denn wahren Begriff dieses Wortes an, obgleich bey den Philosophen solches oft statt der Nachbildung gebraucht worden. Eine solche Einbildung muß ein Poet haben. Diejenige welche äußere Gegenstände für bloße Erscheinungen halten, nennt man Idealisten. Die Romane, die dem Menschen in eine eingebildete Welt setzen, sind gantz untauglich, sie dienen aber vielleicht dazu, daß sie die Nerven des Menschen auf allerley Weise zerren. Es hat der Mensch Macht seine Empfindungen so wohl des äußern als des innern Sinnes seiner freyen Willkühr zu unterwerffen [...].

[270] Alle unsre Erkenntniß hat ihre Quelle in der Erfahrung ob wir nun gleich nicht alle unsere Erkenntniß schöpfen; so erwerben wir auch selbst die Vernunft Erkenntniße lediglich bey Gelegenheit der Gegenstände der Sinnen und welches besonders zu merken, so haben alle unsre Erkenntniße, selbst die wir durch die Vernunft bei Betrachtung der Welt von einem Urwesen oder von Gott haben, ihre Beziehung auf die Gegenstände der Sinne, denn dadurch daß wir vom Daseyn Gottes überzeugt werden, werden wir auch bewogen uns in Absicht der Welt so zu verhalten, daß wir der Glückseligkeit würdig werden die uns die Güte eines höchstens Wesens verspricht.

Diejenige Methode der Beurtheilung der Welt, da wir in Rücksicht deßen was in uns ist, die äußere Gegenstände für bloße Erscheinungen halten, nennt man den Idealismus, diesen theilt man ein in den theoretischen aesthetischen und practischen. Es giebt ein vernünftiges Ideal da wir nemlich den äußern Gegenständen keinen Werth zueignen, als in so fern sie auf ein vernünftiges Wesen ihre Beziehung haben [...]. Aus diesem vernünftigen ideal aber ist der theoretische Idealismus entstanden, indem man glaubte daß man in der Welt bloß vernünftige Wesen annehmen, und den körperlichen Dingen außer uns alle Wirklichkeit nehmen könnte [...].

[271] Was nund das aesthetische ideal anbetrifft: so ist solches theils chimaerisch theils wirklich. Es bestehet in der Verachtung des Werths der Dinge wie sie würcklich sind und in der Hochachtung des Werths der Dinge, wie sie nach einer im Verstande liegenden Idee seyn könnten.

[281]

**VOM BETRUG DER SINNE**

[...] [302] Wir müßen einen Unterschied [303] machen zwischen den Ober und Untern Kräften und dem Ober und Unter Vermögen. Zwischen einige Bestimmungen ist eine natürliche Verbindung, einige Bestimmungen entstehen bloß willkührlich, aber dies

setzt eine natürliche Bestimmung der Dinge zum voraus.

Die Willkürlichen Verknüpfung unserer Vorstellungen entsteht, wenn wir auf die Uebereinstimmung der Dinge merken. Z. B. Die Handlungen des Verstandes, wodurch ich mancherley Dinge unter Geschlechter bringe sind willkührliche Handlungen. Andre Bestimmungen lauffen in eins fort, nach Gesezen der Sinnlichkeit [...].

Zu den Thätigkeiten, die mit dem physikalischen Vermögen verknüpft sind, gehören:

1. das Bildungs-
2. das Nachbildungs-
3. Das Vorbildungs-
4. Das Einbildungs-
5. Das Ausbildungs-Vermögen.

Die Sinnlichkeit bring lauter Bilder hervor, der Verstand aber Begriffe.

I. Vom Bildungs Vermögen. Bey Oeffnung der Augen geschehen viele sinnliche Eindrücke, mein Gemüth setzt solche zusammen und macht daraus ein gantzes, und das ist das Bildungs Vermögen [...].

II. Von der Nachbildung. Wir können eine Sache, die ehemdem geschehen jezo uns als gegenwärtig vorstellen, dies ist die Quelle von der [304] Fruchbarkeit vergangener Zeiten in Ansehung künftiger. Man nennt dies Vermögen auch die Imagination [...].

III. Die Vorbildung geschieht eben so wie die Nachbildung. Man setzt nemlich das gantze Bild vergangener Zeiten auf die künftige Zeit, und dies ist ein natürlicher Fluß [...].

[305] IV. Wir können uns aber auch etwas einbilden, wenn die Sache niemals in der Erscheinung gelegen hat vordem. Wir copiren zwar bey jeder Einbildung die Materialien zu neuen Bildern, denn ganz Original ist kein Bild, aber die Zusammensetzung geschieht nach Belieben; dies nennt man die Einbildungskraft, welche das Fundament von alle dem ist, was erfunden wird. Das Vermögen zu bilden aber liegt jederzeit bey der Einbildung zum Grunde, die Nachbildung nennt man die Phantasie, unsre gegenwärtige Zeit ist ein Bild von der vorigen [...].

[310]

#### VOM WITZ UND VON DER URTEILSKRAFT. ODER VOM VERMÖGEN AEHNLICHKEIT UND UNTERSCHIED ZU BEMERKEN

Diese Vermögen bestehen eigentlich nur in Actibus der Vergleichung und sind von der Sinnlichkeit gantz unterschieden, als wodurch die Vorstellungen bey uns erzeugt werden [...].

[317] Die erste Methode also sich etwas leicht zu reproduciren, ist die Association [...]. II. das 2te Mittel der leichten Reproduction ist die Aehnlichkeit, hier wird durch das SPIEL des Witzes eine Vorstellung mit der adern associirt. Allein wenn man nur immer gleichsam mit der äußern Seite der Dinge spielt: so wird dadurch der Verstand corrupirt [...].

[318] Ferner sind Mittel der leichten Reproduction.

I. Die Verbindung der Begriffe nach logischen Gesezen, in so fern Dinge unter Claßen gebracht werden [...].

II. Daß die Dinge verglichen werden nach dem Verhältniß des Verstandes und der Vernunft, es wird hier nemlich nur die Ursache mit der Wirkung verglichen [...].

III. Muß man die Dinge in ein Verhältniß setzen mit den Gesezen [319] unsrer Neigungen, das ist die größte Aehnlichkeit [...]. Hätten [judiciöse Leute] weniger Verstand, so würden sie mehr mit ihrem Witze spielen, und dadurch mehr behalten. Es darf sich aber niemand damit prahlen, daß er ein schlechtes Gedächtniß habe, und also ein starkes judicium habe, denn es ist immer ein Fehler, wenn die Unter Vermögen schwach sind, und man kann den Verstand auch nur brauchen in so fern man viele Materialien hat. Diese Materialien geben uns die äußern Dinge, die man ins Gedächtniß faßen muß. Auch selbst ein local Gedächtniß ist von großen Nutzen. Die Association an welche wir oben gedacht, ist theils sinnlich, theils bildlich. Jenes ist die Association der Empfindungen, diese der Anschauung. Alle Dinge die sich gleichsam in einem Riß bringen lassen, sind leicht zu behalten [...].

[321] Wir haben ferner ein Vermögen Vorstellungen hervor zu bringen, die niemals in unserer Phantasie aufbehalten waren, ja die niemals in unsern Sinnen gelegen, und dies ist das Dichtungs Vermögen. Dieses Vermögen ist nicht nur ein promus Condus, der die Vorstellung hervorlangt, auch werden die Vorstellungen durch daßelbe nicht renovirt, sondern es werden neue hervorgebracht oder fingirt [...].

[323] Betrachtet man den Dichter als Dichter, und nicht als einen solchen, der alltäglichen Gedancken einen schönen Schwung giebt, und sie in Reime bringt: so sind die Requisita deßelben folgende.

I. Er muß neue in den Bildern seyn, die er sich macht [...].

II. Der Dichter muß in seinen Schriften immer ein Analogon der Wahrheit beobachten, die Bedingungen seiner Erzählung müssen mit dem angenommenen Character übereinstimmen, er hat also nicht die License zu sagen, was er will [...].

Der Dichter muß erfinden und seine Erfindung in eine anschauende Klarheit zu setzen wissen.

[324] Eine Idee ist auch jederzeit eine Dichtung, und ist von der Notion darin unterschieden, daß letztere ein allgemeiner von der Erfahrung abstrahirter Begriff ist. Die Begriffe eines Wesens, des höchsten Wesens, des Himmels p entspringen alle durchs Dichten und sind Ideen [...]. [325] Das Dichten geschieht entweder nach Regeln der Vernunft, und als denn ist es das intellectuelle Dichten, oder nach der bloßen Erscheinung, und denn ist es das sensitive Dichten [...].

Eine Idee die richtig ist, ist nöthig zur Beurtheilung, obwohl sie niemals erreicht wird. Ein Ideal bedeutet die Idee in Concreto oder das Maximum in concreto betrachtet [...]. Das Ideal ist etweder das aus der speculativische Vernunft oder das aesthetische oder das practische Ideal. Was das aesthetische Ideal betrifft: so läßt sich nur von Empfindungen kein Ideal formiren, daher das, was von der Glückseligkeit der andern Welt gesagt wird, Worte sind, wozu uns das Concretum fehlt. Es ist eine solche Glückseligkeit zwar ein allgemeiner Begriff, aber kein Ideal. In der Form der Erscheinung kann man sich wohl ein Ideal erdichten denn da liegt der unendliche Raum zum Grunde [...].

[327] Eine Idee ist eine Vorstellung, die den Grund der Möglichkeit einer Sache in sich enthält [...].



Unter dem Ideal ist das moralische das vollkommenste; der diesem Ideal gemäß lebte, dem nannten die Alten einen Weisen; indeßen ist [327] es in der That unmöglich, weil kein Menschen von der Natur solche Gaben erhalten, daß er diesem Ideal gemäß leben könnte. Alle diese Ideale sind in der Vernunft wahr, aber nicht real in der Welt, und diejenige welche sie zu realisieren gedencken, heißen Phantasten der Vernunft.

[341]

#### VOM WITZ UND VON DER URTHEILSKRAFT

Unser Auctor hat dem Witz die Scharfsinnigkeit entgegengesetzt und erklärt jenen, durch ein Vermögen das Aehnliche, diesen aber durch ein Vermögen den Unterscheid der Sachen zu erkennen. Es ist aber beßer, daß man dem Witz die Urtheilskraft entgegen-  
setze, zum Erfinden wird Witz, zur Behandlung und Tractation einer erfundenen Sache Urtheilskraft erfordert. Und zur Urtheilskraft gehöret auch das Vermögen die Zusammenstimmung der Verhältniße einzusehen. Der Witz urtheilt nicht, sondern schafft nur die Materialien herbey, worüber hernach geurtheilt wird. Der Witz ist das Vermögen zu vergleichen, die Urtheilskraft das Vermögen zu verknüpfen oder zu trennen. Witzige Leute können bald Aehnlichkeiten finden. Aehnliche Dinge aber sind noch nicht verknüpft [...]. Scharfsinnigkeit ist das Genus von allen Vermögen, und bestimmt gleichsam nur den Grad des Vermögens, durch welches wir auch die Geringste Kleinigkeit leicht bemerken. Es kann also bey Witz als bey der Urtheilskraft Acumen oder Scharfsinnigkeit seyn [...].

[344] Witz und Urtheilskraft gefallen; allein der Witz vergnügt auch, man achtet den der viel Urtheils Kraft hat, und liebet den der viel Witz besitzt. Der Witz bringt alle Gemüthskräfte in Bewegung, die Urtheilskraft bringt sie zusammen und hält sie in Ordnung durch den Witz wird uns alles vorgelegt, und die Urtheilskraft ordiniret. Der Witz erfordert die Leichtigkeit denn hierin bestehet seine Empfehlung [...].

Der Witz erzeugt Einfälle —bon mots—. Die Urtheilskraft bringt Einsichten hervor [...].

[345] Der Witz ist zuweilen ernsthaft Z E der Witz der Ausleger, die alle Aehnlichkeit hervorsuchen um ihre Sache zu rechtfertigen. Der ernsthafte Witz zeigt sich ferner Erfindungen, denn alle Hypothesen giebt [346] der Witz an die Hand [...].

[351] Wir übergehen hier das Capitel vom Geschmack, weil wir zuerst von allen Erkenntnißkräften reden, hernach aber auch das Gefühl von Lust und Unlust wohin auch die Lehre vom Geschmack gehört, weitläufig abhandeln wollen.

Der Verstand ist das Vermögen zu urtheilen die Vernunft das Vermögen zu schlüßen, oder a priori zu urtheilen. Verstand haben, heißt etwas verstehen: so bedienen wir uns vieler Sprüchwörter ohne ihren Sensus zu kennen, allein wir wollen hier nicht die Logick sondern die Anthropologie abhandeln. Wir sagten also weiter, wir haben bey allen Kräften des Gemüths keine größere Eifersucht, als denn es auf den Punckt des Verstandes ankommt, ja wir wollen in Ansehung eines gesunden Verstand und eines guten Herzens keinem nachstehen, wir gestehen wir haben blöde Augen, ein schwaches Gedächtniß p. Wir geben viel in Ansehung unsers Wizes nach, in Summa wir sind in Absicht unsrer übrigen GemüthsEigenschaften sehr nachgebend, nur nicht in Ansehung unsers Verstandes, dies kommt daher, weil der Verstand alle übrige Vermögen brauchbar machen kann,

denn ohne Verstand helfen uns unsre Seelenkräfte nichts, und Contrair die Disproportion unsrer Erkenntnißkräfte mit dem Verstande, macht die größte Häßlichkeit der Seele aus [...].

[352] Wir können uns einen Verstand denken, der durch die Erfahrung klug geworden. Viele aber werden auch nicht durch Erfahrung klug, indem sie wenig auf sich Acht haben; es besitzen auch nur sehr wenige und scharfsinnige Leute diesen empirischen Verstand; denn es ist das Vermögen etwas in abstracto zu erkennen ganz unterschieden von dem, was in Concreto zu beurtheilen [...]. Es giebt im Grunde einen doppelten Verstand, den einen kann man Talent und den andern Verdienst nennen. Diejenigen Menschen, die die vorgelegten Dinge verstehen und gut beurtheilen können, haben ein Talent, nur aber gehört auch ein Verstand dazu, der da überlegt, was man von diesem Talent für Gebrauch machen kann, und daß ist der dirigirende Verstand oder das Verdienst, vermittelt dessen man von dem Ganzen alles möglichen auf die Theile geht; dahingegen das Talent oder der subordinirte Verstand von dem Theile zum Ganzen hinaufsteigt [...].

[355] Der Witz spielt und vergleicht nur die Dinge untereinander der Verstand aber erkennt die Sache so wie sie sind, und vergleicht sie nicht allein, obgleich der Witz dem Verstand die materialien darbieten muß. Ein Verstand ist aufgelegt zu Einfällen, der andre zu Einsichten [...]. Einfall ist eine Erkenntnis, die da ohne eine überdachten Zusammenhang derselben mit andern Erkenntnissen entspringt.

[358]

#### VOM GESUNDEN VERSTANDE

Der Gesunde Verstand ist gleichsam nur das tägliche Brodt warum wir bitten sollen und mehreres gehört schon zum Ueberfluß. So wie ferner die körperlicher Gesundheit, die da gekünstelt ist und nur durch ArzeneyMittel unterhalten wird, keine Gesundheit ist: so muß auch der gesunde Verstand ungekünstelt seyn. Also gehört der gesunde Verstand zum Naturell, es gehört dazu aber auch ferner eine gewisse Richtigkeit [...].

[359] So wie man zur Gesundheit nicht die Lustigkeit zählen kann: so darf auch der Gesunde Verstand nicht lebhaft seyn, er erkennt die Wahrheiten nur in Concreto d. i. in Fällen die durch die Erfahrung gegeben sind. Der Verstand der in abstracto die Wahrheiten erkennt ist ein schon subtiler Verstand [...]. Das Vermögen in Concreto zu urtheilen ist also der gemeine Verstand, insofern nun dieser richtig ist, nennt man ihn gesunden Verstand [...]. Ein gesunde Verstand ist zugleich practisch, der abstrahirende erkennt die allgemeinen Regeln, nach denen im besondern Fall geurtheilt wird [...]. Es ist zu bewundern daß keine Gelehrsamkeit, keine Unterweisung, auch nicht der höchste Grad der Scharfsinnigkeit, den Mangel des gesunden Verstandes ersezzen könne [...]. Man kann keinen Menschen lehren einen Fall unter einer Regel zu subsumiren. Man erkennt einfältige Leute sehr bald, weil sie immer nach Regeln verfahren, dieses zeigt schon, daß sie [360] gleichsam in GängelWagen müßen geleitet werden [...]. Der gesunde Verstand ist empyrisch, wenn man aber alle Wissenschaften in Concreto vortragen will: so würde man keinen allgemeinen Begriff von einer Sache haben, es wäre als denn gar kein Begriff.

**VON DER GESUNDEN VERNUNFT**

Die Vernunft ist das Vermögen a priori zu erkennen. d. i. ohne alle Erfahrung [...]. Alles Vorhersehen geschieht durch die Vernunft [...]. Die Vernunft urtheilt a priori. In jedem Schluß ist.

1. Ein allgemeiner Satz, der durch die Vernunft eingesehen wird.
  2. Die Application eines Falls auf den allgemeinen Satz, und dies geschieht durch den Verstand [361].
  3. Die Conclusion, die sowohl durch den Verstand als durch die Vernunft geschieht
- Z E

Alles was veränderlich ist hat eine Ursache — dies sieht die Vernunft ein.—

Der Mensch ist veränderlich — dies subsumiret der Verstand —

Also hat der Mensch einen Grund —

Der gesunde Verstand applicirt eine Regel auf einen casum datum; sehr oft haben Leute die einen feinen Verstand haben, keinen gesunden Verstand: so können viele Gelehrte die alles in abstracto erkennen, keinen gegebenen Fall mit Gewißheit unter eine Regel bringen, denn hiezu gehört eine empyrische Fähigkeit. Die Vernunft kann durch Regeln bereichert werden der Gesunde Verstand nicht. Der gesunden Vernunft ist am meisten die Nachahmung entgegen gesetzt [...]. Diese Mittel aber, wodurch die Vernunft a priori schlüßet sind die Geseze der Natur. Derjenige also, der den Gebrauch meiner Erkenntniß nach Gesezen der Natur unmöglich macht, handelt dem Gebrauch der gesunden Vernunft zuwieder [...].

[363]

**VON DEN GEMÜTHSFÄHIGKEITEN.**

Man nennt die Erkenntnißfähigkeiten im Gemeinen RedeGebrauch Kopf: so wie man die menschlichen Begierden und Neigungen durch das Wort Herz anzeigt, so unterscheidet man die Menschen ihren Gemüthsfähigkeiten nach, in wizige, judiciöse Köpfe p Dem Object oder den Wißenschaften nach in poetische, mathematische, philosophische Köpfe p. Es ist aber das Studium der besondern Gemüthsfähigkeiten eines jeden Menschen von der äußersten Wichtigkeit. Mancher Mensch hat einen guten medicinischen Kopf, hiezu gehört Z E der Geist der Beobachtung. Ein Medicus muß einen gesunden Verstand haben [...]. [364] [I]n der Philosophie ist es auch nothwendig daß die gesunde Vernunft dem feinern Verstande immer zur Seiten gehe und controllire. Ferner in der Philosophie geht das Concretum vor dem Abstracto, in der Mathematik das Abstractum vor dem Concreto. Wenn ma sich in der Philosophie einen allgemeinen Begriff von der Billigkeit machen will: so muß man sich einen Fall in Concreto denken und hievon abstrahirt man die Billigkeit [...]

[366] Aus der bisher vorgetragenen Materialien fließt endlich die Idee des Genies. Dies ist ein Originalgeist. Man bedienet sich des Wortes Geist in vielen Fällen Z E: die Rede hat keinen Geist, wir haben diesen Abend einen Discours geführt, der ohne Geist war. Man siehet hieraus, daß das Wort Geist nichts anders, als das Principium des Lebens bedeute.

[369]

## VON DER ZUFRIEDENHEIT

[373] Der [374] Geschmack ist von der Empfindung darin unterschieden, daß die Empfindung eine Lust über meinen eigenen veränderten Zustand ist; der Geschmack aber eine Lust in der Anschauung ist, die wir von dem Objecte haben. In einigen Organen haben wir mehr Erscheinungen als Empfindung, in andern aber umgekehrt. Im Gefühl hingegen ist gleichviel Erscheinung als Empfindung. Eine gar zu große Empfindung hindert das Urtheil, und die Aufmerksamkeit auf das Object [...]. Ein Grund der Lust, welcher in der Erscheinung liegt, heißt das Schöne, der Grund der Unlust das Häßliche. Eine Lust aus der Anschauung hergenommen, vergrößert unsre Glückseligkeit nicht im mindesten, und ist weiter nichts, als das Verhältniß meiner Erkenntniß zum Object. Wenn aber die Schönheit unser Wohlbefinden vermehrt, so daß wir den Gegenstand noch einmahl zu sehen wünschen: so ist sie schon mit einem Reiz verknüpft.

Wir gehen jezo zu den Bedingungen des Geschmacks, und merken zuförderst an, daß die Schönheit allein, ganz unmittelbar gefalle, da es hingegen ein mittelbares angenehmes Z E das Geld, und ein mittelbares Gutes Z E. die Wissenschaft giebt. Die Schönheit sind ferner mehrentheils unnütz, und das, was man wesentlich schön nennt, erhält einen andern Zuwachs. Wir wollen zuweilen etwas ganz rein, und also auch den Geschmack so haben — das Vergnügen über die Erfindung und Auflösung Mathematischer Begriffe und Beweise ist ganz rein — und hier findet der Mensch ein Vergnügen, wenn er eine Tätigkeit einer ganz besondern Kraft verspühret, da er überdem ein gleiches fühlt, wenn er alle seine Vermögen vermischt und in Thätigkeit versetzt siehet. Wenn etwas im Geschmack ganz allein gefallen soll, so muß man gar keine Rücksicht auf den Nutzen der Sache nehmen [...].

[375] Der Nutzen ist ein Gegenstand der Reflexion, der Geschmack aber ein Vorwurf der Anschauung [...]. Gefühl und Geschmack unterschieden sich unendlich. Vergnügen und Schmerz werden nur vom Sinne begleitet, und wird von allem demjenigen, was einen Eindruck hervorbringt zuwege gebracht, hingegen ist der Geschmack eine Vorstellung der Sache, wie sie erscheint, ein Wohlgefallen so aus unserer eigenen Thätigkeit, Gegeneinanderhaltung und Vergleichung entlehnt ist — Bey einigen Sinnen attendiere ich mehr auf die Vorstellung als auf die Eindrücke — So viel ist zwar wahr, daß ich auch die Vorstellungen im Geschmack gleichfals mit einem Gefühl vergleiche, doch nur in Ansehung der Vorstellung. Es giebt aber auch noch eine Art von Vergnügen, einen schönen Gegenstand gesehen zu haben, für einen der kein Kenner davon ist, daß nemlich aus der Zuneigung entsteht, wo wir vielen die es noch nicht gesehen oder gehört haben, davon zu erzählen wissen. Sonst aber gehört zum Geschmack eine Urtheilskraft ganz allein. Zum Gefühl aber, als welches Reitz und Rührung zum voraus setzt, nur Sinn [...].

[376] Was im Geschmack gefallen soll muß allgemein seyn, das Urtheil welches durch ihn gefällt wird, muß nicht ein Privat, sondern ein Allgemeines Urtheil, oder ein allgemeiner Grund des Wohlgefallens seyn [...]. [H]iebey wäre es werth zu untersuchen: ob auch wohl bey allen Arten von Empfindungen ein allgemeiner Grund der Uebereinstimmung seyn kann? Daß ein solcher beym Geschmack seyn müße, erhellet daraus, daß es anders nicht möglich seyn würde, für alle Personen eine schmackhafte Mahlzeit zuzubereiten, und sie darauf einzuladen. Indeßen kennen wir den Geschmack der auf Empfindungen hinaus-

läuft, nur aus Erfahrungen; denjenigen aber welcher sich auf Anschauungen bezieht, oder den idealischen Geschmack a priori. Doch können wir auch zuweilen bey neuen Gerichten errathen, ob sie dem Geschmack allgemein gefallen werden, oder nicht. Der Geschmack ist ferner gesellschaftlich und ein Principe des Zusammenhaltens einer Gesellschaft, und des allgemeinen Vergnügens [...]. [377] Und hierin besteht eben das Edle des Geschmack, da wir die Schätzung des Werths an einem Dinge, nicht in Rücksicht eines einzigen, sondern im Verhältniß auf alle vornehmen [...]. Der Geschmack aber hat auch innere Principia, welche in der Natur des Menschen ihren Grund haben, allein Beobachtungen müssen uns erst die Regeln deffelben vorzeigen, wenn aber Jemand dawieder einwenden sollte, daß dasjenige, was man schön nennt sehr wechselt: so müssen wir sagen, daß dies der modische Geschmack sey, der aber nicht den Nahmen eines OriginalGeschmack verdient [...].

Der Geschmack zeigt eine Uebereinstimmung [378] der sinnlichen Beurtheilung an, es ist also falsch, daß man über den Geschmack nicht disputiren könne; denn disputiren heißt so viel, als beweisen daß mein Urtheil auch für den andern gültig sey, und das Sprüchwort: Ein jeder hat seinen eigenen Geschmack, is so wohl ein Saz der Unwissenden, als ein Principium der Ungeselligen. Zwar ist vieles in ihm empyrisch und bey Gelegenheit der Erfahrung gesamlet, allein es sind doch nicht alle Regel von derselben abstrahirt, und denn wenn das Urtheil des Geschmack vom Verstande begleitet wird, so liegen sie gewiß in der Natur unsrer Sinnlichkeit. Hieraus sieht man denn, daß sie niemahls sich entgegengesetzt seyn können, denn da sie von dem Object gelten, oder da die Gesezze der Sinnlichkeit bey allen einerley sind, so würden entgegengesetzte Urtheile des Geschmacks eine Contradiction hervorbringen [...]. Schönheit und Häklichkeit gilt wirklich von den Objecten, und es werden so wohl allgemeine Gesezze der Sinnlichkeit, als des Verstandes, so wohl eine Wißenschaft für jene und eine Aestetick als für diese d. i. eine Logick angefertigt werden können. Eins ihrer Geseze ist dieses: Alles was die Sinnlichen Anschauungen erleichtert und erweitert, erfreut uns nach Objectiven Gesezen, die vor alle gelten. Unsere sinnliche Anschauungen sind entweder im Raum nemlich die Figuren und Gestalten der Dinge, oder in der Zeit nemlich, das Spiel der Veränderungen. Zweyerley gehört nur zur sinnlichen Anschauung im Raum nemlich proportion der Theile oder ihr Ebenmaaß, und ihre Regelmäßigkeit faßt Symmetrie und Eurythmie in sich. Eine Ordnung der Dinge in der Zeit nennt man ein Spiel, und ein Spiel der Gestalten ist ein Wechsel derselben in der Zeit. In einer guten Musick wird gleichfals zweyerley, nemlich der Tackt, oder eine gleiche Abmeßung der Zeit, dann aber auch wenn viele Töne vereinigt werden, eine Consonanz, oder eine Proportion der Töne, erfordert. Es gefällt dieses, weil alles was unsre Laune vergrößert, diese Würckung [379] bey uns hervorbringt, welches man allerdings von einer Erleichterung des sinnlichen Anschauens sagen kann, indem die Menschen ein größtes Mannigfaltige sich anders vorstellen können. Eine Erweiterung unserer Erkenntniß und Mannigfaltigkeit aber, wird zum sinnlichen Wohlgefallen erfordert [...]. Da Proportion und Gleichheit der Eintheilung unsere Anschauungen sehr erleichtert: so stimmt es mit den subjectiven Gesezen unsrer Sinnlichkeit überein, und das gilt von allen was uns die Vorstellung des Ganzen leicht macht, und die Erweiterung unsrer Erkenntniße befördert [...]. [380] Etwas stimmt also mit den objectiven Gesezen überein, wenn in der Er-

kenntniß Wahrheit, Überzeugung und Deutlichkeit anzutreffen ist, wenn sie gleich mit Schwierigkeiten erlangt wird; hingegen mit unsern subjectiven, wenn sie die Thätigkeit unsers Verstandes in ein leichtes Spiel versezt [...].

[381] Die Beschäftigungen des Gemüths mit dem Schönen verfeinern das Gemüth und machen es zu moralischen Eindrücken fähig, und die Cultur des Geschmacks [382] schärfet die Urtheilskraft [...].

[383] Alle Sinnlichkeit bereitet dem Verstande schon die Sachen vor so daß die Handlung des Verstandes dadurch eine gewisse Leichtigkeit bekommt; der Geschmack führet uns nicht durch allgemeine Regeln, sondern durch besondere Fälle. Die Vernunft ist eine Art von Hoffmeisterin, mit der man sich nicht aus Neigung, sondern bloß aus Nothwendigkeit beschäftigt. Der Verstand ist etwas, das durch die Länge Beschwerlich wird, und daher ist uns alles, was die function deßelben mit mehrerer Leichtigkeit verwaltet, angenehm. Dies aber thut der Geschmack und stellt uns Fälle in concreto vor. Derjenige der die Vernunft mit Geschmack verbindet, bestreicht gleichsam den Rand des Bechers, der voll von einer etwas wiedrigen aber sehr nützlichen Arzeney ist, mit Honig. Aber viele Menschen sind wie die Kinder, und lecken den Honig vom Rande ab, ohne die Arzeney zu berühren; sie lesen schöne Bücher bloß nur für den Geschmack etwas zu sammeln, als schöne Ausdrücke, Historien und dergleichen und dencken nicht einmal an den Endzwek, den der Autor gehabt hat.

Wir bemerken bey einer jeden Sache etwas selbstständiges Schönes, indeßen versteht es sich von selbst, daß die Sachen die an sich selbst [384] nichts selbständiges haben, auch nichts selbstständiges Schönes haben denn ihr etwaniger Reitz ist nichts selbständiges [...]. Man kann keine Sache eher für schön halten, als biß man weiß, was es für eine Sache seyn soll. Man muß also allemahl die Idee der Sache zum voraus sezen. Diese Idee ist nach Kants Meinung von vielen Dingen zusammen genommen abgeleitet und gleichsam, das mittlere von allen Excessen und Defecten vieler Specierum [...]. In Ansehung aller Dinge, ist die Ubereinstimmung der Rührung mit der Idee, die wahre Schönheit [...]. Alle Annehmlichkeiten und Reize, welche der Absicht der Dinge [385] widerstreiten, sind dem selbständigen der Schönheit entgegen [...]. Die Lehre des Geschmacks ist keine Doctrin, sondern eine Critik. Die Critik ist die Unterscheidung des Werthes in einem schon gegebenen Subject, denn wäre die Lehre eine Doctrin so könnte man lernen wizig werder; allein die Critik hat den Nutzen, daß man sich selbst beurtheilen lernt, sie schärfet unsre Urtheilskraft und excitiret indirecte unsrer Genie. Nun kann man eine ganze Lehre der Critik abfaßen, es macht jemand ein Gedicht, nach allen aesthetischen Regeln, und dennoch gefällt es zuweilen nicht. Wem ist es zu glauben, denn aesthetischen Regeln oder dem, dem es nicht gefällt? Dem leztern, denn alle aesthetische Regel sind nur vom Geschmack vieler Menschen abgezogen[...]. [386] Der Geschmack scheint nichts wesentliches zu seyn, denn man sieht wohl ein daß er von der Vollkommenheit sehr unterschieden indem er uns nur Dinge, als vollkommen vorstellt, die es nicht sind [...]. Es scheint also der Geschmack nur etwas überflüssiges und ein bloßes BlendWerk zu seyn, obwohl es nur beym Geschmack lediglich darauf ankommt, zu machen, daß eine Sache gut erscheine, und also vom Verstande ganz was verschiedenes ist, so ist es doch eine wahre Bemerkung, daß wenn die Urtheile des Verstandes practisch werden sollen, der Verstand

sich zur Sinnlichkeit herablassen muß, denn so wie ein Compass zwar die Richtung der Schiffs bestimmt, solches aber noch nicht bewegt; so schreibt der Verstand auch Regeln vor, deren Ausübung aber in so fern nur möglich ist, als sie auf Gegenstände der Sinne angewandt werden. Es müssen demnach die Menschen Geschmack haben um die Regeln der Vernunft in Ausübung bringen zu können, und in der That ist auch der Geschmack im Umgange nichts anders, als die ganze Tugend angewandt auf Kleinigkeiten, oder auf Gegenstände, die aber keine große Angelegenheit des Menschen ausmachen [...].

[387] Alles sittliche enthält zugleich das schöne [...]. Das Urtheil, welches wir in Gesellschaft, von jeder Miene andrer Persohnen, von dem Betragen der Kinder gegen ihre Eltern fällen hat jederzeit seinen Grund in der Natur der Moralität, ob wir es gleich zur Politesse rechnen. Aus solche Weise arbeitet der Geschmack der Moralität vor und giebt ihr das Gefällige und machet daß die Tugend auch in der Erscheinung gefällt, denn in sofern sie nur durch oder in der Vernunft gefällt, ist sie ein Gebot, Gebote aber sind dem Menschen jederzeit verhaßt. Es ist demnach die Verfeinerung des Geschmacks, weil er ein Analogon der Vollkommenheit ist, von großer Wichtigkeit. Nun aber entstehet die Frage. Wie wird der Geschmack studirt? [...] Es ist demnach kein Zweifel daß auch der Keim des Geschmacks durch Erlernung excolirt werden müße. Welches ist aber die Art der Erlernung? Durch Regeln kann man keinen Geschmack hervorbringen sondern der Geschmack unterwirft sich nur der Anschauung d. i. dem Beyspiel, oder der Erscheinung selbst [...].

[389]

**VOM WOHLGEFALLEN ODER MISSFALLEN IN SO FERNE GEGENSTÄNDE ALS GUT ODER BÖSE ANGESEHEN WERDEN.**

Nachdem wir aber geredet, von dem, was in der Empfindung und in der Erscheinung gefällt, so gehen wir zur 3ten Abtheilung und reden von dem: was im Begriff gefällt, oder was gut ist. Die Gründe des Wohlgefallens beym Vergnügenden und Schönen sind subjectiv, die Gründe des Wohlgefallens aber, von dem, was gut oder böse ist, sind objectiv. Es ist aber auch der Grund von dem was in der Erscheinung gefällt zum Theil objectiv, aber nur in Ansehung der Sinnlichkeit [...]. Es ist demnach alle Beurtheilung der Gegenstände in Ansehung des Wohlgefallens nach Gesezen [390] der Sinnlichkeit auch objectiv, und mein Urtheil von dem, was schön ist, wenn ich etwas schön zu nennen Recht habe, muß auch für andere gelten, da im Gegentheil aber die Annehmlichkeit nicht für alle gilt [...]. Denn alle Urtheile des Geschmacks sind allgemein gültig nach Gesezen der Sinnlichkeit. Reiz und Rührung sind subjectiv und gehören vor das Gefühl [...]. Es giebt allgemeine Geseze der Sinnlichkeit, die von aller Anschauung a priori erkandt werden, das ist Raum und Zeit [...].

[391] Das Erhabenen gehört also gar nicht zum objectiven Urtheil: werde ich durch die Größe nicht afficirt, so ist die Sache in Ansehung meiner auch nicht erhaben [...]. Die Urtheile für das Schöne, müßen zwar für das ganze Menschliche Geschlecht gültig seyn, aber nicht für ein jedes Wesen. Dagegen das was gut ist, auch für jedes Wesen gut seyn muß. Das Erhabene kann mit zum Gefühl gerechnet werden, das Schöne aber gehört nur zum Geschmack [...]. [392] Blos Verhältniße sind einer Regel fähig, das also auf den Eindruck aber auf keine Verhältniße gehet, kann keine allgemeiner Regel untergeordnet

seyn [...].





## ANTHROPOLOGIE-FRIEDLÄNDER, WS 1775/1776

[467]

### PROOVIUM

Alle Geschicklichkeit, die man besitzt, erfordert am Ende eine Kenntniss von der Art, wie wir davon Gebrauch machen sollen. Die Kenntniss die in der Anwendung zum Grunde liegt, heißt die Kenntniss der Welt. Die Kenntniss der Welt ist eine Kenntniss des Schauplatzes, auf dem wir alle Geschicklichkeit anwenden können. Die Kenntnisse sind von zwiefacher Art, theoretische und pragmatische Vollkommenheit. Die theoretische besteht darinn, daß wir wissen, was zu gewissen Entzwecken erfordert wird, und geht also den Verstand an, die pragmatische besteht in der Urtheilskraft sich aller Geschicklichkeit zu bedienen, sie ist nötig zum Siegel aller unserer Geschicklichkeit. Der Grund der pragmatischen Kenntniss ist die Kenntniss der Welt, wo man von allen theoretischen Kenntnissen Gebrauch machen kann. Durch die Welt wird hier verstanden der Innbegriff aller Verhältnisse, in die der Mensch kommen kann, wo er seine Einsichten und Geschicklichkeit ausüben kann. Die Welt als ein Gegenstand des äußeren Sinnes ist Natur, die Welt als ein Gegenstand des inneren Sinnes ist der Mensch [...]. Wer viel theoretische Kenntnisse hat, der viel weiß, aber keine Geschicklichkeit hat, davon einen Gebrauch zu machen, der ist gelehrt für die Schule nicht aber für die Welt. Und diese Geschicklichkeit ist die Pedanterie [...]. Die Kenntniss aller [470] Verhältnisse ist die Kenntniss der Welt. Um die Welt Kenntniss zu haben, muß man ein gantzes studiren, aus welchem Gantzen hernach die Theile bestimmt werden können, und daß ist ein System, so ferne das manigfaltige aus der Idee des Gantzen entsprungen ist, und der hat ein System, der dem manigfaltigen im gantzen der Erkenntnisse eine Stelle zu geben weiß, welches sich von Aggregat unterscheidet, wo ein Gantzes nicht aus der Idee, sondern durch Zusammensetzung entstehet. ...].

[471] Es ist also die Antropologie nicht eine Beschreibung vom Menschen, sondern von der Natur des Menschen [...]. Zum Grunde muß also eine natürliche Kenntniss liegen, nach welcher wir urtheilen können, was bey jedem Menschen zum Grunde liegt; alsdenn haben wir sichere principia, nach denen wir verfahren können. Dahero müssen wir uns selbst studiren, und weil wir das auf andere anwenden wollen, so müssen wir die Menschheit studiren, nicht aber psychologisch oder speculativ, sondern pragmatisch, denn alle pragmatische Lehren sind Klugheits Lehren, wo wir zu allen unsern Geschicklichkeiten auch die Mittel haben, von allem einen gehörigen Gebrauch zu machen, denn wir studiren den Menschen um klüger zu werden, welche Klugheit zur Wissenschaft wird [...]. Die Ursache, daß die Moral und Kanzelreden, die voll von Ermahnungen sind, in denen man niemals müde wird, weniger [472] Effect haben, ist der Mangel der Kenntniss des Menschen. Die Moral muß mit der Kenntniss der Menschheit verbunden werden.

[...]. Damit aber die Moral und die Religion ihren Entzweck erhalten, so muß die

Kenntnis der Menschen damit verbunden werden [...].

Wodurch entspringt die Antropologie? Durch Sammlung vieler Beobachtungen von Menschen solcher Autoren, die scharfe Kenntnis des Menschen gehabt haben [...]. das Feld [473] des Menschen ist schon sehr ausgebreitet, und es verdient also, daß es zusammen als ein Gantzes, und nicht neben andern Wißenschaften vorgetragen werde, denn die Physik ist die Kenntnis des Gegenstandes der äußeren Sinne, und die Kenntnis des Menschen als des Gegenstandes der innern Sinne, macht ein eben solches Feld aus, folglich verdient es eben solche Mühe, und als solche Wißenschaft auf Akademien traktiert zu werden, als die Physik [...].

**NÄHERE ABHANDLUNG DER ANTROPOLOGIE. VON DER SELBSTHEIT DES MENSCHEN.**

[...] [474] Wir können bei der Seele unterschieden Geist und Gemüth. Das Gemüth ist die Art, wie die Seele von den Dingen afficirt wird, es ist das Vermögen über seinen Zustand zu reflectiren, und seinen Zustand auf sich selbst und seine Persönlichkeit zu beziehen. Der Geist oder die Seele ist das Subiekt das da denckt, es ist also thätig, das Gemüth aber ist leidend [...]. Man verlangt also von einem weisen Mann, daß er von dem entfernt ist, was zum Gemüth gehöret. Das Gemüth ist also ein Vermögen dasjenige zu empfinden, was man empfindet. Dahero ist animus und anima unterschieden. Man nennt auch animus sonst mens, allein mens möchte auch schon Geist bedeuten. In der Seele ist also das Gemüth was anderes, was wir sonst Gemüth oder Gefühl nennen. Die Thiere sind weder der Betrübniß noch der Freude fähig, weil sie nicht über ihren Zustand reflectiren können, folglich sind sie auch keiner Glückseligkeit und keines Unglücks fähig, denn durch das reflectiren ist der Mensch nur des Glücks und des Unglücks fähig [...]. [479]

**VON DEN DUNCKLEN VORSTELLUNGEN DER SEELE**

[...] [480] Was allgemein geurtheilt wird durch den gesunden Verstand, muß man nicht für ungereimt halten, weil es keinen Grund hat, der Grund ist aber in der Vernunft, denn sonst könnten die Menschen nicht allgemein urtheilen. Der Grund ist aber noch in der Dunckelheit, und den muß man zu erweisen suchen [...].

[481] Zu den dunckeln Vorstellungen gehören auch noch die vorläufigen Urtheilen. Ehe der Mensch ein Urtheil fällt, welches bestimmt ist, so fällt er schon im voraus im Duncklen ein vorläufiges Urtheil. Dieses leitet ihn um etwas zu suchen [...]. Dahero ist das Studium des Gemüths in Ansehung des geheimen Verfahrens der Seele des Menschen sehr wichtig [...].

[482]

**VON DER DEUTLICHKEIT**

Vor aller Deutlichkeit geht Ordnung vorher. Die Deutlichkeit ist ein Werk des Verstandes und die Klarheit ein Werk der Sinne, denn die Deutlichkeit beruht auf der Reflexion. Der Deutlichkeit ist die Undeutlichkeit, der Ordnung die Verwirrung entgegengesetzt. Also ist die Ordnung die Bedingung der Deutlichkeit, und die Verwirrung der Undeutlichkeit [...].

[485]

### VON DEM UNTERSCHIED DER SINNLICHKEIT UND VERHÄLTNIS GEGEN DEN VERSTAND

[...] [486] Es sind also zwei Stücke zur Vollkommenheit nöthig, die potestas rectoria und executoria. Die rectoria ist ohne die executoria blind, die Sinnlichkeit ist ein Hauptstück des Menschen so ferne sie eine executive Gewalt hat, wodurch der Verstand einen Effect hat, wenn er mit den Sinnen verbunden ist. Auf der andern Seite sind die Sinnen nicht fähig zu regieren, und sind oft eine Hindernis. So sind sie einerseits vortheilhaft, anderseits hinderlich. Unsere Imagination ist der freien Willkühr schlecht unterworfen, denn der Mensch kann nicht witzige Einfälle haben wenn er will, sondern er muß abwarten, und so ist es auch mit den Trieben und Neigungen der Mensch beschaffen, und das ist der Fehler der Sinnlichkeit. Dieser Fehler der Sinnlichkeit ist nur in so ferne sie nicht disciplinirt ist, soll der freien Willkühr unterworfen werden, so muß sie disciplinirt seyn, damit sie ein Werckzeug des Verstandes sey, die er braucht um seine Ideen anschauend zu machen. Also ist es falsch, daß die Sinnlichkeit die Ursache des Irrthums sey, denn die Sinne urtheilen nicht, folglich können sie auch nicht irren [...]. Was wir der Sinnlichkeit zum Nachtheil sagen können, ist daß ihre Stärcke für die Stärcke des Verstandes der Proportion nach zu groß sey [...]. [487] Die Sinnlichkeit macht das anschauend, was der Verstand überhaupt urtheilt. Also hat die Sinnlichkeit zur Fuction das, was der Verstand reflectirt anschauend zu machen. In Ansehung des Willens sind die Sinne eine Triebfeder, der Verstand aber hat keine Triebfeder. Man sieht gar nicht wie der Verstand das was er einsieht, den Sinnen beybringen kann, und wie er in die Sinne wirckt, da er keine bewegende Kraft hat. Wir sind leidend, und die passive Seite der Menschen ist die Sinnlichkeit, aber die Sinne sind auch zugleich leidende Instrumente des Verstandes, daher muß die Sinnlichkeit excoliret werden, daß sie Brauchbarkeit hat, und denn muß sie discipliniret werden, daß sie ein Instrument des Verstandes sey [...].

[511]

### VON DER PHANTASIE

Wir haben außer dem Vermögen zu empfinden, noch ein Vermögen Gegenstände abzubilden, und das was in die Sinne fällt, durch besondere Kraft im Gemüth zu schildern und zu bilden. Diese ist die facultas informandi impressiones sensuum. Wer eine starke Phantasie hat, und hat was gesehen, dem bleibt das Bild davon in seinem Gemüth unauslöschlich. Dieses ist das Vermögen der Abbildung. Die Nachbildung ist ein Bild des vorigen Zustandes des Gegenstandes, es ist ein Vermögen, den Gegenstand einmahl vorzubringen, so ist jede Erinnerung eine Nachbildung. Einbildung ist ein Bild der Erdichtung, facultas fingendi, es ist ein Bild von einem Gegenstande, der weder gegenwärtig, noch zukünftig noch vergangen ist, sondern es ist eine fiction, es ist ein Symbolum so sind die Typi Bilder von Gegenstände, die nicht da sind. Das Vermögen zum voraus was vorzubilden ist facultas praesagiendi [...].

[512] Die Association gründet sich auf drey Stücke auf die Begleitung, Nachbarschaft und auf die Verwandtschaft [...]. [513] Die Begleitung ist der erste und größte Grad der Association. Der zweite Grund der Association ist die Nachbarschaft. So wie die Einheit der Zeit die Begleitung ausmacht, so macht die Einheit des Orts die Nachbarschaft [...]. Der dritte Grund der Association ist die Verwandtschaft, so ferne die Vorstellungen

der Beschaffenheit nach verwandt sind. Sie sind aber verwandt der Aehnlichkeit und Abstammung wegen. Die Verwandtschaft der Abstammung ist in so ferne sie aus einem Grunde kommen [...].

Die beyden Associationen der Begleitung und Nachbarschaft, weil sie sich auf Zeit und Raum beziehen sind Association der Sinnlichkeit, die Association der Verwandtschaft aber eine Association des Verstandes [...].

[515]

#### VOM WITZ UND DER URTHEILS KRAFT

Wir haben aber auch ein willkürliches Vermögen, Bilder und Vorstellungen zu vergleichen. Dieses Vermögen ist thätig. Die Vergleichung ist die Zusammenhaltung der Vorstellungen. Das Vermögen Vorstellungen zusammen zu halten nach der Verschiedenheit ist die Urtheilskraft. Dieser Theil der Urtheilskraft ist das Iudicium [516] discretivum [...]. Beyde so wohl den Witz als die Urtheilskraft nennt man fein [...]. Urtheilskraft so ferne sie fein ist, wird Scharfsinn genannt, und Witz so fern fein ist, heißt sinnreich. Der Witz dient zu vorläufigen Urtheilen [...]. Vorläufiges Urtheil ist ein Grund über Dinge zu urtheilen, der aber unzureichend ist. Aber ein bestimmtes Urtheil zu fällen, gehört für die Urtheilskraft. Der Witz streift herum, wo er was findet, und dient also zur Erfindung, deswegen verleitet er auch zu Jrrthümern, denn wenn er die unzureichende Gründe zu Urtheilen für bestimmte hält, so verleitet er zum Jrrthum, welches denn geschieht, wenn man nicht Lust hat, über den Witz und deßen vorläufige Urtheile nachzudencken, und sie mit der Urtheilskraft zu verbinden. Die Urtheilskraft aber dient zum bestimmten Urtheil, und deswegen hält sie auch von Jrrthümern ab. Daß der Witz zum Jrrthum verleitet, davon ist auch dieses die Ursache, weil der Witz belustigt und die Urtheilskraft befriedigt [...]. Der Witz ist eine leichte Beschäftigung des Gemüths und dem natürlichen Trieb zu wissen angemessen [...]. [517] Der Witz ist also freier und die Urtheilskraft gebunden. Zur Urtheilskraft bin ich durch die Bedürfniße genöthigt, nemlich nicht in Jrrthum zu fallen. So ist bey dem Essen mehr auf die Gesundheit als auf die Annehmlichkeit zu sehen, aber wir sehen doch lieber auf den Geschmack, weil er angenehmer ist. Daß der Witz belustigt, kommt ferner davon her, weil alle Aehnlichkeit eine Regel an die Hand giebt, aus der man hernach eine allgemeine Regel macht. Alle Regeln aber erweitern den Gebrauch der Erkenntnis Kraft. Jeder Gebrauch des Witzes ist aber in allen Fällen eine Regel herauszubringen, und denn gefällt das, wo man eine Regel hat heraus bringen können [...]. Der Witz hat Einfälle, und die Urtheilskraft macht daraus Einsicht. Der Witz bringt mehr hervor, und die Urtheilskraft sichtet das [...]; daher ist der größte Grad der Arbeit der Urtheilskraft grüblerisch, und die größte Arbeit des Witzes ist ein Spiel. Wenn der Witz gefallen soll, so muß er auch leicht seyn, er gefällt aber nicht, wenn er schwer ist [...]. Der Witz soll dem Verstande dienen, aber nicht demselben substituirt werden, denn der Verstand besteht im Urtheilen, folglich kann er nicht in [518] seine Stelle gesetzt werden, aber er muß den Verstand administriren, und ihm Einfälle geben, über die der Verstand urtheilen kann, denn sonst kann der Verstand nicht urtheilen, wenn er keine Materie an die Hand giebt. Es gehört also zur Philosophie viel Witz. Der Witz dient dem Verstande zur Erfindung, und dient ihm auch zur Erläuterung deßen was schon gedacht ist, indem er Beyspiele Analogien und Aehnlichkeiten erfindet, und macht

dadurch dasjenige sinnlich, was durch den Verstand allgemein gedacht wird [...].

[524]

#### VOM VERMÖGEN ZU DICHTEN

Dichten heißt neue Erkenntniße und Vorstellungen schaffen. Dieses ist entweder willkührlich oder unwillkührlich. Es ist schon oben gesagt, daß unsere Imagination ihren Strom fortläuft. Diejenige Kraft aber neue Vorstellungen zu machen ist eine thätige willkührliche Kraft, sie liegt allen Unternehmungen zum Grunde [...].

Erfinden heißt etwas aus sich selbst hervorbringen, was gar nicht da war, entdecken aber heißt nur dasjenige beobachten, was gar nicht bekannt war, so ist die magnetische Kraft nicht erfunden sondern entdeckt, so auch fremde Länder, aber ein Experiment kann man erfinden. Wir erfinden, was auf uns selbst ankommt.

[...] Was das Dichten besonders betrifft, so ist es generaliter Erkenntniße hervorbringen, die gar nicht im vorigen Zustande waren. Erdichten aber ist etwas falsches dichten.

[...] [525] Jede Fabel soll also eine Erdichtung zur Erläuterung des Verstandes seyn, und passet am Besten in der moralischen Welt um die Moral selbst verständlich zu machen. Also was in der Moral durch allgemeine Begriffe gesagt ist, wird in der Fabel sinnlich gemacht, welches den Verstand erläutert. Sie machen großen Eindruck auf Personen die in Concreto urtheilen [...]. Das Verdienst der Fabel ist den Verstand sinnlich und die Moral anschauend zu machen. Endlich so giebt es nocht Erdichtungen, die dem gesunden Verstande entgegen sind, und das sind Märchen, die den Fabeln entgegen gesetzt werden, welche letztere zur Befriedigung des Verstandes, die ersteren aber zum Nachteil deßelben dienen.

#### BEGRIFF DES DICHTERS UND DER DICHTKUNST.

Das harmonische Spiel der Gedancken und Empfindungen ist das Gedicht. Das Spiel der Gedancken und Empfindungen ist die Uebereinstimmung der subjectivische Gesetze; wenn die Gedancken mit meinem Subject übereinstimmen so ist das ein Spiel derselben. Zweyerley ist bey den Gedancken zu beobachten, daß sie in Beziehung auf den Gegenstand stehen, und da müßen die Gedancken wahr seyn, und daß der Lauf der Gedancken mit der Natur der Gemüths Kräfte also [526] mit dem Subject übereinstimme und also die Succession der Gedancken mit den Kräften des Gemüths. Dieses harmonische Spiel der Gedancken und Empfindungen ist das Gedicht. Gedicht und Beredsamkeit unterscheiden sich darinn. Das Gedicht ist ein harmonisches Spiel, in welchem sich die Gedancken dem Spiel der Empfindungen accommodiren, die Beredsamkeit ist auch ein harmonisches Spiel, aber hier muß sich die Empfindung den Gedancken accommodiren. Die Empfindungen müßen Gedancken befördern und beleben. Beleben heißt Stärcke, Klarheit, Anschauung den Gedancken geben. Das Spiel der Gedancken, so ferne sie sich den Empfindungen accommodiren, treibt der Dichter. Der Dichter hat ein Silbenmaas oder einen Reim [...]. Also ist da immer ein gleichförmiges Spiel, das geht auf den Ausdruck, und beym Gedicht ist es das Hauptstück [...]. In der Dichtkunst hat der Dichter große Freiheit in Gedancken und Worten, aber in Ansehung des harmonischen des Spiel hat er keine Freyheit [...].

[527] Aber die Tugend und derselben Empfindungen in ein harmonisch Spiel zu bringen, das ist ein Verdienst, denn es ist was intellectuelles, und diese anschauend zu

machen, ist ein wahres Verdienst Z. E. Pope Versuch vom Menschen [...].

[537]

#### VOM OBER ERKENNTNIS VERMÖGEN

Das Obererkenntniß Vermögen ist das Vermögen über die uns gegebenen Vorstellungen zu reflectiren. Generaliter heißt dies Obererkenntnis Vermögen der Verstand, und der wird unterschieden von der Sinnlichkeit, oder dem Untererkenntnis Vermögen, wodurch die Vorstellungen erzeugt werden. Der Verstand ist die Kraft von allen Vorstellungen Gebrauch zu machen. Verstand und Sinnlichkeit widerstreiten sich. Der Verstand ohne Sinnlichkeit ist nichts, und nur ein bloßes Vermögen, eben so als die Regierung ohne Unterthanen, und die Wirthschaft ohne etwas worüber man wirthschaften kann. Der Verstand allgemein genommen, so ferne er das gantze Erkenntnis Vermögen in sich faßt, ist das Vermögen zu reflectiren und zu dencken. Nicht jedes memoriren ist dencken. Das dencken setzt durchaus Reflexion zum voraus d. h. Vorstellungen unter die allgemeine Regeln der Erkenntniße zu bringen. Dencken ist nicht, sich Dinge vorstellen, welches durch die Sinnlichkeit geschiehet, sondern die Bearbeitung der Materien, so die Sinnlichkeit darreicht. Das Obererkenntnis Vermögen faßt dreyerley in sich: Verstand insbesondere, so ferne er der Vernunft entgegen gesetzt wird, Urtheils Kraft und Vernunft. Verstand ist das Vermögen der Begriffe. Urtheils Kraft ist das Vermögen der Anwendung der Begriffe im gegebenen Falle; und die Vernunft ist das Vermögen der Begriffe a priori in abstracto. Der Verstand ist das Vermögen der Regel, Urtheilskraft das [538] Vermögen der Anwendung der Regel, und Vernunft die Anwendung der Regel a priori.

Wenn ich etwas nach einer allgemeiner Regel erkenne, so ist mein Erkenntnis kein Verstandes Erkenntnis. Alle Verstandes Erkenntnis sind allgemeine Erkenntniße, und alle allgemeine Erkenntniße sind Regeln.

Verstand ist nöthig um etwas zu verstehen. Verstehen ist aber von Einsichten zu unterscheiden. Das Einsehen geschicht durch die Vernunft, das Verstehen durch den Verstand, daher ist nicht alles kennen ein Verstehen, sondern nur durch den Verstand.

[...] Ferner unterscheidet man denn Verstand in den gemeinen und in den speculative Verstand. Der gemeine Verstand ist das Vermögen in concreto zu urtheilen, der speculative aber in abstracto zu urtheilen. Der gemeine und gesunde Verstand heißt nicht darum ein gemeiner, weil er bey gemeinen Menschen angetroffen wird, sondern weil er allerwegen und von allen gefordert wird. Solche Menschen von gemeinen Verstande urtheilen in concreto [...]. Der speculative Verstand muß allemal ein gesunder seyn, das folgt nothwendig, aber ein gesunder ist nicht speculativ. Der gesunde ist zugleich der practische Verstand, weil er nur in gegebenen Fällen urtheilen kann, aber um Plane zu machen, wird ein speculativer Verstand erfordert.

Das vorzüglichste Hauptstück das von jedem Verstande zu erwarten ist, und von jedem gefordert wird ist die Urtheils Kraft. Man muß von allen Regeln die man in abstracto eingesehen hat, einen Gebrauch zu machen, und sie anzuwenden wißen. Der gantze Verstand mit seiner Erkenntniß ist fruchtlos ohne die Urtheils Kraft [...]. [539] Der Mangel der Urtheils Kraft ist unersetzlich, weil er nicht durch Unterricht ersetzt werden kann. Denn die Urtheils Kraft läßt sich nicht informiren wohl aber der Verstand. Die Urtheils-Kraft kann weder durch Schulen noch durch andere Unterweisungen mitgetheilt werden,

sondern sie ist schon von der Natur gegeben, aber man kann sie üben. Man muß das, was der Verstand urtheilt, sich üben anzuwenden, und denn übt man die Urtheils Kraft [...].

[545]

#### VOM GEBRAUCH DER VERNUNFT IN ANSEHUNG DES PRACTISCHEN

Zur Erfahrung und zur Beurtheilung der Erscheinungen wird Verstand erfordert. Die Erfahrung giebt Regeln und Gesetze so der Verstand beobachtet. Um aber vor der Erfahrung a priori zu urtheilen, wo uns keine Erfahrung mehr leitet, gehöret Vernunft [...]. Die Vernunft ist eben so schöpferisch in den Oberkräften, als die *Facultas fingendi* in den Unterkräften. Durch den Verstand urtheilen wir nur, aber durch [546] die Vernunft erkennen wir etwas aus allgemeinen Gründen und Principiis. Wenn wir nichts mehr könnten, als nur über die Erfahrung urtheilen, und nicht aus allgemeinen Gründen etwas auszuziehen, so würden unsere Urtheile nur so weit gehen, als unsere Erfahrung geht. Nun aber haben wir Vermögen etwas aus allgemeinen Gründen auszuziehen [...].

[548] Gesunde Vernunft ist diejenige deren richtiger Gebrauch durch Erfahrung bestätigt werden kann [...]. Jeder will gesunde Vernunft haben. Woran erkennt man aber die gesunde Vernunft? An den Maximen, wenn ihre Maxime so beschaffen ist, daß ihr größter Gebrauch durch sie möglich ist [...].

[552] Die Vernunft ist ferner ein Vermögen der Erkenntniß aus Begriffen. Verschiedene Menschen haben einen Gebrauch der Vernunft bey Gelegenheit der Anschauung, aber nicht aus reinen Begriffen, welches der reine Gebrauch der Vernunft ist. Die etwas einsehen nach der Analogie durch Bilder, die haben einen Gebrauch der Vernunft aber nicht aus Begriffen [...]. Selbst in der Baukunst muß ein Begriff zum Grunde liegen, wenn sie Geschmack und den gantzen Beyfall unserer Seele haben soll. So sind die Gebäude im Orient zwar reich an Gold und Edelgesteinen, also für die Sinnlichkeit, aber sie sind aus keiner Idee, aus keinem Plan des gantzen entsprungen. Orient ist das Land der Empfindung, Occident aber der gesunden und reinen Vernunft. Der Verdienst des Occidents ist durch Begriffe bestimmt zu urtheilen, daher muß dieser Vorzug des occidentalischen Talents nicht durch Analogien und Bilder verdorben werden, denn sonst wäre das der Verfall des occidentalischen Geschmacks [...].

[554]

#### DAS EIGENTHÜMLICHE EINES IENEN KOPFES

Kopf ist die Summe aller Erkenntnis Kräfte, so wie das Hertz die Summe aller Begehrungs Kräfte ist. Das eigenthümliche des Kopfes [555] kommt auf die Proportion der Gemüths Kräfte an. Es beruht nicht auf der Größe des Menschen, wenn er schön seyn soll, sondern auf der Proportion der Glieder [...]. Es muß also bey der Erziehung nicht auf die Größe der Kräfte gesehen werden, sondern auf die geschickte Proportion der Gemüths Art [...]. Man sieht es zwar ein, wie es geschehen sollte, es müste nemlich das Gedächtnis zuerst cultivirt werden, damit die UrtheilsKraft und der Vertand Materie hätten, [556] alsdenn müste man den Verstand mehr cultiviren als die Vernunft, weil derselben nöthiger ist, und der Witz nur im kleinen Maas. Allein die Regel fehlt um die Proportion der Cultur zu bestimmen. In dem menschlichen Gemüth ist zu unterscheiden, Naturell, Talent und Genie [...]. Genie ist aber ein Talent, was kein Product der Unterweisung seyn kann.



Genie entbehrt alle Unterweisung, und ersetzt alle Kunst. Was zum Genie gehört ist alles angegehoren, und also der Kunst entgegen gesetzt. Ein Werk der Unterweisung ist Kunst. Genie ist aber ein schöpferisches Talent d. h. etwas hervorzubringen ohne alle Anleitung ohne alle Regel. Es ist also die Freyheit von der Leitung der Regel [...]. Man kann das Genie zwar erwecken, aber nicht aus dem Talent ein Genie machen, denn es ist kein Product der Unterweisung. So kann man keinen die Philosophie lehren, aber sein Genie zum Philosophieren erwecken, da zeigt es sich ob er Genie habe oder nicht. Die Philosophie ist eine Wissenschaft des Genies [...]. Geist und Genie ist auch zu unterscheiden. Man hat Genie ohne Geist, und Geist ohne Genie. Geist ist eine besondere Eigenschaft des Talents. Es beruht darauf, daß das [557] Gemüth dadurch belebt werde, denn Geist ist der Grund der Belebung [...]. Wir können das Talent unterscheiden in das Talent der Nachahmung und in das schöpferische Talent, und dieses ist das Genie. Zur Erfindung der Wissenschaften gehört Genie, zur Erlernung derselben Naturell, und solches auch andere auch andere zu lehren Talent. Alle schöne Wissenschaften sind Wissenschaften des Genies, Dichter, Bildhauer, Mahler [...]. Genie ist nicht unter Zwange der Regel, sondern ein Muster der Regel, denn Regeln können wir lernen, das Genie aber kann nicht erlernt werden [...]. [558] Es gehöret aber zu einem vollständigen Talent nicht so wohl der Grad des Erkenntnißes, als die Proportion derer Kräfte und Ausbildung derselben.

Hiermit haben wir den ersten Theil der Psychologischen Betrachtungen, nemlich des Erkenntnis Vermögen geendigt, nun folgt das zweite Vermögen, der Seele, nemlich das Gefühl der Lust und Unlust, worauf alsdenn das dritte Vermögen folgen wird, nemlich das Begehungsvermögen.

Der zweite Qvell der Phaenomenorum der Seele ist, das Gefühl der Lust und Unlust, der Billigung und misbilligung, des Wohlgefallens und Mißfallens. Dieses Vermögen muß vom Erkenntnis Vermögen wohl unterschieden werden.

[559] Etwas erkennen, und an etwas ein Wohlgefallen haben, ist zweyerley. Jch kann von etwas eine Vorstellung haben, aber die Wirkung die die Dinge aufs gantze des Gemüths machen, ist das Vermögen der Lust und Unlust. Das Gefühl von der Hindernis des Lebens ist der Schmertz oder die Unlust.

Das Gefühl von der Beförderung des Lebens ist das Vergnügen oder die Lust. Das Leben ist das Bewust seyn eines freien und regelmäßigen Spiels aller Kräfte und Vermögen der Menschen. Das Gefühl von der Beförderung des Lebens ist das, was Lust ist und das Gefühl von der Hindernis des Lebens ist Unlust [...]. Das Vergnügen ist sensuell, ideal und intellectuall. Sensuale Vergnügen sind Vergnügen der Sinne, die [560] leicht einzusehen sind, aber die ideale Vergnügen bedürfen mehrere Erläuterung, sie beruhen auf dem Gefühl des freien Spiel der Gemüths Kräfte. Die Sinne sind die Receptivitaet der Eindrücke, die unser sinnliches Vergnügen befördern, wir können aber unsere Gemüths Kräfte in Agitation bringen durch Gegenstände nicht so ferne sie einen Eindruck auf uns machen, sondern in so ferne wir sie uns denken, und das sind die Idealen Vergnügen, sie sind zwar sinnlich, aber nicht Vergnügen der Sinne. Ein Gedicht, ein Roman eine Comoedie sind Vermögen in uns ideale Vergnügungen zu verschaffen, sie entspringen aus der Art, wie das Gemüth aus allerhand Vorstellungen der Sinne sich selbst Erkenntniße macht. Wenn nun das Gemüth ein freies Spiel der Kräfte empfindet, so ist das, was dieses

freie Spiel macht, ein ideales Vergnügen [...]. Das Speil der Gemüths Kräfte muß starck lebhaft und frey seyn, wenn es beleben soll. Intellectuale Lust besteht in dem Bewustseyn des Gebrauchs der Freiheit nach Regeln. Die Freiheit ist das größte Leben des Menschen, dadurch exerciret er seine Thätigkeit ohne Hindernis [...]. Dieses ist die intellectuale Lust, die aufs moralische geht.

Obgleich unsere Vergnügen den Objecten nach nicht gleichartig sind, so können sie doch hernach zusammen gezählt werden, da sie alsdenn das gantze Wohlbefinden ausmachen, so als wenn sie [561] gleichartig wären [...]. Die Ursache ist: Alle Vergnügengen beziehen sich aufs Leben. Leben ist aber eine Einheit, und in so ferne sie alle darauf abzielen, sind sie alle gleichartig. Die Qvellen aus denen sie entspringen, mögen seyn wie sie wollen [...].

[563]

#### VON DER LAUNE

[...] [577] Das dritte Moment der Seele ist das Begehrungs Vermögen. Das Wohlgefallen an der Wirklichkeit des Gegenstandes ist die Begierde. Genau kann man die Begierden nicht erklären, doch in so weit es zur Antropologie gehört, so ist das im denkenden Wesen, was in der Cörperlichen Welt die bewegende Kraft ist. Es ist die thätige Kraft der Selbstbetimmung der Handlungen des denkenden Wesens. Dieses ist etwas subtil.

Wir können einen Wohlgefallen an Gegenständen haben, obgleich uns die Würcklichkeit des Gegenstandes gleichgültig ist [...]. Das Object gefällt uns, aber das Daseyn kann uns gleichgültig seyn. Demnach ist die Beurteilung des Gegenstandes unterschieden von der Würcklichkeit des Objects des Daseyns. Alle Begierden sind auf thätigkeit gerichtet, denn lebendige Wesen thun etwas nach dem BegehrungsVermögen, und leblose Wesen thun etwas so, als wenn sie durch fremde Kraft getrieben werden. Die Beziehung der Begierden ist die Thätigkeit zu bestimmen [...].

[624]

#### PARS II. ANTHROPOLOGIAE

Nachdem wir in dem allgemeinen Theil den Menschen nach seinen Seelenkräften und Vermögen kennen gelernt haben, so müssen wir nun im besondern Theil die Kenntnis des Menschen anzuwenden suchen, und von derselben Gebrauch machen. Wir betrachten also hier die menschlichen Bestimmungen in Verknüpfung, und erwegen den Begriff, den man sich vom Menschen macht, oder das unterscheidende der Menschen in Ansehung anderer. Hier können wir ihn in Ansehung seines Cörpers und in Ansehung seines Gemüths betrachten [...].

[625] Wir theilen bey dem Menschen alles ein in Natur und Freiheit. Zur Natur rechnen wir Naturell, Talent und Temperament, zur Freiheit aber Gemüth, Hertz und Charackter [...]. [626] Jn Ansehung des Gemüths können wir die Principia der Thätigkeit eintheilen, in das Naturell, Talent, und Temperament. Das Naturell ist die Fähigkeit der Receptivitaet gewisse Gegenstände zu empfangen. Naturell gehört also zur Fähigkeit. Talent ist ein Vermögen Producte hervorzubringen, es gehört also zur Kraft. Temperament ist die Vereinigung von beyden [...]. [627] Das Temperament beruht auf der Vereinigung

des Naturells und der Talente, auf dem practischen Vermögen und der Triebfeder des Gemüths in Ansehung des Naturells und Talents [...].

[628] Jndem wir vom Naturell, Talent und Temperament geredet, so haben wir den Qvell der Gefühle und Neigungen der Menschen, und das Principium des Lebens erwogen. Jetzt wollen wir das Principium der Thätigkeit erwegen, diese Gefühle und Neigungen zu gebrauchen, also das practische bey Menschen [...].

[636]

#### VOM TEMPERAMENT IN SPECIE

Das Temperament ist die Proportion der sinnlichen Gefühle und Begierden. Beym Menschen kommt alles auf das Verhältnis und nicht auf den Grad der einen oder andern Fähigkeit an. Die geschickte Proportion der ErkenntnisKräfte, der Empfindungen und Begierden macht das aus, was in der Sinnlichkeit den Menschen in Ansehung seines Temperaments charakterisiert [...]. Zum Temperament werden 2 Stücke erfordert: Das Gefühl und die Begierden. Die Proportion von beyden macht das Temperament aus [...].

[637] Wir haben aber beym Vermögen der Lust und Unlust gesehen, daß das Leben das Gefühl vom freyen und regelmäßigen Spiel der Kräfte des Menschen ist, das Gefühl von der Hindernis des Lebens aber der Schmerz, und von der Beförderung deffelben das Vergnügen sey [...].

[648]

#### VOM CHARACKTER IN SPECIE

Der Charackter ist bey Menschen die Haupt Sache, es läuft alles bey ihm darauf hinaus, daher ist es nöthig, daß wir den Qvell des Charackters aufsuchen. Der gute Charackter wäre der gute Wille [...]. [649] Denn Charackter nennt man auch die Denckungs Art, dadurch wird nicht die Beschaffenheit des Verstandes angezeigt, denn so wie der Wille einen allgemeinen Verstand hat, hier aber nur darunter die Gesinnung verstanden wird, eben so hat auch der Begriff des Verstandes eine allgemeine Bedeutung, worunter aber hier nur das Vermögen verstanden wird sich seines Verstandes gut zu bedienen [...]. Der Qvell guter Zwecke ist der gute Wille, und der Qvell böser zwecke ist der böse Wille. Dieses nennt man auch Denckungs Art [...]. Die Denckungs Art aber ist schon ein principium nach Grundsätzen zu handeln. Worauf beruht nun aber diese Denckungsart nach Begriffen zu handeln, dieses Vermögen der Maximen und Grundsätzen nach denen der Mensch Macht hat über seine Neigung zu herrschen? Das Vermögen nach Grundsätzen und Maximen zu handeln, beruht darauf, daß der Mensch nach Begriffen handeln kann, die Begriffe aber müssen bey ihm zur Triebfeder werden. Die Begriffe sind zwar an sich keine Triebfedern, denn was ein Gegenstand des Verstandes ist, kann doch nicht ein Gegenstand des Gefühls seyn, eine Triebfeder aber ist ein Gegenstand des Gefühls, damit sie uns bewegen könne. Obgleich nun die Begriffe vom guten und bösen nicht Gegenstände des Gefühls sind, so können sie doch dazu dienen, daß sie das Gefühl rege machen, nach diesen Begriffen zu handeln, alsdenn handelt man nach Grundsätzen und Maximen. Man kann es zwar nicht einsehen, wie der Begriff Z. E. vom Unrecht, welches einem angethan ist, das Gefühl rege machen soll, und es [650] bewegen kann diesem Menschen beyzustehen, aber es geschieht doch. Denn die Insticte hat uns nur die Vorsicht gegeben in

Ermangelung der Begriffe und Grundsätzen. Die Begriffe sollen also in uns Triebfedern werden, sie sollen das Gefühl rege machen, und uns bewegen nach solchen Begriffen zu handeln, und also nach Grundsätzen. Menschen die nicht ein solches Gefühl haben, das durch einen Begriff rege gemacht werden kann, die haben kein moralisches Gefühl. Dieses ist die Reizbarkeit, Empfindsamkeit oder das Gefühl durch alle Begriffe des Verstandes [...]. Man weiß nicht, woran es liegt, daß Menschen kein moralisches Gefühl haben, ob es an der Erweiterung oder Verfeinerung des Gefühls liegt, das kann man nicht einsehen, auch nicht erklären [...].



## ANTHROPOLOGIE-PILLAU, WS 1777/1778

[733]

### ANTROPOLOGIA. PROLEGOMENA

Es ist keine größere und wichtigere Untersuchung für den Menschen als die Erkenntniß des Menschen. Diese ist aber von vielen für sehr leicht gehalten worden und das aus den Ursachen:

1. Man glaubte es wäre deswegen keine Disciplin davon nöthig, weil man diese gar leicht durch den Umgang lernen könnte und deswegen hielt man es für so leicht obgleich nicht für unnöthig. Eben so geht es auch mit der Moral: Man glaubte daß dieselbe wichtig war; aber eine Wissenschaft davon machen wäre überflüßig.

2. Man hielt sie nicht für allzu wichtig: Die Menschen sind doch meistens der größte Gegenstand unserer Betrachtung. Alle Leidenschaften gehen doch nur bloß auf die Menschen. Von der andern Seite hielt man sie nicht für so nothwendig, weil es schiene daß das Betragen der Menschen keine Gesetze hätte. Diese Betrachtung des Menschen ist doch eine der angenehmsten Materien.

Wir können diese Erkenntniß des Menschen auf eine zweifache Art betrachten.

1. Als eine Speculative [...].

2. Als eine pragmatische die nicht auf weitere Erkenntniß geht, als in so fern wir davon einen ausgemachten Nutzen ziehen.

Wenn sie pragmatisch abgehandelt wird; so ist sie eine Weltkenntniß und bildet einen Weltmann.

Zur Welt nehmen wir.

1. Die Natur, 2. Die Menschen. Man setzt diese deswegen einander entgegen, weil der Mensch das einzige frey handelnde Wesen auf dem Erdboden ist. Natur und Freyheit aber einander entgegen sind. In der Physischen Geographie betrachten wir die Natur, in der Anthropologie aber den Menschen, oder die menschliche Natur in allen ihren Situationen. Diese beyde Wissenschaften machen die Weltkenntniß aus [...].

[734]

### NUTZEN DER ANTHROPOLOGIE

1. Je besser wir die Menschen kennen, desto besser wissen wir unsere Handlungen so einzurichten, daß den ihrigen passend sind.

2. Sie lehrt wie man meschen gewinnen soll. [d]

3. Sie lehrt die Selbstzufreidenheit, wenn man das Gute, was man an Andern findet bey sich selbst hat.

4. Sie giebt uns die Subjectiven Principien aller Wissenschaften an [735] die Hand. Und diese Subjective Principien haben einen großen Einfluß.

1. In die Moral,

2. In die Religion,
3. in die Erziehung [...].

[738]

#### UNTERSCHIED ZWISCHEN EINSICHT UND EINFALL

**Untere und Obere Kräfte des Menschen.** Das untere Vermögen heist die Sinnlichkeit auch sensuelle, das obere aber der Verstand auch intellectuelle. Die Sinnlichkeit ist die Passibilitaet der Verstand die spontaneitaet des menschlichen Gemüths, diese letzte zeigt eine Selbstthätigkeit an. Die Sinnlichkeit ob sie gleich nicht so erhaben als der Verstand ist, so ist sie doch gleichfalls unentbehrlich. Denn wenn der Mensch die Sinnlichkeit nicht hätte, so wäre er auch sinnlos, und sie muß ihm fast zu allen Dingen Stoff geben und ist wohl noch unentbehrlicher als der Verstand. Denn der Verstand ist ein Vermögen zu disponiren, und mit dem allein kommen wir nicht fort, denn vor dem Vermögen zu urtheilen muß erst die Erkenntniß der Dinge vorhergehen. Diese Sinnlichkeit hat auch viel Nutzen und ist sehr beförderlich wenn sie der spontaneitaet dient, welche nun aber geschicht.

1. durch die Anschauung welche die Begriffe correspondiren.
2. durch die Eindrücke [...].

[739]

#### ES GIEBT EINE ZWEYFACHE DEUTLICHKEIT

1. der Sinnlichkeit, 2. des Verstandes. Eine Deutlichkeit der Sinnlichkeit betrifft die Beschaffenheit der Anschauung, so fern das Mannigfaltige von einander unterschieden werden kann. Diese sinnliche Deutlichkeit heist auch die aesthetische und die des Verstandes die logische [...].

[750]

#### VON DER EINBILDUNGSKRAFT

Die Sinne sind lebhafter, aber das Feld der Einbildungs-Kraft ist größer. Die Welt wird durch die Einbildungen geziert. Die Einbildung ist die Vorstellung der Dinge, die nicht gegenwärtig sind. Durch sie können wir das Gemüth reitzen [...].

[751] Hier betrachten wir die Einbildungs-Kraft nicht psychologisch, sondern practisch. Im engern Verstande ist die Einbildungs-Kraft die Vorstellung geschehener Dinge. Aber gewöhnlich denckt man darunter das gantze Feld des bildenden Vermögen, unabhängig von der Gegenwart der Gegenstände. Sie steht nicht unter Willkühr, so wie der Verstand zu Gebote:

[...] Einbildung wird manchmal von der Phantasie unterschieden. Die Einbildung ist das bildende Vermögen in so fern es noch einiger maaßen unter der Willkühr steht: Die Phantasie ist ohne Willkühr, selbst wieder unsern Willen [...]. Die Einbildung richtet sich zwar auch nicht nach unserm Willen, aber wir können sie auf Gegenstände lencken. Sie nimmt von irgend einer Sache den Lauf, und reißt dadurch die Association der Ideen mit sich fort. Phantasie ist ein Betrug als ob diese Gegenstände würcklich gegenwärtig wären [...].

Wir können uns keine Einbildung wovon machen, als wozu der Stoff durch den Gegenstand uns gegeben worden. Sie sieht aber die Bilder zusammen und formirt neue.

Darauf beruht die Unterhaltung mit sich selbst [...].

[752] Das Vermögen ehemahlige Bilder wieder in sich hervor zu bringen ist das reproductions-Vermögen; Bilder aber hervor zu bringen die wir noch nie gehabt haben das Dichtungs-Vermögen, oder creations-Vermögen, wobey aber doch auch immer eine reproduction ist, nemlich der Materialien [...].

Das Gesetz der Reproduction ist: vergesellschaftete Ideen bringen sich einander hervor [...]. Das Gesetz der Associationen der Ideen beruht:

1. Auf der Einträchtigkeit der Vorstellungen. Dinge sind einträchtig, die einander ähnlich sind [...]. Dieser Grund ist wohl sehr würcksam, stimmt aber nicht mit der Vernunft überein.

2. Auf der Nachbarschaft der Vorstellungen. Dinge sind benachbahrt, die in derselben Zeit und demselben Raume einander nahe waren.

3. auf der Verwandtschaft — diese ist die gröste Kette der Vorstellungen und die auch am meisten mit dem Verstand übereinkommt. Die Verwandtschaft der Ideen besteht in der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen [...].

[753] Die Regellose Phantasie ist die so nicht nach den Vorschriften des Verstandes handelt; und sie muß sich selbst nicht bey einem Dichter befinden.

#### AD § 572

Der Witz ist das Vermögen Vergleichungen anzustellen die nicht gemein sind [...].

[754] Die Einbildungskraft enthält in sich das Magasin des Erkenntniß von allem was wir wahrgenommen, gedacht und vorgenommen haben. Der Zweck worauf sich dieses alles bezieht, ist der Verstand. Es sind zwey Vermögen, die Materialien welche in der Einbildungskraft liegen zu gebrauchen, und sie zum Dienst des Verstandes anzuwenden; Witz und Urtheilskraft.

Allso Verstand bedarf eines gewissen Vermögens durch die Vergleichung allgemeine Begriffe hervor zu bringen oder Ähnlichkeiten gewahr zu werden, und dieses ist der Witz. Er braucht ein Vermögen zu subsummiren, ob etwas unter einen allgemeinen Begriff gehöre oder nicht. Dieses Vermögen ist die Urtheilskraft. Der Witz ist an sich selbst schon unterhaltend, weil er von sich selbst dem Verstande materie zu Regeln giebt [...]. Der Witz kann wie ein Spiel betrachtet werden. Ein Spiel das schon an sich selbst unterhaltend ist ohne einen gewissen Zwang zu haben; was aber erst angenehm ist durch die Erreichung eines gewissen Zwecks ist ein Geschäft. Die Urtheilskraft ist ein Geschäft, denn sie restringirt nur [755] die Regel, sie schrenkt die Regel ein, und frägt ob das auch hinreichend zur Regel wäre; Was aber unsere Freyheit restringirt ist unangenehm oder doch trocken. Also spielt der Witz, die Handlungen der Urtheilskraft sind aber Geschäfte. Die Urtheilskraft ist eine Art der Disciplin für den Witz [...].

[759]

#### DAS DICHTEN ALS EINE KUNST, UND ALSO AUCH DIE PRODUCTE DESSELBEN, ALS PRODUCTE DES GEISTES.

Das Harmonische Spiel des Verstandes und der Sinnlichkeit werden wir die Schönheit des Geistes nennen können. Ein schöner Geist denckt so, daß der Verstand da ist, der aber mit der Sinnlichkeit in Harmonie steht. In witzigen Schriften muß Verstand



hervorleuchten, [760] aber auch ein gewisses Spiel der Sinne. Es müssen also bey einem schönen Geiste die obern und untern Kräfte in Ubereinstimmung stehen.

Humaniora sind die Künste und Wissenschaften, welche bisweilen einen schönen Geist zieren [...]. Durch dessen Humaniora verstehe ich.

1. Beredsamkeit, die Kunst Ideen des Verstandes durch die Sinnlichkeit zu beleben.
2. Dichtkunst, die Kunst dem Spiel der Sinnlichkeit durch den Verstand Einheit zu geben.

Bey der Beredsamkeit ist der Haupt-Zweck der Verstand, in so fern er durch die Sinnlichkeit gebildet wird. Bey den Gedichten setzt die Sinnlichkeit den Zweck und der Verstand muß ihnen nur Einheit geben [...]. Die Gesmüthskräfte harmonisch zu beleben sind also die schönen — Künste, und die Gemüthskräfte sind der Verstand und die Sinnlichkeit [...].

[761] Die Beredsamkeit ist ein eigentliches Geschäft des Verstandes, das aber durch das Spiel der Einbildungskraft belebt wird [...]. Alles was die GemüthsKräfte harmonisch bewegt, das gefällt unmittelbahr.

Warum ist die Dichtkunst angenehmer als alle andern?

Weil sie Spiel ist, und mehr dadurch die Einbildungskraft bewegt.

Warum ist ein Poet glücklicher in der Fabel als in der Wahrheit? Weil seine Absicht gar nicht ist dem Verstand förderlich zu seyn, sondern er blos die Einbildungskraft zum Hauptzweck nimmt. Die Wahrheit setzt ihm auch Schrancken [...].

[767]

AD § 595

[770]

[...] Unser Gemüth hat neben dem Vermögen des Verstandes noch ein anderes Begriffe zu begleiten, und das sind Merckzeichen und Denckzeichen. Die Zeichen die zum bessern Verstehen der Sache dienen heißen figürliche Zeichen oder auch Symbola [...].

Symbolica sind figürliche Zeichen. Die gewöhnliche Unterscheidung der Erkenntniß in Symbolische und intuitirte ist falsch, denn wir brauchen ja oft Symbolen um sie intuitirt zu machen [...]. [771] Die Symbola sind nicht den Anschauungen entgegen gesetzt, sondern sind selbst Anschauungen; nur blos indirecte. Zu den Symbolen gehört z. E. die Parablen Allegorien etc: Symbola sind also Gegenstände in so fern sie Vorstellungen von andern Gegenstände sind. Hobbes vergleicht den Staat mit dem Leviathan wegen seiner Stärke. Denn es muß eine unüberwindliche Stärke des Gantzen im Staat seyn um alle zu zwingen.

Wenn ich mir einen Gegenstand nicht directe vorstellen kann, so ist es besser, daß ich es indirecte thue und wenn ich mir auch directe, das ist durch Begriffe vorstellen kann, und ich dieses auch indirecte thue so bekommt der Gegenstand mehr Deutlichkeit, denn die logische Vollkommenheit kann immer durch aesthetische erhöht werden [...].

[772] Geist. Das Vermögen den Verstand durch die Sinnlichkeit zu beleben heist Geist; das Wort Geist wird hier so zu sagen adjective genommen, als der Geist von einem Buch, oder der Mensch hat keinen Geist. Dieser Geist ist von Vernunft, Witz und Urtheils-Kraft unterschieden.

Beleben heist unsere Gemüthskräfte in Wircksamkeit setzen.

Ein Verstand so fern er die Sinnlichkeit, und diese in so fern sie jenen belebt, heißt eine Harmonie zwischen Verstand und Sinnlichkeit oder das harmonische Spiel [...].

[773] Dieses war das Capitel von den untern Kräften des Verstandes und der Sinnlichkeit. Jetzt wollen wir die obern Kräfte des Verstandes untersuchen.

**AB § 606**

Diese obern Kräfte heißen auch mit einem Wort, Verstand. Dieser Verstand kann aber eingetheilt werden; in den Verstand; das Vermögen der Begriffe oder auch der Regeln; in die Urtheilskraft, das Vermögen der Subsumtion unter Regeln, in die Vernunft des Allgemeinen die Regeln von dem besondern was unter derselben enthalten ist fortzugehen [...].

Die obern Kräfte der Seele heißen auch das Vermögen zu dencken, da die untern Kräfte alsdenn das Vermögen zu empfinden sind [...]. Empfindungen sollen allemahl das Dencken beleben, aber nicht ersetzen, et vice versa. Wo die Erkenntniß des Menschen practisch seyn soll, da muß man nicht allein dencken, sondern auch anschauen Verstand und Sinnlichkeit müssen also in Verbindung seyn, aber nicht ein an die Stelle des Andern [...].

[774] **Unterschied aller dieser obern Kräfte !.** [...] Witz und Einbildungskraft sind ein Analogon des Verstandes. Beyde bedürfen der Leitung des Verstandes und der Disciplin der Vernunft, und nur in so fern die untern Kräfte mit den obern in Verbindung stehen sind sie zu billigen [...]. Verstand und Urtheilskraft mit einander verbunden, doch so daß die Urtheilskraft die Oberhand hat, ist der gesunde Verstand; wenn aber der Verstand die Oberhand hat, so ist das ein nachdenckender und entscheidender Verstand [...].

[775]

**DER EMPIRISCHE UND PRACTISCHE AUCH DER SPECULATIVE VERSTAND.**

Der erstere wird erfordert in Regeln der Erfahrung der andere in Regeln a priori [...]. Zu einem empirischen Verstande wird erfordert, daß ich das Vermögen habe Zweckmäßige Beobachtungen anzustellen, das ist, solche daraus Regeln heraus gezogen werden können [...].

[776]

**EINIGE EPISODISCHE ANMERKUNGEN**

[...] [777] Die Vernunft ist das Umgekehrte von der Urtheilskraft, nemlich zu dem Besondern das Allgemeine zu finden, oder auch zu dem besondern VerstandesGebrauch die Regeln zu finden; oder einen practischen Gebrauch, das Vermögen der Maximen.

Warum hat die Vernunft so eine große Würde? Weil sie das oberste ist. Der Verstand giebt den Erscheinungen Einheit, aber die Vernunft giebt allen diesen Verstandesregeln Einheit.

Unterschied zwischen Regel und Gesetz. **Regel** bezieht sich auf eine gewissen beliebigen Zweck. Das **Gesetz** bestimmt aber den Zweck. Weil der Zweck der oberste Grund aller Einheit ist, so ist die Vernunft die Gesetzgeberin.

Man sagt von jemanden, er hat Vertand etwas zu Stande zu bringen, aber er hat keine Vernunft Idée, das ist er zeigt nicht einen Zusammenhang des Gantzen. Die Idée ist

ein Vernunft Begriff der Anschauung, was in einem Dinge durch die Erkenntniß a priori möglich ist [...]. Um den Verstand brauchen zu können, müssen wir etwas [778] zum Grunde legen, entweder eine eigene Erfahrung, oder die Erzählung anderer; damit wir nun aber Regeln aus der Erfahrung nehmen können, so gehört eine Beurtheilung dazu. Die Erfahrung hat ein Datum, diese Data für den Verstand zu urtheilen, müssen nach gewissen Regeln beurtheilt werden [...].

[781]

#### VOM GENIE

[782] Geist bedeutet eben so viel als Genie, und drückt die Sache noch fast besser aus; Die Franzosen hatten auch wohl dazu das Wort esprit gebraucht [...].

Geist ist kein besonder Vermögen sondern was allen Vermögen Einheit giebt. Verstand und Sinnlichkeit oder jetzt besser Einbildungskraft sind das Vermögen des Menschen; diesen beyden nun Einheit gegeben ist Geist. Es ist also die allgemeine Einheit des menschlichen Gemüths; oder auch die Harmonie zwischen ihnen. Geist ist auch die Belebung der Sinnlichkeit durch die Idée. Idée bedeutet nicht Begriff; denn Begriffen kann jemand haben ohne Idée. Eine gantze Wissenschaft zu entwerfen gehört Idée. Die Idée ist eigentlich ein Geschäft des Verstandes aber nicht durch abstraction denn das sind Concepts. Es ist das Principium der Regeln. Es giebt eine doppelte Einheit; eine distributive und collective. Die Idée betrifft nur immer die Einheit des Mannigfaltigen im gantzen; sie enthält also das Principium des Mannigfaltigen im Gantzen [...].

[783] Das Product des Genis sieht aber eine Idée voraus, wodurch die Einbildungskraft belebt wird [...].

[784] Das Genie ist eine Freyheit ohne Leitung und Zwang der Regeln [...].

#### AD § 655

**Gefühl von Lust und Unlust.** Dieses ist eine sehr wichtige und unetbehrliche Materie, nicht allein weil sie die Principien der menschlichen Leidenschaften enthält, sondern auch die Maximen dawieder lehrt, [785] und überdem auch jetzt ein Buch von einem Italiener heraus gekommen, welches von dieser Materie handelt. Es ist leicht, etwas zu verstehen, aber nicht so leicht es einzusehen. Was Vergnügen sey, wissen wir [...]. Angenehm ist; das Bemühen in einem Zustande zu verbleiben; und das Bemühen aus diesem Zustande herauszukommen ist das Unangenehme. So können wir also wohl verstehen, was Vergnügen ist; es ist aber nicht leicht es einzusehen, das ist, mit Verstand zu erkennen, oder auch diese Begriffe auf andere zu bringen. Durch das Vergnügen können wir uns keinen Gegenstand vorstellen; sondern der Gegenstand ist nur eine Folge davon; Es ist nichts Objectives, sondern subjectives bey dem Vergnügen.

Wolff sagt, das Vergnügen ist die Anschauung der Vollkommenheit. Vollkommen bedeutet aber eigentlich nichts weiter, als die Vollständigkeit eines Dinges in seiner Art; so kann man also auch sagen, daß ein Verbrechen in seiner Art vollkommen seyn kann. Vollkommenheit substantive genommen, ist schon ein Gegenstand unseres Begehrens. Die Vollkommenheit, ist die Ubereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem. Die Vollkommenheit erklärt mir aber nicht die Quelle des Mannigfaltigen bey meinem Vergnügen. Man [786] kann ein Vergnügen an einer That haben. 1. aus dem Zweck derselben; welche

z. E. etwas erhabnes zum Ziel hat. 2. Aus der Überlegung und Ausführung derselben; woraus nur allein die Form vergnügt. Ist dieses letzte wohl eine wahre Vollkommenheit? Obgleich die Ubereinstimmung des Mannigfaltigen zu einem ein Vergnügen verursacht. so ist doch auch da ein Vergnügen, wo man keine Ubereinstimmung sieht.

Es hat viele gegeben und auch der eben angeführte italienische Autor, die gesagt: es ist unmöglich dieses Vergnügen zu bestimmen, und es einzusehen. Wir erklären es aber also: Vergnügen ist das Gefühl von der Beförderung des Lebens. Nicht das Gefühl des Lebens ist ein Vergnügen; denn wir fühlen es auch durch den Schmerz daß wir Leben, und noch weit mehr. Auch nicht die Beförderung des Lebens, auch das Gefühl des Lebens befördert nicht die Lust; sondern das Gefühl von der Beförderung des Lebens, oder von dem was das Leben befördert [...].

**[788] Von den Gattungen der Lust und Unlust.** 1. Etwas gefällt: 2. Und vergnügt: 3. Etwas ist beliebt. Das gefällt, wo wir uns selbst und unserer Denckungsart Beyfall geben. z. E. die Tugend. — Das Vergnügen bezieht sich nur auf den privat Sinn, und es gefällt der Form der Sinnlichkeit nach; was aber gefallen soll muß allgemeiner seyn. Was dem gemeinschaftlichen Sinn gefällt aber ihn nicht vergnügt ist schön. — Thue ich aber etwas nach dem gemeinschaftlichen Sinn, so thue ichs nach Geschmack. Der Geschmack hängt also von der Beurtheilung des gemeinschaftlichen Sinns ab. Man cultivirt also den Geschmack, wenn man ihn mit dem Urtheil vieler übereinstimmend macht.

Die Eigenschaften des Geschmacks sind. 1, daß er allgemein sey, das liegt schon in der Erklärung des Geschmacks. Die Nachäffung des Geschmacks ist Mode, ist daher sehr vom wahren Geschmack unterschieden. 2. Daß er beständig sey [...].

**[789]** Gut ist dasjenige, was als das Principium der Zusammenstimmung des Wohlgefallens überhaupt, nicht aber der Empfindung gefällt.

Sentiment geht eben so wie Geschmack aus etwas das durch den Nutzen gefällt und unterscheidet dasjenige was an sich gut ist.



## ANTHROPOLOGIE-MENSCHENKUNDE, WS 1781/1782 [?]

[853]

Zwei Arten des Studierens muß man unterscheiden: es giebt grüblerische Wissenschaften, die dem Menschen nichts nutzen, und es gab ehemals Philosophen, deren gantze Wissenschaft darin bestand, einander an Scharfsinn zu übertreffen, diese hießen Scholastici; ihre Kunst war Wißenschaft für die Schule, man konnte aber keine Aufklärung fürs gemeine Leben daraus gewinnen [...]. Eine zweite Art des Studierens besteht darinnen, daß man sich nicht bloß für die Zunftgenossen der Schule ein Ansehen verschafft, sondern daß sich auch das Wissen über die Schule hinaus erstreckt und man seine Kenntnisse zum allgemeinen Nutzen auszubreiten sucht: dies ist das Studium für die Welt. Schulgerecht ist eine Wissenschaft, die der Schule und den Professionsgerechtigkeiten gemäß ist; dies ist eine nicht zu verachtende Vollkommenheit; denn erst müssen alle Wissenschaften schulgerecht; hernach können sie auch populär seyn, um von bloßen Liebhabern angenommen und benutzt zu werden. Zuerst soll die Wissenschaft den Studierenden von Handwerk gnüge thun und dann sehen wir, wie sie von gemeinen Menschen am besten gefaßt werden kann [...]. Es ist also nothwendig, daß wir von unsern auf Universitäten erworbenen Kenntnissen einen populären Gebrauch machen lernen, damit wir im Umgange mit Menschen wissen, wie wir Menschen bilden oder uns bei ihnen beliebt machen wollen. Wir sollen [854] nicht mit der Schule, sondern mit der Welt zu thun haben, wir müssen also die Welt studiren [...].

[856] Von den Regeln in unserer Anthropologie werden wir keine andere Ursachen angeben, als die von einem Jeden können beobachtet werden, ohne die Theorie derselben vollständig zu machen. Wir werden die Regeln in den mannigfaltigen Erfahrungen, die wir an den Menschen bemerken, aufsuchen, ohne nach ihrer Ursache zu fragen [...].

[859] Da es kein anderes Buch über die Anthropologie giebt, so werden wir die metaphysische Psychologie Baumgartens, eines Mannes, der sehr reich in der Materie, und sehr kurz in der Ausführung ist, zum Leitfaden wählen [...].

[875]

### VON DER VOLLKOMMENHEIT DER ERKENNTNISS.

Hierbei kommt es auf drei Stücke an: 1. wie die Erkenntniß im Verhältniße zum Gegenstande, 2. zum Subjecte, und 3. untereinander, oder wie eine Erkenntniß zur andern steht [...]. [876] Beim Subjecte kommt es nicht darauf an, wie ich den Gegenstand erkenne, sondern wie mich der Gegenstand afficirt. Dahin gehört erstens Leichtigkeit der Erkenntniß, welche die genaue Einsicht des Gegenstandes oft abhält, zweitens Lebhaftigkeit und Rührung, durch welche der Gegenstand nicht besser, ja oft schlechter erkannt wird, weil sie sich mehr mit dem Spiele der Sinne, als mit dem Verstande beschäftigen;

drittens, Intresse [...].

[880] Das Urtheil Anderer, diese Hülfmittel, das wenig Zuverlässigkeit hat, nemlich den Beifall als ein Merkmal der Wahrheit anzusehen, ist bei einem großen Theile der Menschen dasjenige, was sie im Urtheilen bequem benutzen; denn, wenn wir vorgeben wollten, das was alle Menschen sagen, ist wahr, so dürfte man sich nur immer nach Anderer Beispiele richten. Demohngeachtet aber kann auch der Allereinsichtsvollste den Beifall Anderer nicht für überflüssig ansehen; denn so [881] überzeugend auch sein Urtheil für ihn ist, so kann es ihm doch nicht gleichgültig seyn, was Andere davon sagen, und dieser Hang ist in den Verstand gelegt. Die Neigung seine Schriften herauzugeben ist demnach nicht eine bloße Wirkung der Eitelkeit, sondern ein Beruf der Natur; denn da der Mensch in seinem Privaurtheile sich sehr irren und in einer geträumten Glückseeligkeit von vieler Einsicht leben könnte, so hat die Natur zum wahren Richter unserer Gedancken das Publicum gesetzt, und die allgemeine Menschenvernunft muß bei dem besondern Gebrauche der Vernunft bei einem einzelnen Menschen den Richterspruch thun [...].

[885] Die Leichtigkeit in der Erkenntniß nimmt sehr ein, sie ist eine Ersparung unserer Kräfte und hat den Vortheil, daß sie uns Kräfte übrig läßt, dieselben anders anzuwenden; die Leichtigkeit zu verstehen gilt oft für Deutlichkeit. Manche Erkenntnisse sind jederzeit schwer zu verstehen, und sie bleiben nur eine Last, man mag sie wenden, wie man will. Wenn man die Kenntniß einer Wissenschaft dieser Art seicht vorträgt, so, daß sie leicht verstanden werden kann, so sagt man, sie sey deutlich, aber das ist falsch; man muß unterscheiden, daß die Deutlichkeit für den Verstand, die Leichtigkeit aber fürs Gefühl ist. Was schwerer ist, bleibt mir freilich undeutlich, wenn ich die Mühe es zu untersuchen scheue, sonst wird mir es bald deutlich werden; es ist daher falsch, alles das, was Leichtigkeit bei sich führt, Deutlichkeit zu nennen [...].

[886]

#### VON DER SINNLICHKEIT IM GEGENSATZE MIT DEM VERSTANDE

[...] [888] Man sagt auch oft zum Lobe einer Erkenntniß, die Sache ist sehr sinnlich vorgestellt; daraus sehen wir schon, daß die Sinnlichkeit nicht Unfug anrichten müsse, sondern ein nothwendiges Werkzeug des Verstandes sey; das, was der Verstand oft Schwierigkeiten, indem sie ihm zu viel darbietet, ehe er alles in der Geschwindigkeit bearbeiten kann [...]. Hier ist also ein gemeinschaftlicher Vertrag zwischen beiden Kräften, und die Eine kann ohne die Andere nicht gebraucht werden. Man bemerkt in der Beredsamkeit die innigste Verbindung des Verstandes mit der Sinnlichkeit, in der poesie ragt die Sinnlichkeit oft vor dem Verstande vor, doch macht daß wenn beyde verbunden die größte Vollkommenheit aus, dies sieht man daraus, daß in der Wissenschaft, wo die Sinnlichkeit gar nicht gebraucht wird, z. E. in der abstracten Philosophie es die äußerste Schwierigkeit kostet, etwas zu erforschen. Die Sinnlichkeit ist also etwas, was dadurch, daß sie nicht disciplinirt ist, dem [889] Verstande zufälliger Weise zuwider seyn kann [...].

[944]

#### WIE AUS DEN VORSTELLUNGEN DES GEMÜTHS NEUE ENTSPRINGEN, ODER

## VON DER IMAGINATION.

Das Vermögen, Vorstellungen in uns hervorzubringen, von denen der Gegenstand nicht wirklich ist, ist die Imagination. Man sollte glauben, daß dies widersprechend sey, weil der Ursprung aller unserer Vorstellungen darin besteht, daß wir etwas anschauen, was uns gegeben ist. Indessen hat unser Gemüth das Vermögen, eine Vorstellung wieder hervorzubringen, die durch den Gegenstand ehemals gewirkt war, theils in Vorstellungen von künstlichen Dingen, wenn der Gegenstand nicht wirklich ist, dergleichen ist ein Bild, wo man nicht nur die Vorstellungen von Menschen hat, sondern wo diese Vorstellung vom Menschen Zerrbilder und Grottesken sind; theils können wir sie uns anschauend machen, und mahlen, ohngeachtet der Gegenstand nicht in der Natur ist.

Dieses unser Vermögen ist von großer Weite, und überschreitet in Ansehung der Form die ganze Natur. Der Stoff aber, oder die Materie zu allen Gebäuden der Einbildung muß vorher in der sinnlichen Vorstellung gewesen seyn. Etwas ganz Neues kann durch die Einbildung nicht hervorgebracht werden, allein wir können uns die Vorstellungen der Sinne in einem andern Zusammenhange vorstellen, woraus Bilder entstehen, die der Form nach verschieden sind [...]. Keine Einbildung kann so weit gehen, daß sie uns Vorstellungen vorträgt, die wir nie durch die Sinne gehabt haben. Sie kann nicht schaffen, sondern umbilden [...].

[945] Dieses Vermögen der Einbildungskraft ist zwiefach, ein productives und ein reproductives. Das Reproduktionsvermögen ist das Vermögen, Bilder der Dinge, die ehemals den Sinnen gegenwärtig waren, wieder hervorzubringen. Dieses Vermögen liegt aller Nachahmung und allen Gedächtnisse zum Grunde, wo unsere Einbildung nur nachbildet. Das Produktionsvermögen ist schöpferisch und bringt Dinge hervor, die vorher in unseren Sinnen nicht so waren. Ob nun zwar alle Bilder in unserer sinnlichen Vorstellungen theilweise vorher gewesen seyn müssen, und wir nur von andern Vorstellungen neue hinzu bringen können, so ist doch insofern ein neues Bild entstanden [...]. Gerard, ein Engländer, sagt, die größte Eigenschaft des Genies sey die productive Einbildungskraft; denn Genie ist vom Nachahmungsgeiste am meisten unterschieden [...]. Das Genie gründet sich also nicht auf die reproductive Einbildungskraft, sondern auf die productive und eine fruchtbare Einbildungskraft in Hervorbringung, der Vorstellungen giebt dem Genie vielen Stoff, darunter zu wählen. Dieses Produktionsvermögen wird eingetheilt in die willkürliche und unwillkürliche Imagination. Die willkürliche besteht darin, daß der Mensch die Thätigkeit seiner Imagination nach Belieben ausüben, sich Bilder darstellen und verschwinden lassen, sie nach seinem Belieben machen kann. Die unwillkürliche heißt die Phantasie, und ob zwar viele Schriftsteller beider verwechseln, so giebt doch schon der [946] Redegebrauch Anlaß, sie zu unterscheiden. Wir spielen mit den Bildern unserer Einbildungskraft; in der unwillkürlichen Einbildungskraft aber spielt die unwillkürliche Einbildung mit uns. Die willkürliche Imagination ist schöpferisch, die Phantasie hingegen schwärmt, und bedeutet den unwillkürlichen Lauf unserer Einbildungen, wo sie nicht nach Wahl und Vorsatz auftreten, auch nicht nach Belieben geleitet und regiert werden können, sondern im Gemüthe bei einer zufälligen Gelegenheit entstehen, dann aber ihren Lauf nach Gesetzen in der Seele nehmen, ohne daß man sich ihn genau denken kann. Der Mensch ist ein Phantast, der im Laufe seiner Gedanken nicht nach



Belieben Veränderungen mit ihnen vornehmen kann. Es ist merkwürdig, daß wir erst auf willkürliche Weise unsere Einbildungskraft auf einen Gegenstand lenken können, dann verfolgt dieselbe ihr Spiel von selbst, und wir folgen nicht mehr willkürlich, sondern eine innere Kraft leitet uns, die Bilder nehmen ihren Gang und wir selbst wissen nicht, wie wir darauf kommen; so ists mit vielen Erfindungen gegangen [...]. Nun nimmt er einem von diesen Gegenständen, worauf ihn die Imagination von diesem einem Punkte auf eine Menge anderer bringt; die Phantasie geht ihren Gang fort, kommt auf Bilder, die wohl ihren Zusammenhang haben, aber nach und nach auf Bilder führen, die weniger mit einander zusammenhängen, bis endlich der Verstand alles wieder ordnet. Dieses Gesetz, wornach der Verstand alles ordnet, heißt das Gesetz der Association (der Vergesellschaftung). Vorstellungen sind vergesellschaftet, wenn ein Grund einer Verbindung da ist, durch den die Vorstellungen verwandt, oder wenigstens benachbart sind, so daß man sie durch die Einheit des Orts und der Zeit verbinden kann. — Begriffe sind durch die Verwandschaft verknüpft, wenn sie im Verstande mit einander verbunden sind; sie sind durch die Nachbarschaft verknüpft, wenn sie durch nichts anders mit einander verknüpft sind, als durch die Einheit des Orts und der Zeit [...]. [947] Dieses Gesetz der Vergesellschaftung, nach dem die Imagination fortläuft, ist ein Naturgesetz, welches durch die Vernunft zu Stande gebracht ist. Die Vernunft bringt ein Gesetz der Kunst hervor, das die bloße rohe Natur nicht würde zu Stande gebracht haben. Daher muß die Vernunft sich dieses Gesetzes der Vergesellschaftung so bedienen, daß die Regeln immer nach ihrem [...] Gesetze zu Stande kommen, und auf einen Zweck der Vernunft gehen [...]. Dieses Gesetzes der Vergesellschaftung muß sich also der Verstand bedienen, um den Lauf der Phantasie unter seine Schranken zu bringen [...].

[959]

#### VON DEM VERMÖGEN UNSERER SEELE, VERGLEICHUNGEN ANZUSTELLEN

Alle Vergleichenungen gehen darauf aus, die Uebereinstimmung oder die Verschiedenheit der Dinge zu zeigen. Das Vermögen des Gemüths, die Uebereinstimmung der Dinge zu zeigen, ist der Witz; das Vermögen die Verschiedenheit zu bemerken, die Urtheilskraft (der Scharfsinn). Man nennt den Witz eine Gabe, die Aehnlichkeit der Dinge einzusehen. Er ist ein positives Erkenntnißvermögen, eine weitere Ausdehnung unserer Erkenntnisse. Urtheilskraft ist ein negatives Vermögen, eine Einschränkung unserer Begriffe, indem wir zeigen, daß ein Begriff nicht auf so viel Dinge geht, als man glaubt. Durch das Urtheilen verhüten wir Irrthümer. Die Urtheilskraft geht aufs Rectificiren (Berichtigen, Läutern), der Witz aufs Hervorbringen. Der Witz sucht aus verschiedenen verglichenen Vorstellungen einen Begriff zu machen, und durch die Urtheilskraft unterscheiden wir die Arten, die unter der Gattung enthalten sind. Unsere Erkenntniß wächst mehr durch den Witz, indem wir sie dadurch allgemein [960] machen können. Ein solcher Begriff ist von großen Umfange, und ich kann ihn auf viele Gegenstände anwenden. Wir machen aus ihm Gattungen, die die Ähnlichkeit vieler Dinge enthalten.

Man hat anfänglich wenig Geschlechter, nach und nach findet die Urtheilskraft Verschiedenheiten, und also werden durch die Urtheilskraft die Arten vermehrt, durch den Witz hingegen wird alles auf Geschlechter gebracht. Man muß daher vorzüglich darauf merken, daß die Urtheilskraft hauptsächlich den negativen Nutzen hat, Irrthümer abzu-

halten, weil der Witz sich unaufhörlich damit abgiebt, unsere Erkenntnisse dadurch zu erweitern, daß er die mannigfaltigen Vorstellungen unter Begriffe zu bringen sucht [...].

[968] Der Witz betrachtet alles en gros, und die Urtheilskraft en detail, daher ist der Witz gut zu vorläufigen Erkenntnissen, aber die Urtheilskraft muß noch hinzu kommen, wenn etwas Zusammenhang haben soll; denn en gros läßt sich wohl ein Entwurf machen, sobald er aber ausgeführt werden soll, muß man aufs Detail gehen [...].

[969] Der Witz muß darum nicht gesucht seyn, weil wirklich witzige Gedanken ein Spiel sind, dagegen ist die Urtheilskraft eine Arbeit [...].

[981]

#### VON DEM DICHTUNGSVERMÖGEN.

Wir haben eine Gemüthskraft, die nicht das ehemals erkannte Vergangene wieder hervorbringt, sondern neue Vorstellungen aus dem Vorrathe derer erzeugt, die dem Gemüthe gegeben sind. Dieses schöpferische Vermögen wird auch mit dem Namen der productiven Einbildungskraft oder des Dichtungsvermögen belegt. Aber dichten ist eigentlich die absichtliche Schöpfung neuer Vorstellungen, es ist also die Handlung, wo ich mit Vorsatz durch gegebene Materialien mir neue mache. Es befindet sich jedoch in uns eine ins Unwillkührliche gehende Neigung, eine Thätigkeit, wo beständig gedacht wird, und neue Vorstellungen hervorgebracht werden, die in unserm Zustande vorher nicht waren; dies sind die Geschöpfe der Imagination [...]. Dieses Dichtungsvermögen ist die Grundlage aller Erfindungen, wir bringen immer auf gut Glück neue Vorstellungen hervor; darnach muß sie der Verstand prüfen, und so umbilden, daß sie mit den Ideen der Vernunft zusammenhängen. Das Dichtungsvermögen ist die Ursache alles unsers Wohlbefindens; denn wir sind vergnügter in Gedanken, als in der Sinnenwelt [...].

[982] Je neuer eine Vorstellung ist, je mehr diese neuen Vorstellungen mannigfaltig und harmonisch verknüpft sind, desto besser ist das Gedicht. Das Dichten hat also weiter keine Absicht, als bloß die Hervorbringung neuer Vorstellungen, die unsere Imagination in ein gewisses harmonisches Spiel versetzen.

Was kann unser Gemüth für Vergnügen finden an der Ausdenkung (Ausheckung) neuer Bilder, die schon verbunden sind, und unserer Imagination ein gewisses Geschäft geben? Die Ursache ist: alles was unsere Lebenskraft in Thätigkeit setzt, uns belustigt, und unser Gemüth in ein leichtes und freies Spiel versetzt, läßt uns unsere ganze Kraft fühlen; daher ist das Dichten unmittelbar angenehm [...].

Wie sind Dichtkunst und Beredsamkeit mit einander verwandt, und wie unterscheiden sie sich von einander? — Bei dem Dichten hat man immer zum Hauptpunkte die Unterhaltung der Sinnlichkeit d. i. unserer Imagination und unserer Affecten; dies ist die Hauptabsicht, [983] aber der Verstand kommt doch auch mit dazu. Die Belebung unserer Imagination ist die Hauptabsicht, und der Verstand ist bei der Dichtkunst nur ein Nebenzweck, denn er soll dem Spiele der Einbildungskraft nur Einheit geben [...].

Die Beredsamkeit ist die Kunst, die Begriffe des Verstandes durch die Sinnlichkeit zu beleben; denn die Sinnlichkeit hat den meisten Stoff zur Belebung. Die Dichtkunst bringt Einheit in das Spiel der Sinnlichkeit, und die Beredsamkeit sucht die Ideen des Verstandes durch Sinnlichkeit zu beleben [...].

Die schönen Kunste sind Künste, welche dazu dienen, unsere Gemüthskräfte harmo-

nisch zu beleben. Sie sind nicht bloß unmittelbare Unterhaltungen, um die Langeweile zu vertreiben, sondern sie bilden das menschliche Gemüth aus, indem sie den Witz in Thätigkeit setzen, der nicht ohne Verstand Einheit haben kann. So geben sie dem Verstand genug zu schaffen, und unterhalten das menschliche Gemüth in der übereinstimmendsten Action [...].

[985] Die Sinnlichkeit muß nur in dem Grade herrschen, um den [986] Begriffen des Verstandes Leben zu geben, aber nicht, um den Verstand zu verdunkeln, und ihn von seinem Gegenstande abzuführen [...].

[990] Warum müssen wir dichten? um uns durch Ideen zu belustigen. Es scheint in unserer Natur etwas zu seyn, warum uns unser Zustand nicht ganz gefällt, wir müssen daher unsere Zuflucht zur Fabel nehmen. Daher dichten wir in einsamen Stunden beständig, weil die wahren Gegenstände nicht genug Annehmlichkeiten für uns bei sich führen. Aber nicht nur dem Inhalte, sondern auch der poetischen Einkleidung nach, ist uns das Gedichtete angenehmer; die Ursache ist die Belebung unserer Einbildungskraft; daß sie einen hohen Schwung nehmen, und sich weit verbreiten kann, ist etwas, das unser Gemüth sehr stärkt, und alle Erfindungen setzen eine fruchtbare [991] Einbildungskraft voraus; ohne diese kann auch unsere ganze Verstandesgabe nichts erfinden [...].

[1006]

#### VOM PHANTASTEN

[1012]

Der Mensch, der *sensum commune* besitzt, hat zwar einen eingeschränkten, aber doch gesunden Verstand. Das Wort *communis* nimmt man in zwiefacher Bedeutung, einmal wird darunter der *sensus vulgaris* verstanden, der allerwärts angetroffen wird, und dann ist er dem *sensui raro* entgegen gesetzt. Vor Alters muß der Ausdruck gewiß in einem andern Sinne genommen, er muß dem *sensui proprio* entgegengesetzt worden seyn. Da soll es also viel heißen, als ein gemeinschaftlicher Verstand, der vom eigentlichen Verstand unterschieden ist. Wir Menschen sind so geartet, daß wir alle Dinge nicht aus dem Gesichtspuncte unsers eigenen Verstandes und Geschmacks beurtheilen, sondern wir setzen uns nur auf den Standpunct eines gemeinschaftlichen Verstandes und Geschmacks, und darnach beurtheilen wir die Dinge. Wenn wir etwas sagen, so muß diese Wahrheit nicht allein für uns gelten, sondern auch mit Anderer Urtheile einstimmend seyn. Jeder Mensch setzt in [1013] eigene Beobachtungen Zweifel und Mißtrauen, wenn er sieht, daß Anderer Beobachtungen mit den seinigen nicht übereinstimmen; denn es mischen sich oft in die Erfahrungen Phantasien ein, so daß man sie nicht reine Wahrheit nennen kann. Um zu erfahren, ob in der Wahrnehmung sich vielleicht Schein verberge, muß man die Einstimmung Anderer brauchen. Wir haben die Augen Anderer nöthig, um die unsrigen zu berichtigen. Da wir in der Erfahrung nicht mit dem *sensus proprius* zufriednen sind, sondern einen *sensus communis* nöthig haben, so werden wir darauf geführt [...]. Selbst das Urtheil unserer Sinne müssen wir durch das Urtheil der Sinne Anderer bewähren, hauptsächlich bedarf unser Verstandesurtheil immer eine Bewährung durch das Urtheil Anderer; denn Wahrheit ist die Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Menschenverstande [...]. Dieser innere Beruf, jedes Urtheil aus dem Gesichtspuncte der Denkart Anderer zu bestimmen, ist bei Menschen der gesunde Verstand; folglich können

wir sagen: der *sensus communis* ist der *bon sens*, nemlich die Uebereinstimmung der Denkart vieler Menschen mit einander. Der *sensus communis* wird von *sensu proprio* unterschieden, wo man sich um kein Urtheil Anderer bekümmert [...].

[1032]

**VON DEM VERSTANDE, DER URTHEILSKRAFT UND DER VERNUNFT  
ÜBERHAUPT**

Wir haben jetzt das Feld der Sinnlichkeit durchlaufen, welches von den Sinnen selbst anfang, worauf alle Handlungen der Imagination beruhen, und so sind wir das Feld der Anschauung durchgegangen. Das Vermögen Dinge anzuschauen, ist die Sinnlichkeit; wir können kein Ding anschaulich machen, als daß wirs den Sinnen darstellen, oder es uns durch Bilder der imagination vorstellen.

[1033] Aber wir haben auch ein anderes Vermögen, das Vermögen der Begriffe, welches Verstand heißt. Von der Sinnlichkeit zum Verstande ist ein wichtiger Schritt. Bei uns laufen freilich die Handlungen in einander so, daß der Verstand und die Imagination bei einem Gedanken Antheil haben; allein ob wir gleich gewohnt sind, beide Kräfte vereinigt auszuüben, so laufen beide doch so nahe zusammen, daß uns die Thiere in Ansehung der Sinnlichkeit beinahe übertreffen. Bei der Anschauung ist die Vorstellung eines Dinges immer einzeln; die Anschauung kann also auch ein Thier haben, aber der allgemeinen Begriffe ist das Thier nicht fähig, welche das Vermögen zu denken ausmachen [...].

Der Verstand ist das Vermögen der Regeln in abstracto [...]. Wenn wir fragen, was ist die Grunlage des Verstandes, so sehen wir, daß das, was den dümmsten Menschen vor dem feinsten Thiere auszeichnet, die *apperception* oder das Bewustseyn [1034] seiner selbst ist [...].

[1036] Zur obern Erkenntnißvermögen rechnen wir drei Vermögen: den Verstand, die Urtheilskraft, und die Vernunft. Diese drei zeigen sich in den drei Sätzen des Vernunftschlusses. Verstand ist das Vermögen der Regel, *minor propositio*; Urtheilskraft das Vermögen der *subsumptio* unter die Regel, *minor propositio*; Vernunft der Schluß, wo ich das auf den gegebenen Fall anwende, was die Regel im allgemein sagt [...].

Man kann seinen Verstand wohl ausbilden, indem man Regeln in abstracto erkennt, aber wenn man Gebrauch davon machen soll, so heißt es: *aqua haeret*. Wenn man auf der Universität das treibt, was man *Praxin* nennt, indem man sich frühzeitig gewöhnt, einen Gebrauch von der Regel zu machen, so ist das das Einzige, was man in Ansehung der Urtheilskraft thun kann. Wir können den Menschen nicht durch Vorschriften unterrichten, wie er seine Urtheilskraft gebrauchen soll; denn da werden sie wieder neue Regeln, ohne daß gezeigt werden kann, wie wir von der Regel Gebrauch machen können. Die Urtheilskraft ist oft seltener als der Verstand; aber ihre Bildung ist etwas so wichtiges, daß es nicht genug ist, sich mit Regeln zu versorgen. Die Schule kann den Mangel des Mutterwitzes ersetzen, wenn der Fehler im Verstande steckt; allein den Mangel an Urtheilskraft kann nichts ersetzen; diese kann nicht gelernt werden, denn sie wird durch die Natur gegeben [...].

[1055]

## VOM GENIE

Dieses Wort wird sehr gemißbraucht, und hat Veranlassung zu Untersuchungen gegeben, die sehr vergeblich sind, und durch die man es ganz genau zu entziffern gesucht hat, was man damit meint. Gerard, ein Engländer, hat vom Genie geschrieben, und darüber die besten Betrachtungen angestellt, obgleich die Sache sonst auch bei andern Schriftstellern vorkommt. Genie ist die Originalität des [1056] Talentes, und kommt von Genius her, welcher einen eigenthümlichen Geist bedeutet, der den Menschen immer begleitet, der ihm schon von der Geburt an beigesellt ist, und ihn regiert. Man kann das Genie also einen eigenthümlichen Geist nennen, nur daß man unter Geist kein Gespenst versteht, sondern daß der Geist im Menschen etwas Eigenthümliches hat, was er nicht mit anderen Dingen gemein hat. Die Franzosen können das Wort Geist nicht gebrauchen, weil bei ihnen Esprit so viel als Witz bedeutet; der Witz aber ist beim Genie nicht das Vorzüglichste. Daher haben sie den Ausdruck aus dem Lateinischen genommen. Wir können die Talente, die dem Grade nach vorzüglich sind, noch nicht zu Genies machen, sondern es muß eine ursprüngliche Originalität da seyn [...].

[1060] Zum Genie wird erfordert Empfindung, Urtheilskraft, Geist und Geschmack.

1. Empfindung d. i. die ganze Sinnlichkeit und die Imagination. Die Letzte macht die Empfindung aus der Wahrnehmung der Sinne wieder rege. Zum Genie wird Stärke, Klarheit, Mannigfaltigkeit, und ein großer Umfang der Anschauung erfordert [...].

2. Unter Urtheilskraft verstehen wir alles das, was die Erzeugnisse der Imagination der Wahrheit angemessen machen kann; denn bei aller ihrer Fruchtbarkeit weicht die Imagination oft von der Natur ab; Urtheilskraft ist also der Censor des Genies, welcher es der Zucht unterwirft [...].

3. Geist. Im Teutschen kommt das Wort Geist mit Genie überein. — Man sagt nicht, der Mensch hat den Geist, sondern er hat Geist; es wird also hier als ein Prädicat gebraucht. Man sagt, die Gesellschaft hat Geist, i. e. etwas, was sie belebt; denn das, was alle unsere Talente beseelt, ist der Geist [...]. Geist ist die Idee, worin alle andere Vorstellungen ihre Vollendung bekommen, und die durch ein Erzeugniß durchschein; daß eine solche Idee einem Werke zum Grunde gelegen hat, muß aus demselben selbst erhellen [...].

4. Der Geschmack macht das Erzeugniß des Genies so, daß es mit jeder Empfindung zusammenstimmt. Es muß nicht bloß mit Privatempfindungen übereinstimmen, sondern allgemein und gesellschaftlich werden können [...]. Der Geschmack ist eine Eigenschaft in uns, die bloß auf die Geselligkeit hinausläuft, so daß wir nicht bloß auf unseren, [1061] sondern auf Anderer Geschmack Rücksicht nehmen. Kein Mensch hat Geschmack, der nicht eine gesellige Neigung hat. Der Geschmack bedeutet eine Uebereinstimmung in den Empfindungen. Wir finden, daß in den Gefühlen der Menschen etwas Allgemeines ist, und ein Mensch hat Geschmack, wenn er einer solchen Art zu empfinden fähig ist, daß sie mit vieler Anderen Empfindungen übereinstimmt.

Das Wesentliche des Genies ist Geist, oder das schöpferische vermögen, das eine Reihe von Vorstellungen hervorbringt und Urtheilskraft oder das critische Vermögen. Urtheilskraft ohne Geist, und Geist ohne Urtheilskraft macht kein Genie aus, das minderwertige, zum Genie Gehörige, ist Empfindung und Geschmack [...].

[1062] Das Genie schießt in die Krone bei dem, was den vorzügliche Talent der Imagination ist, nämlich bei der production, die selbst neue Bilder hervorbringt [...]. In die Blüthe schießt das Genie bei dem Geschmacke [...]. Doch ist die Blüte nicht das Wesentliche des Genies; denn der Geschmack thut nur die Feinheit zu den Erzeugnissen des Genies hinzu, um sie gleichsam zu glätten; das Genie kann sehr rohe Produkte hervorbringen [...]. Ein Mensch hat Geschmack, wenn er für jedermann und nicht für sich wählt [...].

[1063] Bei dem Genie ist der unerforschlichste Theil das, was man Geist nennt. Dies auszufinden, was man in allen Erzeugnissen der Menschen Geist nennen kann, ist eben so unmöglich, als es ist, einen Geist in der Erscheinung mit Händen zu fassen. Unter Geist versteht man das, was belebt, was aber da sey, was in den Erzeugnissen der Imagination belebend ist, ist schwer zu finden. Wir bemerken, daß ein Ausdruck in einem Dichter einen Eindruck machen kann, daß alle unsere Gemüthskräfte bewegt werden, daß unser Witz in ein Spiel zu gerathen anfängt, und daß unser Verstand Stoff zu denken erhält. Dieser Geist ist nicht bloße Lebhaftigkeit, denn durch Lebhaftigkeit kann der Mensch sehr überlästig werden, sondern Geist ist das, was da wirklich belebt. Beim Geiste ist der Mensch nicht bloß lebhaft, sondern seine Lebhaftigkeit geht sympathetisch auch in das Leben Anderer über. Wir finden, daß in einer Schrift Geist sey, aber man kann [1064] nicht sagen, worin er steckt; es scheint jedoch, daß wir einen gewissen Samen zu Kenntnissen eingesogen haben, und mit neuen Gedanken beschwängert sind; man hat seine Talente mit neuen Ideen bereichert. — Zu dem, was Geist heißen soll, wird etwas erfordert, was speciale Idee heißt, welche darin besteht, das Wesentliche aus den Dingen zu ziehen, was in ihnen liegt, wo das Uebrige bloß ein Zusatz ist zu dem, was die wahre Frucht gewisser Erkenntnisse ausmacht [...].

[1068]

#### ZWEYTER HAUPTTHEIL DER ANTHROPOLOGIE. VON DEM GEFÜHLE DER LUST UND UNLUST.

Wir haben bisher von der Sinnlichkeit und dem Verstande, oder von unserm Erkenntnisvermögen gesprochen; denn die Vermögen des Menschen können wir in drei eintheilen; 1. in das Erkenntnißvermögen; 2. in das Gefühl der Lust und Unlust und 3. in das Begehrungsvermögen oder den Willen. Alle unsere Vermögen laufen auf Thätigkeit und Ausübung hinaus, und der Mensch hat in sich Grundsätze des Handelns. Zu diesem Behufe hat er Vorstellungen von Erkenntnissen, von Lust und Unlust, und von einer Bestimmung der Kräfte, den Gegenstand hervorzubringen oder abzuhalten.

Wir haben das Capitel von der Erkenntniß abgehandelt, und kommen jetzt zum Gefühl der Lust und Unlust [...]. Nun fragen wir aber nach den Bedingungen, unter denen das Erkannte ein Gegenstand unserer Lust oder unserer Unlust sey. Es ist schwer zu erklären, was Lust und Unlust, und eben so schwer, was Vergnügen und Schmerz sey. Das Vermögen ist das Gefühl von der Beförderung unseres Lebens, und der Schmerz das Gefühl von der Hinderung desselben. Unter Vergnügen verstehen wir nicht das Gefühl des Lebens; denn bei dem Schmerze fühlen wir das Leben eben so wohl, ja wohl noch stärker. Bei dem Schmerze wird dem Menschen das Leben erstaunlich lang, bei dem Vergnügen aber kurz, also macht nur das Gefühl von der Beförderung des Lebens das Vergnügen

aus [...].

Unser Leben besteht in der Thätigkeit; diese Art von Vergnügen [1069] dient dazu, unserer Thätigkeit zu befördern; andern aber hindern sie; das Gefühl von den Hindernissen der Thätigkeit des Leben ist der Schmerz, das Gefühl aber von der Beförderung der Thätigkeit des Lebens das Vergnügen [...]. Wir bemerken eine harmonische Bewegung aller unserer Gemüthskräfte bei der Musik, Dichtkunst, welche ein Gefühl von der Beförderung unsers Lebens sind [...].

[1073] Alles dieses Angeführte enthält die Bahaauptungen des Grafen Verri, die von Einigen gemisbilligt wird, die aber doch richtig ist; hierauf ist die wahre Oeconomie der menschlichen Natur gegründet [...].

[1095]

#### VON DEM GESCHMACKE.

Von dem, was gefällt, kann Einiges den Sinnen, Anderes dem Geschmacke und noch Anderes nach Begriffen der Vernunft gefallen. Angenehm ist das, was in Rücksicht auf die Sinne gefällt; schön das, was nach einem allgemeinen sinnlichen Urtheile gefällt. Der Geschmack ist ein Urtheil über das, was allgemein gefällt. Das Gute bezieht sich auf die Denkart. Die Franzosen nennen dies Sentiment, wornach man urtheilt, ob etwas jedermanns Beifall hat.

Es ist im Gebrauche, unter sensus communis den allgemeinen Menschenverstand zu verstehen, allein da doch sensus nicht Vertand heißt, so könnte man sagen, sensus communis sey ein Sinn, der nicht für sich urtheilt, sondern allgemeingültig urtheilen kann. Der Geschmack unterscheidet sich von bloßen Gefühle dadurch, daß dieses ein Verhältnis des Gegenstandes zu dem Privatsinne ist, aber das Verhältnis des Gegenstandes zu dem allgemeinen Sinne ist der Geschmack [...]. [1096] Der Geschmack ist das, was nicht bloß für einen individuellen Sinn gilt, sondern für den Sinn Aller. Der Geschmack ist daher eigentlich das Vermögen, mit Beifall zu wählen [...]. Der Geschmack ist eine Folge der Geselligkeit, und seine Bildung eine Ausbildung des Menschen, in Ansehung seiner wahren Vollkommenheit, die ihn der Sittlichkeit näher bringt. Je mehr der Geschmack bei dem Menschen ausgebildet wird, desto mehr ist er empfänglich und fähig, in die gute Denkart überzugehn [...].

[1097] Man kann freilich über den Geschmack nicht so bündig sprechen, als über einen philosophischen Satz, weil die Sache nicht unter Begriffe zu bringen ist; aber wenn der Satz, ich habe meinen eigenen Geschmack, so viel heißen soll, als: meinen Geschmack kann keiner bestreiten, so ist dies falsch; denn wenn du dein eigenes Geschmack nennst, und doch nicht für Anderer Augen gewählt hast, wie doch beim Geschmack geschehen soll, so kannst du nicht sagen, daß du Geschmack hast.

Es fragt sich, liegt in der Natur etwas, wobei man ohne die Beistimmung Anderer sagen könnte, daß dieses Anderer Beifall müsse? Allerdings liegt etwas in der Natur der Sache, woraus wir a priori urtheilen können, daß etwas für den öffentlichen Sinn, d. i. nicht nur angenehm, sondern auch schön sey. Dies sieht man deutlich bei dem Ebenmaße. Die Abgemeßenheit und Ordnung in einem Hause, wo die Thür nicht in einem Winkel angebracht ist, muß jedem gefallen; dies läßt sich aus der Natur der Sache beweisen. Allein die Notwendigkeit, daß die Menschen darin übereinkommen müssen, können wir

aus der Vernunft nicht darthun, sondern müssen die Erfahrung befragen. Daher haben alle Geschmackssache das Besondere, daß sie vieler Untersuchungen bedürfen, aber nur im Anfange, bis der Geschmack ausgebildet ist; hat aber etwas Beifall gefunden, so kann man dies für eine Geschmacksregel halten.

[1098] Der Geschmack betrifft gewisse allgemeine Gesetze unsers sinnlichen Wohlgefallens, insofern dies Wohlgefallen unter einem allgemeinen Gesetze steht [...]. Das Talent des Geschmacks ist also nicht gering zu schätzen, es zeigt an sich selbst einen verfeinerten Menschen, und bildet das menschliche Herz zu moralischen Eigenschaften. Wenn die Geschlechtsneigung blos auf den Genuß geht, so ist die brutaler Art; aber durch die Kunst des Geschmacks wird diese Neigung von dem Thierischen abgeleitet [...]. So verbessern Verfeinerungen des Geschmacks die menschliche Natur [...].

[1099] Wir schätzen alle Erzeugnisse der Kunst nach der Natur. Es ist etwas dem Geschmacke gemäß, was der Natur gemäß ist. Geschmackvoll sieht etwas aus, was ohne vielen Aufwand durch eine vernünftige Wahl so eingerichtet ist [...].

[1100] Das Schöne und Angenehme beruht auf Empfindungen; das Gute auf Begriffen. Das Schöne steht mit dem Guten in einer natürlichen Verbindung, ohngeachtet es nicht einerlei ist [...]. Das Gute fällt nicht in die Sinne, sondern gehört für die Beurtheilung der Vernunft [...].

Hängt das Schöne immer mit dem Zweckmäßigen zusammen? Die Sinne urtheilen gar nicht über die Dinge, und was den Sinne gefällt, gefällt oft der Vernunft nicht. So viel ist gewiß, alles Schöne muß eine Beziehung aufs Gute haben [...]. Man hält einen Menschen für schön, wenn Leichtigkeit in der Bewegung seines Körpers herrscht, weil diese zur Brauchbarkeit tüchtig macht, so daß die Nützlichkeit hier bei der Schönheit hervorleuchtet, nur mit dem Unterschiede, daß die Sinne hier auf das Zweckmäßige sehen. Ohne die mindeste Beziehung auf Nutzen können wir keine Schönheit finden, wenigstens darf sie ihm nicht widerstreiten. Eine Säule sieht schön aus, wenn sie gleichmäßig und [1101] oben mit sich ringelnden corinthischen Acanthen ausgeschmückt ist. Alles muß auf den Nutzen abgezweckt seyn, sonst würde es nicht gefallen [...].

Wir finden aber auch, daß die Natur das Nützliche weniger schön eingerichtet hat [...]. Natur, wenn sie Kunst aussieht, ist dem Geschmacke gemäß. Wenn wir die Blumen mit den Abwechslungen ihrer Farben ansehen, so sehen sie wie gemahlt aus. — Wenn die Kunst, ob man sie gleich als Kunst erkennt, doch wie Natur aussieht, so gefällt sie noch mehr [...]. So ist auch die Beredsamkeit die beste, die wie natürlicher Ausdruck aussieht; was daher für die Augen aller Welt schön seyn würde, das würde das seyn, was der Natur ähnlich wäre. Man sieht also doch, daß hier eine Vereinigung zwischen Natur und Geschmack statt findet, zwischen dem Guten, was die Natur hervorzubringen sucht und zwischen dem Schönen [...].

[1102] Der Geschmack ist das Vermögen gesellig zu wählen. Eine Fortsetzung der Gesittung (Civilisirung) versittlicht, und dies ist der höchste Punct, den der Mensch erreichen kann; so bringt die Beförderung der Geselligkeit Sittlichkeit in den Gesinnungen hervor, indem sie den Weg dazu bahnt. Die schönen Kunste bessern den Menschen zwar nicht, aber sie verfeinern ihn doch, und machen es ihm leicht, sittlich gut zu werden. Man kommt den moralischen Gesetzen einen Schritt näher, wenn man Geschmack am



Schönen findet, und bereitet sich vor, Geschmack am Guten zu finden. So ist die allmähliche Ausbildung der Menschen, wenn sie bis zur Civilisierung hinaufsteigt, und die Ausbreitung des Geschmacks eine Vorbereitung zur Besserung der Menschen.

Der Geschmack befördert idealische Vergnügungen und macht uns Vergnügungen fähig, die wir durch den Genuß der Sinne nicht haben konnten. Es giebt idealische Vergnügungen in der Mahlerei, Musik, und in den Wissenschaften. Dieses idealischen Vergnügungen werden wir fähig, wenn wir den Geschmack ausbilden. Der Mensch ist von den thierischen Bedürfnissen der Sinne frey, jemehr er an deren Stelle etwas anderes setzen kann [...].

[1104] Das Gute ist mit dem Schönen so verbunden, daß selbst der Schein des guten, Geschmack ist [...]. [1105] Wenn die Rede vom Angenehm, Schönen und Guten ist, so ist das Gute das, was von allen den Beschluß macht.

## ANTHROPOLOGIE-MONGROVIUS, WS 1784/1785

[1209]

### ERSTES KAPITEL. EINLEITUNG IN DIE ANTHROPOLOGIE

Es giebt 2erlei Arten zu studieren in der Schule und in der Welt. In der Schule lernt man scholastische Erkenntnisse die für gelehrte von Profession gehören; im Umgange mit der Welt aber populäre Erkenntnisse die für die ganze Welt gehören [...].

Schulgerecht ist eine Erkenntniß wenn sie der Methode der Schule angemessen ist id est wenn Gründlichkeit, Vollständigkeit, Angemessenheit und Deutlichkeit das Wesen einer Erkenntniß sind Um von [1210] seiner Geschicklichkeit Gebrauch für die Welt zu machen dazu ist noch eine Kentniß nöthig welche man mehrentheils durch den Umgang und durch Erfahrung zu gebrauchen lernt. Diese Kentniß heißt Weltkenntniß nicht die Kentniß der ganzen Natur sondern des Menschen. Denn auf den Menschen bezieht sich doch jede Wissenschaft und wenn man alle unsre Zwecke zusammennimmt so laufen sie doch auf den Menschen hinaus [...].

Die Weltkentniß geht daher nicht auf die Kentniß der Natur und auf die Geschicklichkeit sondern im eigentlichen Verstand auf Klugheit [...].

[1211] Der Nutzen der Anthropologie ist mannigfaltig

I. In Ansehung der Wissenschaften

a In Ansehung der Moral und homiletischen Theologie

Hiebey müssen wir folgendes zum Voraus schicken Es giebt dreierlei Lehren

1 Die Lehre der Geschicklichkeit [...].

2 die Lehre der Klugheit [...].

3 Die Lehre der Sittlichkeit, welche auf alle Zwecke des Menschen geht und durch die man weise wird. Die Geschicklichkeit ist scholastisch die Klugheit pragmatisch und die Weisheit moralisch

Die Anthropologie ist pragmatisch dienet aber zur Moralischen Kentniß des Menschen denn aus ihr muß man die BewegungsGründe zur moral schöpfen und ohne sie wäre die moral scholastisch und auf die Welt gar nicht anwendbar und derselben nicht angenehm. Anthropologie verhält sich : Moral = Geometrie : Geodaesie [...].

[1215]

### ZWEITES CAPITEL. VON DER UNTERSUCHUNG DES ICHS

[1219] Wir können unser Bewußtseyn in ein subiectives und obiectives eintheilen. Unser Bewußtsein ist subiectiv wenn wir unsre Gedanken auf unsere existenz und auf unsern Versand selbst richten; obiectiv wenn wir sie auf andre Gegenstände wenden [...].

[1224]

### 4TES CAPITEL. VON DER VOLLKOMMENEHEIT DER ERKENNTNISSE BESONDERS VON DER WAHRHEIT, DEUTLICHKEIT, NUTZEN, GRÖSSE UND

**ORDNUNG DERSELBEN**

Die Vollkommenheit einer Erkenntniß kann auf dreierlei Art unterschieden werden

a. In Ansehung des Obiects und da ist die Wahrheit Größe und Deutlichkeit Diese ist Logisch

b. In Ansehung des Subiects da ist sie Leichtigkeit, Lebhaftigkeit und Interesse diese ist aesthetisch

c. In Ansehung der Verknüpfung der Erkenntnisse unter einander da ist sie Mannigfaltigkeit Ordnung und Einheit.

Die Wahrheit ist die größte Vollkommenheit der Erkenntnisse denn zu ieder Erkenntniß wird zuerst erfordert daß sie wahr sei; ist sie dieses nicht so fehlt ihr alles und sie ist gar keine Erkenntniß. Aber sie ist nur die größte Vollkommenheit für den Verstand nicht aber für die Neigung [...].

[1225] Das Populaere Criterium der Wahrheit in der Anthropologie ist die Bestimmung andrer Menschen und ist vom Logischen sehr unterschieden Um andrer Beyfall buhlen ist Eitelkeit, aber es ist für uns doch wichtig und wir sind deßen bedürftig.

[1226] Wir haben alle einen von Natur uns eingeplanten Trieb unsre Urtheile andern bekannt zu machen [...] und unser Wissen scheint für uns nur insofern einen Werth zu haben als wir es andern mittheilen das ist aber in der Absicht geschehen, damit nicht unsre Urtheile wenn sie in uns verschlossen blieben und falsch wären uns immer im Irrthum stecken ließen und damit ein Mensch Gelegenheit hatte seine Kenntnisse durch die Urtheile andrer zu erweitern [...].

[1227] Zur Deutlichkeit einer Erkenntniß wird Ordnung erfordert. Die Ordnung muß man in allen Dingen beobachten und sie ist auch jedem angenehm. Wenn bei der Deutlichkeit Ordnung ist und diese doch nicht hervorleuchtet so ist sie angenehm [...].

[1228] Die Aesthetische Werth einer Erkenntniß ist die Unterhaltung zE Gutgeschriebne Romane Gedichte und der gleichen unterhalten uns solange als wir darin lesen. Selbst die schlupfrigen Gedichte haben einen moralischen Nutzen. Denn iemehr ich das feine in den Handlungen ansehen lerne und nicht bloß an dem groben Genuß Geschmack finde desto mehr ist das Gemüth zum Einfluß der moralischen Gründe fähig [...].

**5TES CAPITEL. VON DER SINNLICHKEIT**

Dazu gehören nicht nur die Sinne sondern auch die untern Kräfte der Seele kurz alles was uns unwillkührlich zu einer Sache hinzieht. Sie wird dem Verstand entgegen gesetzt Zu Begriffen gehört Verstand; zur Anschauung und Empfindung Sinnlichkeit [...].

[1229] Wir können weder bloßen Verstand noch bloße Sinnlichkeit haben. Denn durch bloße Sinnlichkeit können wir gar nicht urtheilen durch bloßen Verstand könnten wir zwar urtheilen aber es würden lauter Hirngespinnste sein daher muß beides mit einander verbunden werden. (Denn sie liefert die Materialien p)

Man kann überhaupt das Vermögen des Menschen in ein sinnliches und in ein intellektuelles eintheilen. Sinnlich ist alles das was zur Modification des Subiects gehört; intellectueller was aufs Obiect geht [...]. Das sinnliche Gefühl beruht auf dem Bewußtsein der Modification unsres Zustandes; das intellectuelle auf der Kenntniß der Gegenstände. Alle Arten von Metaphern sind sinnliche Vorstellungen. Sinnliche Lust ist wenn mein Zustand afficirt wird; intellektuelle daß ich der Veränderungen meines Zustandes bewußt

bin [...].

[1230] Wenn die Sinnlichkeit im Spiel ist, so kann sie etwas dem Verstand hinderlich sein und ihn stören; aber sie nützt dem Verstand unendlich mehr. Der Verstand giebt Begriffe Die Sinnlichkeit aber die Anschauung. Sie giebt die Beyspiele und realisirt dadurch die Begriffe daß sie deutlich werden. Daher fodern wir von iedem daß er die Sache sinlich vorstellen (versinnlichen) soll [...].

Weil die Eindrücke der Sinlichkeit größer als des Verstandes sind so ge schieht es daß sie es ihm bisweilen, wenn sie im Spiel ist es schwer macht sich bewußt zu sein, was er thut. Dieses ersetzt sie ihm aber reichlich indem sie ihm Stoff zu seinen Betrachtungen giebt und dadurch seine Begriffe klärer macht [...]. (Sie kann allgemeine Begriffe gleichsam vereinzeln. Nun giebts doch aber auch Fälle zE [1231] Metaphysik wo mans ohne Nachteil der Gründlichkeit nicht in concreto dartellen kann und hierin gingen viele Alten in Ansehung der Popularitaet zu weit.) [...].

Das größte Uebel aber welches die Sinlichkeit macht ist dieses daß sie uns wieder unsre Willkühr öfters dahin zieht wohin der Verstand nicht wollte. Hierin verdient sie wirklich Tadel und dies ist auch die Ursache warum die Alten so sehr wieder sie geschrien haben [...].

Wir müssen daher immer dafür sorgen die GemüthsKräfte in unsrer Gewalt zu haben und dieses muß schon in der frühen Jugend geschehen. Wir müssen also die Sinnlichkeit nicht herrschen laßen sondern sie durch den Verstand discipliniren, daß wir sie gebrauchen können wenn und wie es unserm Verstand zuträglich ist [...].

[1232] In unsrer Seele ist der Verstand die Richtschnur und die Sinnlichkeit die bewegende Kraft wie Pope mit Recht sagt. Ohne Sinlichkeit waren die Begriffe des Verstandes von keiner Bedeutung denn sie hatten keinen Gegenstand auf den sie könnten angewandt werden. Sie ist also ein Instrument des Verstandes. Ein ieder Begriff des Verstandes hat daher so hell er auch immer sein mag doch nicht so viel Stärke als ein Begriff aus der Sinnlichkeit und diese reitzen auch eher den Willen als die Begriffe des Verstandes den der Verstand geht nur auf Obiecte die Sinlichkeit aber bloß aufs Subiect d. i. auf uns selbst daher interessirt sie uns auch mehr als der Verstand [...].

[1241]

#### CAPITEL 8. VON DEN SINNEN INSBESONDERE

[...] Die Sinne sind entweder äußere, oder innere Sine, oder die Einbildungskraft, diese ist eine anschauliche Vorstellung, die ohne Gegenwart des Gegenstandes bewirkt wird. Es giebt nicht mehr Erkenntniß durch die Sinnlichkeit als die, daß nur entweder der Gegenstand gegenwärtig sei oder nicht — In allen unsern sinnlichen Vorstellungen sind a. die **Materie**, die Eindrücke die die Gegenstände auf uns machen b. die **Form**, die Verbindung derselben diese ist die Art wie der Gegenstand in einem Raume bestimmt wird die Eindrücke bestehen darinn wie etwas auf nicht wirkt. Die Einbildungskraft hat in ihrer Gewalt uns die Form der Dinge vorzustellen aber weit weniger die Eindrücke; — sie verfälscht sie vielmehr [...]. Die äußern Sinne fodern stets Eindrücke die Einbildungskraft aber nicht [...].

[1256]

**VON DEN PRINCIPALEN UND ADHAERENDEN VORSTELLUNGEN**

[...] [1257] Nun kommen wir zu der Einbildungskraft oder das Vermögen der Einbildungskraft ohne Gegenwart des Gegenstandes [...]. Unsre Einbildungen können nichts erschaffen und zwar keine Empfindungen in uns hervorbringen die wir noch nie gehabt habe aber neue Formen kan sie erschaffen. Ein Blindgeborener kan sich das Licht und und Finsterniß nicht vorstellen. Unsre Einbildung ist reproductiv wenn sie uns einen Gegenstand anschaulich macht; den wir schon vorher wahrgenommen haben. Productiv wenn sie uns einen Gegenstand vormalt, der in unsern Sinnen nicht gegenwärtig ist. Das letztere zeigt sich besonders bei Dichtern, Mahlern p Sie sind bei dem Menschen verschieden Beide Arten von Einbildungskraft sind willkürlich oder unwillkürlich[...] [1258]

Wir müssen aber suchen die Einbildungskraft imer so weit in unserer Gewalt zu haben, daß wir ihr andre Richtung geben auch aufhören können. Sonst sind wir im Zustande der Distraction – die willkürliche Einbildungskraft heist imagination. die unwillkürliche Phantasie [...]. Es ist daher sehr nützlich und nothwendig sich so zu gewöhnen daß man die Einbildungskraft vollig in seiner Gewalt hat [...]. Manchen glauben Genies zu sein, wenn sie eine regellose Einbildungskraft haben, aber daß läßt so als wen man auf einem kollernden Pferde ritte [...].

[1261] Die Einbildungskraft kann sehr schädlich sein [...]. Will man also glücklich und tugendhaft sein so muß man der Einbildungskraft nie den Zügel schießen laßen. Er muß sich der Einbildungskraft bloß zum Nutzen und Vergnügen bedienen. Die Einbildungskraft scheint unter unsern GemüthsKräften die zu sein, die sich am wenigsten zähmen läßt, Einen Phantasten nent man den, der in seinen Phantasien schwärmt und deßen Phantasie zügellos ist [...]. Einbildungskraft ist die Dienerin von allen andern Kräften von Verstand Witz p

Denn sie giebt dem Gebrauch des Verstandes und der Vernunft die Anschauungen, die ihren Begriffen eine Bedeutung geben [...]. Sie ist die nothwendigste unter allen unsern Kräften denn sie schafft uns zE in Ansehung des Verstandes ein Bild auf das unsre abstracte Begriffe in concreto angewandt werden können. Die Einbildungskraft aber ersetzt uns nicht den Mangel der Sinne [...].

[1262]

**VOM WITZ UND URTHEILSKRAFT.**

Diejenige Vorstellung die die Vorstellungen der Einbildungskraft dem Verstand zur Bearbeitung darbringt heißt die Kraft zu vergleichen diese ist doppelt 1. die Kraft die Vorstellungen zu vergleichen diese heißt Witz. 2. die Kraft die Vorstellungen zu verknüpfen heißt Urtheilskraft [1263]

Wo beide zusammen sind, das ist Scharfsinn. Urtheilskraft hat einen negativen Nutzen. Sie dient nemlich zur Urterscheidung einer Erkenntniß von einer andern und also zur Abhaltung von Irrthümern Witz hat einen positiven Nutzen und zwar den um unsre Erkenntniße zu erweitern und ihnen eine erweiterte Anwendung zu geben.

Daraus kann man schon abnehmen, daß der Witz beliebt Urtheilskraft aber es nicht sein wird; weil diese einschränkt iene erweitert. Der Witz belebt das Gemüth durch Annehmlichkeit die Urtheilskraft vergnügt es durch Gründlichkeit [...].

Eine Erkenntniß des Verstandes insofern in ihr Witz hervorsticht, **sinnreich** – in

sofern in ihr UrtheilsKraft hervorleuchtet **scharfsinnig**. Witz ist die Quelle der Einfälle und bon Mots UrtheilsKraft aber gebiert Einsichten Einfälle sind ungesuchte Gedanken und wenn diese witzig sind nennt man sie glücklich. Die Einsichten aber sind vorbereitete Gedanken, die durch Fleiß erworben werden müssen [...].

[1265] Ein leichter Witz ist der, welcher dem Verstand bei Hervorbringung wenig Mühe kostet [...]. [1266] Der Witz ist ein Spiel muß also nicht mühsam sein. Dies ist die UrtheilsKraft Bei Witz erholt sich das Gemüth. Bei der UrtheilsKraft wird das Gemuth zwar gestarkt aber auch ermüdet. Aehnlichkeiten sind leicht gefunden besonders bei lebhafter Einbildungskraft. Und das kommt daher weil unserm Verstand an Gattung und Arten, die auf Verwandtschaft beruhen gelegen ist. Die UrtheilsKraft aber ist schwer, weil man da die kleinsten Unterschiede wahrnehmen muß. Denn da muß ich die Aufmerksamkeit auf einen Punkt heften und dadurch werden wir gefesselt und das ist beschwerlich. Es ist als wenn man ganz unbeweglich stehen sollte [...].

Aber wenn ich meine Aufmerksamkeit auf manigfaltige [1267] Gegenstände richte so belebt das das Gemüth. Das Spiel des Witzes gefällt uns wol sehr aber wenn es am Ende ist, sind wir doch nicht damit zufrieden. Der Verstand sucht sich vom ganzen und Manigfaltigen eine Idee zu machen [...].

Witz und UrtheilsKraft dienen zur Verbindung der Einbildungskraft mit dem Verstand. Der Witz bringt die Einbildungskraft dem Verstand [1268] nahe; sofern der Verstand aufs allgemeine geht – die UrtheilsKraft muß sehen ob das was man sich einbildet in concreto anwendbar ist. Um die allgemeinen Begriffe anwenden zu können gehört Urtheilskraft. Man nent alle Handlungen des Witzes Spiel und das Spiel und der Witz sind fade wenn er falsche Aehnlichkeit hervorbringt und dan ist er sehr ekelhaft [...].

[1272]

#### VOM GEDÄCHTNISS

Einbildungskraft ist productiv und reproductiv – Hier reden wir von der reproductiven Einbildungskraft wo eine Vorstellung nach den Gesetzen der Association reproducirt wird das ist auch bei den Hunden, die sich wo sie einmal Mittag bekommen haben bei den Leuten zum Mittage gleich wieder einfinden [...].

[1277]

#### VOM DICHTUNGS VERMOEGEN

Der Autor redet itzt vom DichtungsVermögen. Ordentlich sollten die GemüthsKräfte in die auf gegenwärtige Zeit d. i. Sinne, auf Vergangene ist Einbildungskraft Gedachtniß, und auf künftige Zeit d. i. Praevision eingetheilt werden.

Man kann sie auch eintheilen 1 in die wo die Objecte gegeben werden als Sinne, Einbildungskraft 2 in die die Objecte selbst schaffen d. i. das Dichtungsvermögen. Wir können uns zwar keine Materialien schaffen machen <(daher kan man die Einbildungskraft nicht schopferisch nennen)> aber wir können sie auf sehr vielfältige Art modificiren und sie auf allerhand Art zusammensetzen. Die Natur muß uns beim Dichten Stoff geben; die Dichtungskraft schafft uns neue Form, da sie zu den sinlichen Vorstellungen was zusetzt oder was abnimt [...].

Dichten ist eigentlich Einbildungskraft denn da bildet man sich etwas ein was

nicht ist. DichtungsVermögen ist productive EinbildungsKraft aber bloß willkührlich und nicht unwillkührlich. Zum Dichten gehört Erfinden indem man da eine neue Erkenntniß hervorbringt [...].

[1279] Dichten ist willkührlich die EinbildungsKraft bestimmen um theils neue Erkenntniße zu ersinnen, theils bloß zu belustigen. Ein Projecteur hat durch seine Planmacherey zur Absicht einige Zweke zu erreichen. Im strikten Verstand ist der ein Dichter, der neue Vorstellungen hervorbringt, nicht um die Gegenstände wirklich zu machen (das thut der Projectmacher) sondern um mit seiner EinbildungsKraft zu spielen und sich damit zu belustigen. Aber dieses Spiel der EinbildungsKraft muß harmonisch mit dem Verstand sein, sonst kann es nicht belustigen [...].

Die Dichtkunst und Beredsamkeit heißen schöne Wißenschaften. Man unterscheidet schöne Künste und schöne Wißenschaften Aber das ist falsch denn diese sind eigentlich auch schöne Künste, weil sie nicht Regeln a priori haben. Critic des Geschmacks, die kann bloß schöne Wissenschaft heißen. – Beredsamkeit ist das Geschäft des Verstandes, welches durch die EinbildungsKraft beleuchtet wird. DichtKunst ist Beschäftigung mit der Sinnlichkeit, die durch den Verstand geordnet wird. Hier ordnet die Sinnlichkeit dort der Verstand den Zweck. Indessen muß es bei einer Rede scheinen, daß die EinbildungsKraft ein freies Spiel habe. Bei einer DichtKunst hingegen muß der Verstand hervorscheinen. Die Poesie hintergeht nicht wenn sie Ideale vorstellt denn ihre Absicht ist nicht auf den Verstand sondern auf die Belustigung gerichtet und bei der Poesie will ich auch hintergangen sein [...].

[1281] Die Dichtkunst scheint ein Spiel zu sein und ist doch am Ende ein Geschäft [...].

[1296]

## 9 VOM OBERN ERKENTNIS-VERMOEGEN

Bisher haben wir von den Untern ErkenntnißKräften oder denen geredet die uns Materialien unserer Vorstellung herbei schaffen. Das Obere ErkenntnißVermögen ist das Vermögen zu denken und ist 3fach Verstand UrtheilsKraft und Vernunft Ihr Unterschied ist fein aber wichtig. Verstand ist das Vermögen der Regeln. UrtheilsKraft sie anzuwenden. Vernunft ist das Vermögen aus eigenen Principien Regeln zu machen, sich allgemeine Regeln selbst zu schaffen Zum denken, faßen, begreifen gehört Verstand es anzuwenden gehört UrtheilsKraft und selbst zu denken gehört Vernunft [...].

Zur Geschicklichkeit gehört Verstand zur Klugheit UrtheilsKraft und zur Weißheit Vernunft [...].

[1297] UrtheilsKraft kann nicht erlernt werden und wenn sie fehlt auch nicht ersetzt werden.

Man kann sie bloß üben aber nicht erlernen Denn da mußte man Regeln der Anwendung haben diese aber müßten wieder neue Regeln haben da ihre Anwendung UrtheilsKraft immer voraus setzt und das würde so ins unendliche fortgehen [...]. UrtheilsKraft ohne Verstand oder Kenntniß der Regeln ist nichts; aber Verstand ohne UrtheilsKraft kann doch bestehen, obgleich was fehlt [...]. Vernunft ist Vermögen der Erkenntniß der Principien aus denen der Verstand seine Regeln ableitet. Sie ist die höchste Gemüthsfähigkeit des Menschen [...]. Vernunft ist Gesetzgeber, Verstand lehrt Gesetze und UrtheilsKraft

wendet sie an. Vernunft giebt nur Gesetze der DenkungsArt [...]. [1298] Die Mannigfaltigkeit der Gesetze kömmt davon her, daß sie immer bey verschiedenen Fällen gegeben wurden, aber man dachte nicht den Prinzipien der Gesetze nach. Hätte man die Prinzipien festgesetzt, so würden viel Gesetze überflüssig sein – Das Systematische unserer Erkenntniß beruht auf der Vernunft, und macht unsere Erkenntniß fest und sicher, und erhebt sie über die gemeine Erkenntniß [...].

[1301] Der gemeine Verstand communis, non vulgaris, der gemeinschaftlich mit aller Menschen Verstand zusammen urtheilt, heißt auch gesunder Verstand [...]. Die Vernunft ist ein höherer Verstand, der dem Verstand wieder Regen giebt. Um die Vernunft zu excoliren muß man immer die Principien Aufsuchen. Das Vernunft Talent ist speculativ und practisch. Logic und Metaphysic cultiviren beydes Verstand hat doch noch mit Gegenständen der Sinne zu thun. Vernunft aber bloß mit dem Verstand. Was nur in einzelnen Fällen möglich und wirklich ist, kann ich nicht zum Princip annehmen [...].

[1308]

#### VOM TALENT 20

Man unterscheidet Kopf Talent und Genie, Das Charakteristische des Menschen im ErkenntnißVermögen heißt Kopf im BegehrungsVermögen Herz [...]. Unter dem Kopf denkt man sich das Vermögen selbst zu denken und hierher gehört der gesunde Verstand und das Vermögen und der Besitz einer richtigen BeUrtheilungskraft Es kann ihm die Kenntniß der Regel selbst fehlen, aber er weiß ohne diese Theorie praktisch zu üben.

Talent ist eine Fähigkeit insofern sie als ErkenntnisKraft in Anwendung einer gewissen Art vom Object betrachtet wird. Es beruht beim Talent nicht sowol auf dem Grad als auf der Proportion [...].

Der Schüler bedarf Naturell zu lernen der Lehrer Talent der Erfinder Genie [...].

[1309] Den Geist der Allgemeinheit kann ieder der sich auf eine Wissenschaft legt bald erlangen –

Man muß die Wissenschaft nach allgemeinen Zwecken einsehen, wie alles mit einem HauptZwecke zusammenhängt. Das ist eine architectonisches Talent und der Ursprung der Systeme [...].

Ein Critisches Talent erfodert Kentniß der Regeln der Logic Aesthetik und eine gute UrtheilsKraft [...].

[1310]

#### VOM GENIE. 21

Genie kompt her vom Genius eigenthümlicher Geist. Ingenium legten die Alten allen bei und verstanden darunter natürliche Beschaffenheit und Anlage eines Dinges. Es giebt Fähigkeiten die man durch Fleiß erlangen kann was aber dadurch nicht bewirkt werden kann sondern bloß von der eigenthümlichen NaturAnlage herkömmt ist Genie So hat man Genies der Einbildungskraft. Denn alle Producte des Geschmacks können nicht nach Regeln hervorgebracht werden; sondern nach einer iedem eigenthümlichen Anlage des Gemüths [...].

Alles was original ist, ist darum nicht nachahmungswürdig [...]. Das Genie ahmt nicht Regeln nach sondern bringt Producte vor die selbst wieder Regeln sind. Es ist



Freiheit vom Zwange der Regeln dadurch daß man selbst neue hervorbringt, die aber nachahmungs werth sein müssen. Wenn ich aus bekanten Regeln andre herausziehe; so ist das Talent aber nicht Genie. ZE So sind die Erfindungen in der Mathematik und Philosophie p Die Regeln des Genies müssen fruchtbar sein. In der Sprache muß man den [1311] Regeln folgen. Das Genie giebt neue Regel [...]. Sache des Genies sind, die nicht nach Regeln gelernt werden Mathematik und Philosophie sind nicht Sache des Genies die Mathematik kann erlernt werden [...]. Aber Genie ist nicht ein sehr großes Talent sondern ein originelles Talent – Genie kann man weder lernen noch durch eigenen Fleiß zu stande bringen; sondern es beruht auf der besondern NaturAnlage. Sachen des Genies sind die, die auf die Einbildungskraft in Beziehung auf den Geschmack gehen Geschmack richtet sich nicht nach Regeln a priori ich kann meinen Geschmack gar nicht rechtfertigen. Geschmack ist so die Proportion der GemüthsKräfte Beim Geschmack urtheilt nicht mein Geschmack sondern meine Empfindung. Der Erlerner muß Naturell, der Lehrer Talent. Der Erfinder in Ansehung des Geschmacks muß Genie haben. Jetzt nent man, aus Mißbrauch, alle Talente Genies [...]. Poesie ist Sache des Genies daher licentia poetica – Beredsamkeit nicht so sehr aber regellos kan ein Genie auch nicht sein. Die Genies machen sich frei von Regeln indem ihre Producte selbst Regel werden [...].

[1313] Zum Genie gehören Einbildungskraft Urtheilskraft Geist und Geschmack gleich wie zu einem Gemälde Ausdruck, Zeichnung (Richtigkeit) Composition (Feinheit) und Colorit (gehörige Mischung der Farben) gehören. –

Mangel der Urtheilskraft offendirt mehr als Mangel der Einbildungskraft [...]. Beim Geist muß Einheit des Principis sein damit die GemüthsKräfte harmonisch bewegt werden Der Einbildungskraft ist die Creation des Genies zuzuschreiben Geist ist Einbildungskraft mit Verstand verbunden. Urtheilskraft aber mit Sinnlichkeit verbunden ist Geschmack. Das Wort Geist braucht man oft um etwas belebtes anzuzeigen Was macht aber das belebende? – Es belebt etwas was die Einbildungskraft in Bewegung setzt. Dieses ist die Thätigste GemüthsKraft die andern auch Stoff zur Thatigkeit giebt. Beim Geist muß aber auch ein Begriff sein denn es kan nichts gefallen wobei nicht Verstand im Spiel ist. Beim Genie ist das Fundament Geist zu haben [...]. Zum Genie wird wol ein Geschmack erfordert; es ist aber nichts wesentliches; sondern gehört zur Vollendung [...].

Beim Genie muß die Einbildungskraft nicht gefeßelt sein und doch müssen es nicht bloße Chimaeren sein Da ist eine feine kleine Gränze [...].

[1314] Die eigentliche Beschaffenheit des Genies hat besonders Gerard zu entdecken gesucht [...].

[1315]

## ZWEITER ABSCHNITT DES THEILS. VOM GEFÜHL DER LUST UND UNLUST

Dies wird interreßanter sein als das vorige da es auf unser Wohlgefallen geht. Aber es ist desto schwerer deutliche Begriffe davon zu geben. Gefühl der Lust oder Unlust ist entweder subiectiv, wenn wir es an uns selbst und obiectiv wenn wirs am Gegenstand empfinden. Das Wohlgefallen an meinem Zustand selbst ist das Vergnügen und was mich vergnügt ist angenehmen. Das Wohlgefallen am Obiect ist [1316] entweder durch die Sinne id est Schöne oder durch den Verstand id est das Gute Das Wohlgefallen am Obiect ist Wohlgefallen der Beurtheilung; am subiect Wohlgefallen der Empfindung. Also ist das

Wohlgefallen dreierlei: **angenehm**, **schön** und **gut**. Das **angenehme** ist das was dem PrivatSinn gefällt das **schöne** was allgemein gefällt beides aber gefällt sinnlich – – Das Gute hingegen ist was nach Regeln des Verstandes gefällt. Daher kann ich nur sagen: mir sei etwas angenehm. Beim Schönen glauben und fordern wir daß es auch anderen gefällt. Daher streiten wir uns über das schöne. Das angenehme vergnügt; das Schöne gefällt eigentlich; das Gute wird gebilligt.

1. Das Angenehme hiernach trachtet iedermann und die Idee von ununterbrochener Annehmlichkeit des Lebens nent er Glückseeligkeit – Jede Unannehmlichkeit oder Schmerz nöthigt uns aus unsrem gegenwärtigen Zustand heraus zu gehen und das ist die Definition davon. Die Empfindung aber die uns bewegt den Zustand in dem wir sind immer zu verlängern ist Annehmlichkeit Vergnügen [...]. Vergnügen scheint daher aus der Aufhebung des Schmerzes zu bestehen und Schmerz scheint eigentlich bei uns zu herrschen. Der Italienische Graf Verri <(Meiners hat seine Schrift von der Natur des Vergnügens übersetzt)> sagt unter andern die schönen Kunste und Wissenschaften sind Mittel wieder die nahmenlosen Schmerzen der langen Weile [...].

[1325] Wir empfinden mittelbar oder unmittelbar Lust oder Unlust das mittelbare gefällt mir selbst nicht sondern nur der Zweck Wir betrachten also das unmittelbare Vergnügen. Dieses ist entweder angenehm schön, gut oder unangenehm, häßlich, böse. Das angenehme gefällt in der Empfindung und zur Unterscheidung deßelben gehören bloß Sinne oder das Gefühl zur Unterscheidung des Schönen aber UrtheilsKraft und UrtheilsKraft in Ansehung des Schönen ist Geschmack. Zur Unterscheidung des Guten gehört Vernunft <Verstand Urtheil> Sentiment. Was **mir** angenehm ist hat für mich Reitz. Das angenehme gefällt nur mir das Schöne aber muß iedermann gelten denn es beruht auf dem Obiect [...]. Bei der Schönheit müßen alle Empfindungen nach Regeln der Proportion sein; es muß keine Disharmonie statt finden daher ist das kein Geschmack wenn man sich mit Gold verziert.

Der Geschmack hat allgemeine Gültigkeit daher giebts nur einen Der für seinen PrivatSinn wählen kann hat Appetit; der aber für den allgemeinen Sinn wahl hat Geschmack. Beim Geschmack gefällt uns etwas, weil es cultivirt Er vergrößert unser Vermögen solches Wohlgefallen zu empfinden, das Vergnügen des Genusses aber nützt das Vergnügen und das Vermögen deßelben immer mehr ab. Alle Gegenstände des Geschmacks sind gesellig [...]. [1326] Geschmack ist also das Vermögen gesellschaftlich zu wählen. Die Regeln des Geschmacks muß man aus der Erfahrung bestätigen sonst ist man ungewiß ob man sie gleich schon vorher wissen kann. Sie leiden auch Ausnahmen denn sie sind aus der Erfahrung entlehnt. Ueber den Geschmack läßt sich immer disputiren demonstriren kann man ihn nicht [...]. Das Schöne führt eine Annehmlichkeit bei sich; aber darum ist es nicht schön sondern weil es allgemein gefällt. GeschmacksUrtheil ist von GeschmacksNeigung zu unterscheiden. Das letztere ist das Interesse welches ich an dem Geschmack nehme. Ich werde wenn ich auf einer wüsten Insel bin zwar dies oder ienes schön finden aber ich werde kein Interesse daran finden. Das Nützliche wird das Schöne überwiegen [...].

[1327] Der Geschmack zieht das Schöne dem nützlichen vor Sieht man aber dabei auf einen andern Vorthail so hat man keine GeschmacksNeigung [...]. Die herrschende Geschmacks Neigung eines Volks ist sein luxus das ist der erste Schritt zum Verderben

aber noch nicht Verderben denn das Schöne läßt sich auch mit dem nützlichen und Guten vereinbaren Das ist geläuterter Geschmack [...]. Der Geschmack macht zwar nicht moralisirt, bereitet doch aber dazu vor. Der Mensch [1328] verliert die Rohigkeit wird idealischer Annehmlichkeit zu genießen immer fähiger daher auch idealisirter Triebfedern zur Tugend fähiger [...]. Aber bei einem rohen Menschen können wir keine Tugend hervorbringen daher muß er schon vorbereitet sein und verfeinert, sonst fuht er nicht Idealische Gründe. Mängel des Geschmaks sind auch Ursache daß wichtige Tugenden nicht gewesen sind [...].

Wenn der Beyfall nicht auf die Natur der Sache sondern auf einem conventionellen Beyfall beruht – Solches ist eine Mode – diese geht bloß auf die Manier nicht auf den Zweck der Sache [...].

[1331] Das Schöne beruht auf der Eintracht des Verstandes und der Sinlichkeit sofern es durch die Eintracht befördert wird [...].

[1332] Das gute gefällt aus objectiven das angenehme aus subiectiven das Schöne aus ob und subiectiven Gründen zugleich – das gute kann ich daher wol schön malen aber nicht angenehm nicht reizend sonst wird die Tugend eine Coquette – das schöne dient zur Empfehlung des Guten. Der Mensch wird verfeinert iemehr er Geschmack am Schönen findet. Zur Unterscheidung des Schönen gehört Sinnlichkeit und Verstand. Thiere können daher nicht Schönheit empfinden Zur Unterscheidung des Guten gehört Vernunft [...]. Ist das Schöne dem Nützlichen zu wieder so läßt nicht einmal schön zE Wenn eine Säule oben dicker ist als unten [...].

Das gute wird im allgemeinen betrachtet. Das Schöne im besondern. Die Tugend hat innere Würde und will sich daher nicht durch Vortheile empfehlen laßen. Das wäre ein MarktPreis. Aber einen [1333] Affektionspreis, der auf ihrer Schönheit beruht kann sie haben. Denn da ist kein Eigennütz verbunden – Zum Empfinden des Guten gehört Sentiment Denkungsart – Widersprüche im Kopf zu haben ist kein Sentiment – Das Sentiment ist sehr unterschieden. Alle müssen wol erkennen daß es Unrecht oder Recht sei; aber die dieses Urtheil begleitenden Empfindungen sind sehr verschieden. Das Sentiment ist eigentlich das Gefühl der Lust oder Unlust beim Guten und Bösen [...].

[1334]

#### VOM BEGHRUNGSVERMOEGEN ZWEITES KAPITEL

Das BegehrungsVermögen setzt Gefühl der Lust oder Unlust voraus und diese Erkenntniß. Es kann etwas gefallen und doch die Existenz deßelben uns gleichgültig sein So ist das bei dem Schönen – Begierde ist das Wohlgefallen an dem Dasein des Gegenstandes Es bewirkt oft ein Bestreben nach dem Dasein des Dinges und ist also Ursache einer Handlung sofern das Ding in meiner Gewalt ist – Nicht jedes Wohlgefallen ist ein Wollen. Entweder will unsre Vernunft oder unsre Neigung nach den verschiedenen Arten des Wohlgefallens.

## ANTHROPOLOGIE-BUSOLT, WS 1788/1789 [?]

[1435]

### PROLEGOMENA

Mann macht einen Unterschied, unter Schulkenntniß und Weltkenntniß.

Schulkenntnis hat man, wenn man seine Kenntniß nach einem gewissen System andern mittheilen kann. Weltkenntniß aber besitzt man dann, wenn man eben diese seine Kenntniß in Unterredungen oder Gesellschaften andern so beybringen kann, daß man daß wenig Interessante aufläßt und doch verständlich genug ist, folglich angenehm [...]. Das was uns in der Welt am mehresten beschäftigt was unsere Neigungen, unsere Begirten, und unsern Willen, am mehresten in Bewegung setzt ist der Mensch. Weltkenntniß ist also eben soviel als Menschenkenntniß. Wenn nun diese Beobachtung der Menschen (Anthropographie) zu einer Wissenschaft gebraucht wird so heißt sie Anthropologie, diese Wissenschaft erlangt man.

1. Durch die Länge und Vielfältigkeit der Erfahrungen und durchs Reisen [...].

2. Wenn man aufmerksame Beobachtungen mit sich selbst und mit andern Menschen macht [...].

Es giebt 3 Arten von Lehren.

1. Wir müssen uns Geschicklichkeit; durch Theoretische [1436] Wissenschaften die man zu allen beliebigen Werken brauchen kann, zu erwerben suchen

2. Wir müssen uns bemühen, uns nach der Denkungsart und den Fähigkeiten der Menschen mit denen wir zu thun haben zu formen, damit wir ihnen nicht zu schwer auch nicht zu anstößig werden. Das lehrt uns nun die Anthropologie, die uns zeigt wie wir die Menschen zu unserm Zweck brauchen können. Die Klugheitsregel wird nicht in der Schul, sondern in der Weltkenntniß gelehrt.

3. Die Lehre der Weißheit. Diese leitet nicht bloß auf Vortheile; sondern wie wir dadurch Kräfte der Seele, Dinge die nicht notwendig sind entbehren, und die beste Wahl, in unser Handlung treffen können. Man kann diese 3 Arten von Lehren auch auf eine Andere Art und Kürzer ausdrücken.

1. Durch die Schulwissenschaft in der wir Cultiviret werden.

2. Durch Klugheitslehre in der wir Civilisiret werden.

3. Durch Weißheitslehre, in der wir uns selbst schätzen lernen, oder wo wir Moralisirt werden.

Lehre die Geschicklichkeit befördern sind Practisch

— Moral — Moralisch.

— Klugheit — Pragmatisch [...].

[1442]

**VON DER VOLLKOMMENHEIT DER ERKÄNTNISSE.**

Die Vollkommenheit der Erkenntniß ist ein Verhältniß,  
mit dem Verstande — **Wahrheit Grösse und Deutlichkeit**  
mit dem Geschmack — **Neuigkeit Lebhaftigkeit Leichtigkeit**  
mit dem Willen — **Sinnlichkeit und Nützlichkeit.**

**Wahrheit** ist die größte aller Vollkommenheiten aber nur für den Verstand, nicht für die Meinung [...]. [1443] Das Anthropologische Kriterium der Wahrheit ist, wenn wir unser Urtheil, an dem Urteil des Publicums prüfen; **Die Grösse und Deutlichkeit** gefallen auch nur für sich allein. Die Aesthetische Vollkommenheit, bestehet in der **Neuigkeit, Leichtigkeit und Lebhaftigkeit.** Sie hat freilich keinen solchen werth, das man dadurch was Reelles erhalten sollte: sondern sie bildet bloß den Geschmack. Diese Vollkommenheit geht bloß auf Unterhaltung. Die practische Vollkommenheit, wo ein Mensch zu einem gescheitern und bessern Menschen gemacht werden soll besteht in der **Sinnlichkeit und Nützlichkeit** [...].

[1444]

**VON DEM VERMÖGEN DER SINNLICHEN ERKÄNTNISS. IM GEGENSATZ MIT DEM VERSTANDE.**

Die Sinnlichkeit ist ein Vermögen, uns Anschauung in Concreto zu geben, oder sie ist ein Vorstellungsvermögen uns etwas Gewissen fällen anschaulich zu machen [...]. Etwas versinnlichen heißt etwas Anschaulich machen. Daß ist eine Vollkommenheit die dem Verstande sehr hiefft. Zwar geben sie mir einzelne Vorstellungen, und der Verstand macht allgemeine Begriffe davon. Dieß scheint eine Einschränkung zu seyn; aber das ist nicht, denn die Sinnlichkeit gibt ihrer Natur nach Anschauung in concreto; und der Verstand macht seiner Natur nach Begriffe in Abstracto. Durchs erstere werden die Begriffe versinnlicht und nur denn wird der Verstand Corruptirt, Wenn daß was zur Sinnlichkeit gehört zum Verstand mitgerechnet wird. Die Sinnlichkeit ist eine Edle und unentbehrliche Erkenntnißkraft, wodurch wir Unseren Begriffen Beyspiele und Anschauung geben. Die Empfindungen beleben auch die Begriffe. Ein Menschlicher Begriff intressirt nur in Beyspielen, wodurch der Begriff belebt wird. Der Verstand macht nur kalte Beobachtungen, die durch die Sinnlichkeit in Würksamkeit gebraucht werden. Dieses Spiel der Gemüthskräfte, nach seiner Willkür und Gewalt über sich selbst gebrauchen zu können, ist eine Hauptvollkommenheit des Menschen Die Sinnlichkeit ist die untere [1445] Erkenntnißkraft; weil sie die unwillkürlichen Vorstellungen nicht im Stande ist zu gebrauchen. Der Verstand ist die Obere Erkenntnißkraft. Denn ich kann nach Willkür meine Begriffe machen. Was hat nun mehr Werth? eins ist so nothwendig als andere, weil beide zusammen einen Zweck haben. Die Sinnlichkeit kann ohne Verstand Vorstellungen haben; der Verstand aber nicht ohne Sinnlichkeit; Denn das Denken ist bloß Anordnen in Abstracto der Vorstellung, die wir in Concreto haben. Beyde also sind zu einem gemeinschaftlichen Zweck notwendig. – Umgekehrt hat der Verstand wieder den Vorrang, insofern er der Sinnlichkeit Regeln vorschreiben muß.

Was hat der Verstand in Ansehung mit der Sinnlichkeit zu thun? Der Verstand muß die Oberherrschaft in solcher art haben; daß er das ganze Spiel der Sinnlichkeit so zu bemerken weiß um dadurch seinen Endzweck zu erreichen [...].

[1451]

#### VON DER SINNLICHKEIT

Die Sinnlichkeit ist.

1. Das Vermögen Dinge Unmittelbar Anzuschauen.

2. Die Einbildungskraft ist ein Vermögen der Anschauungen in Abwesenheit der Gegenstände, so wie Anschauung D. I. eine Unmittelbare Vorstellung einer Sache, wodurch Gegenstände unserm Gemüth gegeben werden, welche nicht Begriffe sind, von Gegenwärtigen Vorstellungen die Sinnlichkeit ist. Dieses sind die Beyden Haupttheile der Sinnlichkeit [...].

[1456]

#### VON DER EINBILDUNGSKRAFT UND PHANTASIE

Die Einbildungskraft (Imaginatio) ist das Vermögen abwesende Gegenstände sinnlich vorzustellen. Wer aber diese Anschauungen, deren Gegenstände nicht gegenwärtig, für die Gegenstände selbst nimmt ist ein Träumer. Derjenige der daß anschaut was gar kein Gegenstand der Sinne werden kann das ist ein Schwärmer [...]. Einbildungskraft ist entweder Productiv oder reproductiv. Die Anschauung von einem einmal Gewesenen <gegenwärtigen> Gegenstände, ist Productive Einbildungskraft, und stell ich mir vergangene Gegenstände vor; so ists reproductiv Einbildungskraft [...]. [1457] Es ist die Imagination eigentlich, die Kraft, Vorstellungen und Gegenstände ohne Anschauung sich klar zu machen. Doch setzt man von den Gegenständen schon immer, einen Begriff zum voraus. Imagination bringt am Ende Nachahmung hervor [...].

Die Einbildungskraft ist zügellos, in Ansehung der menge der Vorstellungen, insofern sie unserm Zweck zuwider, und unserm Gemüth wegen der Mannigfaltigkeit der Bilder unangenehm ist. Wenn die Einbildungskraft stark ist so braucht man die Geseze des Verstandes; Regelloß ist Sie, wenn sie wieder die Geseze des Verstandes streitet [...]. [1458] [Die Phantasie] Sie ist die Mutter der schönen künste. Die Einbildungskraft ist unser guter Genius und auch unser daemon [...].

[1459]

#### VON DEM WITZ UND DER UHRTHEILSKRAFT.

Vom Vermögen die Vorstellungen oder Bilder, in Anschauungen der Einbildungskraft zu vergleichen. Das geschieht auf eine zwiefache Weise, entweder durch Uebereinstimmung oder durch Verschiedenheit.

1. Der Witz ist das Vermögen, der Verknüpfung der Vorstellungen, insofern sie aehnlichkeit miteinander haben.

2. Die Uhrtheilskraft ist das Vermögen bey den Bildern oder Vorstellungen unserer Einbildungskraft, die Verschiedenheit derselben zu erkennen.

nun wollens wir Antropologisch durchgehen.

Der Witz ist in Ansehung unsere kenntnisse positiv, um neue Begriffe hervorbringen zu können. Die Uhrtheilskraft ist negativ, und dient dazu, unsere Erkenntnisse zu berichtigen und die Ihrthümer von unsern Begriffen abzuhalten. Begriffe entstehen also eigentlich durch den Witz, die Urtheilskraft aber ordnet sie. Der Witz belustigt durch das freye Spiel, die Uhrtheilskraft aber nicht und ist doch Angenehm. Der Witz ist frey, die Uhrtheils-

kraft schränkt ein. Die Negative Vollkommenheit der Uhrtheilskraft, verhindert das der Wiz, nicht ins Falsche, ausarte. Durch den Wiz, entdecken wir die Genera, durch die Uhrtheilskraft die Species. Der Witz findet immer übereinstimmung, die Uhrtheilskraft Unterschied [...]. Witz und Uhrtheilskraft zeigen beyde Scharffsinn [...]. Scharfsinn ist das Vermögen des Subtilen Gebrauchs unserer Kenntnisse. Mann darf daher nicht Wiz von Scharffsin Unterscheiden, weil so wohl Witz als Uhrtheilskraft scharfsinnig seyn können. Der Wiz ist flüchtig, die Uhrtheilskraft bedachtsam. fürs erste haben wir Neigung, fürs zweyte Achtung. Eine Erkäntniß des Verstandes, insofern Witz darinn [1460] vorkommt, heißt Sinnreich, insofern aber Verstand darin vorkommt so heißt sie Scharfsinnig [...].

[1464]

#### VOM DICHTUNGS VERMÖGEN

Wenn die Gegenstände die Ursachen der Vorstellungen sind, so gehören sie zu den Sinnen, sind wir aber Ursache der Vorstellungen so gehören sie zum Dichtungsvermögen der Wortgebrauch des Ausdrucks Einbildungskraft ist zweifach.

a. Reproductio. Diese reproductive Einbildungskraft ist die, welche dem Gedächtniße zu Grunde liegt und ist von derselben in weiter nichts unterschieden als daß Bewustseyn hinzu kommen muß, und dann wird sie Gedächtniß Sie bringt nichts hervor sondern wiederholt nur

b. Productio das productive Vermögen der Einbildungskraft ist eigentlich das Dichtungs Vermögen, und der letzte Name ist besser als der erstere [...].

Das Dichten ist generaliter ein willkürlicher Gebrauch unserer [1465] Productiven Einbildungskraft. Ein Dichter kann mit seiner Einbildungskraft nicht schwärmen, sondern er muß die Productive schöpferische Einbildungskraft in seiner Willkür haben. Sein Dichten ist unbestimmt zu was für ein Zweck es gebraucht wird wie zE. Die Phantasie durch Gedichte Aber etwas erdichten heißt etwas Ausgedachtes für wahr ausgeben. Die Erdichtung ist mit bestimmter Absicht verbunden. Bey der Erdichtung Declarirt man, daß Etwas wahr sey, was im Eigentlichen Sinn Lügen heißt.

Der Dichter erdichtet nicht, aus Absicht dasjenige wahr zu machen was er Dichtet. Die Dichtkunst ist mit der Beredsamkeit verwandt. Beyde Schöne Künste erfordern eben dieselbe Gemüthskräfte nur im andern Verhältniß.

Beredsamkeit ist ein Geschäft des Verstandes, belebt durch Einbildungskraft. Sie scheint bloß den Verstand zu beschäftigen und spielt doch mit der Einbildungskraft. Ein Dichter aber, indem ers scheint, bloß mit Gefühl und der Einbildungskraft zu spielen, beschäftigt auch den Verstand. Der Redner muß bloß zu beschäftigen scheinen, dabey auch doch spielen. Der Dichter wieder muß bloß zu spielen scheinen und muß dabey aber doch gewisse Geschäft haben, den Verstand insgeheim zu beschäftigen, weil sonst die Einbildungskraft regelloß wäre [...]. Der Dichter kündigt ein blosses Spiel der Einbildungskraft an und berührt doch den Verstand durch Begriffe, cultivirt und belebt denselben auch. Da ist also ein reiner Gewinn. Die Blumenreiche Schreibart soll ein Mittel zur Beredsamkeit und Poesie seyn, sie ists aber nicht. Denn es herrscht eine [1466] Geflüßtheit und Mühsamkeit im blossen Spiel des Wizes. Alles was schön ist muß Männlich schön seyn. Es muß aber auch zu gleicher Zeit, Stärkung unserer Begriffe

sey[n] [...].

Warum Poesie angenehmer als Rede ist, kommt daher, weil bey der Poesie das Spiel der Einbildungskraft daß Object ist, und bey der Rede das Geschäfte. Die Poesie ist Aelter als die Prosa. Da die Sprache im Anfange nicht so vollkommen war, das sie für allgemein Abstracte Begriffe Ausdrücke hatte, so habe die ersten Philosophen Bilder Genommen, die etwas Analogisches enthielten, Denn die Sprache war sehr armseelig. Daher mußte die Dichtersprache angenommen werden [...].

[1476]

#### VON DEN OBERN ERKENTNISSKRAFFT

Unsere Erkenntniß ist entweder Sensitiv zur Sinnlichkeit und Anschauung gehörig, oder sie ist Intellectuell, das Vermögen sich etwas durch allgemeine Begriffe Discursiv vorzustellen, welches der Verstand ist.

Alles wird zur Sinnlichkeit gezählt, was bey dem Denken sich auf Anschauung bezieht und wo die Sinne und die Einbildungskraft geschäftig ist. Durch Begriffe bekomme ich allgemeine Vorstellungen, die sich nicht wie die Sensitive Erkenntniß, auf einzelne Anschauungen beziehen. Wir haben schon vom Wissen und Urtheilskraft (insofern sie beyde zur Sinnlichkeit gehören) geredet. Man könnte den Sensitiven Wissen und Urtheilskraft, vom Intellectuellen Wissen und Urtheilskraft unterscheiden. Der Mensch kann in Vielen Verstand, in andern aber nicht haben. Die Obere Urtheilskraft kann man Cultiviren haben; aber nicht die Sinnliche [...]. Wir bleiben hier noch im Capittel der sinnlichkeit, weil wir noch in einzelnen Fällen der Anwendung und des Gebrauches des Verstandes (und in der Anschauung) eingeschränkt sind. Es ist ein grosser Unterschied eine Sache Allgemein zu wissen, und dieselbe auszuführen [...]. [1477] Verstand bedeutet das Vermögen zu denken, und dazu gehören Begriffe, welches auch der eigentliche Verstand genannt wird. Die Urtheilskraft ist das Vermögen, der Urtheile, als die Vernunft, das Vermögen der Schlüsse. Nun wird Verstand und Urtheilskraft verglichen. Der Verstand ist das Vermögen der Regeln, und die Urtheilskraft das Vermögen von diesen Regeln Gebrauch zu machen, und genau zu wissen, was man in Concreto für eine Regel anzuwenden habe die man in Abstracto erkannt hat [...]. Die Urtheilskraft muß geübt werden, man kann sie aber nicht wie den Verstand unterweisen [...]. [1478] Wenn der Verstand mit Urtheilskraft verbunden ist, so nennt man ihn den gesunden Verstand. Wenn jemand mit hinreichender Urtheilskraft, einen Gebrauch mit seinem Verstande in Concreto machen kann, so hat dieser Mensch gesunden Menschen Verstand [...], denn das Beste ist doch immer das, daß man von dem Verstande durch Urtheilskraft einen schicklichen und Zweckmässigen Gebrauch mache. Wie schon oben gesagt, gehört zur Urtheilskraft, nämlich sie zu erhalten, nicht Anweisung sondern Uebung [...]. [1479] Die Vernunft ist das Vermögen, über die Prinzipien der Regeln zu denken. Ein solcher Vernunftgebrauch, findet aber nicht bey dem Subalterne im Militaire statt. Denn die dürfen nicht fragen warum? – Der Vernunftgebrauch geht auf alle Kritik. Regeln raffen wir aus eigener Erfahrung auf. Die Vernunft fragt aber denn nach welchen Vernunft Prinzipien das gebraucht werden muß, ehe man etwas als Regel zum [1480] Grunde legen kann, nach denen der Verstand dirigirt werden soll. Die Vernunft sagt versuche ob es Nützlich ist, das deine Regel von andern als allgemein genommen werden kann, sobald das Geschieht



so ist die Regel auch ein Princip. Man hat auch sonst, mit vielen Erfahrungen, Anschauungen, Erleuchtungen, und innern Empfindungen zu thun, wie dieses alles, da es doch bloß eine Privatbemerkung ist, allgemein seyn kann, kann auch keine Erfahrung seyn. Die Vernunft sagt mir, das wenn ich Dinge annehme die sich nicht Examiniren lassen; so ist das kein Princip [...].

#### VON DEN PRINZIPIEN DES DENKENS.

##### 1. Das Selbstdenken

##### 2. Das denken an die Stelle eines andern

##### 3. Das jederzeit mit sich selbst übereinstimmende Denken.

Das Selbstdenken hilft dazu

a. Daß man seine Vernunft zum obersten Proberstein der Wahrhiet machen kann.

b. Daß man das, was man durch, Selbstdenken erzeugt hat, weit gründlicher einsieht und daß solches nie entwischen wird und kann. Man muß sich aber auch an die Stelle eines andern setzen können, um die Sachen aus einem andern Gesichtspunkte zu überdenken. Auch Consequent muß man denken können, damit ein Grundsatz immer mit einem andern bestehen kann [...].

[1481] Der Vernunftgebrauch ist sehr nöthig. Denn um zu lernen braucht man Gedächtniß und Verstand; um das Gelernte recht anzuwenden, braucht man Urtheilskraft, um es selbst zu Examiniren, auf die Principien der Regeln zurück zu kehren und sein Urtheil zu erweitern, dazu gehört Vernunft. zum ersten wird Geschicklichkeit erfordert die im Wissen und können besteth und auf den Verstand beruht. zum zweyten gehört klugheit, um sein Wissen an den Mann zu bringen, seine Geschicklichkeit nach seinen zweken zu gebrauchen und anwenden zu können. zum dritten Weißheit über den Wahren Werth der dinge zu Urtheilen. Dies ist ein Bedürfnis der Vernunft [...].

[1488] Wir Menschen haben bey Gebrauch des Verstandes eine Regell, unser Urtheil durch daß Urtheil anderer zu prüfen, daß wir uns nicht unseres eigenen Urtheils; allein bedienen, sondern auch der Andern ihres, damit Uebereinstimmung sey, welches [1489] ein nothwendiger probirstein der Wahrheit ist. Es muß Sensus communis, allgemeiner Menschen Verstand da seyn, und das Urtheil muß nicht Egoistisch; sondern Pluralistisch seyn und von allen Menschen gelten. Eine Sache aus dem Gesichtspunkte des Gemeinen Verstandes zu beurtheilen, muß der Proberstein der Wahrheit seyn [...].

[1491]

#### VON DEN GEMÜHTSFÄHIGKEITEN

Wenn die Vollkommenheit der dinge beurtheilt werden soll; so kommts nicht auf den Grad des Vermögens und der Menge, die zum Zwecke hinreichend ist; sondern auf die Proportion der Gemüthsfähigkeiten an [...]. Unter den Gemüthskräften muß eine Proportion Statfinden. Wenn man den Verstand nicht steigern kann; so schwäche man die Einbildungskraft, damit man im stande ist, letztere durch den ersten Grund zu halten [...]. Ueberhaupt macht nicht sowohl der Grad als die Proportion der Talente den Kopf aus; Dieser ist ein vollkommener Gebrauch aller Zweke, wo alle GemüthsEigenschaften Gebraucht werden [...]. Ein jeder Mensch hat irgend eine Naturgabe, die in Proportion der [1492] übrigen kräfte, immer recht gut ausgebildet werden kann [...]. Wenn ein

Zwek erreicht werden soll so muß ein Talent daß andere nicht überschreiten. Der Schüler braucht Naturell zum lernen, der Lehrer talent zum lehren. Der Erfinder muß ingenium haben. Das ist Naturell und Talent zusammen [...]. Das ingenium soll das Uhrbild seyn und nicht nachahmen. Es soll eine Regel aus einem Gegenstande machen, die andern zu Nachahmung dient [...].

**Ingenium;** In den neuern zeiten ist viel davon geschrieben worden; Ein genie ist ein Original zur Nachahmung. Da wird nun aber eine Menge angenommen, durch welche das Genie sehr herabgewürdigt worden ist. Es kann bey einem ingenium nicht auf die Menge der Kräfte, sondern hauptsächlich auf die Zusammenstimmung ankommen. Genie ist eigentlich die Unverhoffte Eigenthümlichkeit einer Naturgabe. Es muß eine eigenthümliche Naturgabe da seyn, aber nicht eine eigenthümliche Narrheit, Verkertheit und Phantasie. Dies Eigenthümlichkeit muß ferner unverhofft seyn, um andern zur Vorschrift und Regel zu dienen [...]. Das Nachahmen ist eine Veränderung der Idee, eines andern, die zur Anweisung dient. Dazu gehört schon viel talent, und nicht wie bey dem genie [1493] Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit [...]. [Der] Geist war den Menschen beygesellt, um ihn an und abzurathen. Das ist eine Art Metapher und Allegorie. Doch hatte das Wort bey den Lateinern nicht die Bedeutung, die es bey uns hat. Es bedeutet nähmlich nicht genie: sondern einen reinen ingenium.

Im genie ist die Originalität der Einbildungskraft, das Vorzüglichste und hauptsächlich Nothwendig, insofern sie ein Muster wird. Der Verstand und die Urtheilskraft muß sie doch in Zügel halten [...]. Das genie geth eigentlich auf kunst [...]. Das genie gehört zu den Künsten und diese Künste werden, schöne Künste genannt. Schöne Wissenschaften giebt gar nicht, denn sie gehören zum Verstande. Aber schöne künste, wie Dichtkunst Rednerkunst etc: giebt [...]. Die Einbildungskraft und die Stimmung derselben muß bey dem genie ausserordentlich groß und Meisterhaft zugleich seyn. Die freyheit der Imagination, muß auch eine Haupt ingrediens seyn. In den Uebrigen Gemüthskräften sucht man Regeln. Die Imagination aber will Unabhängig seyn. Sie ist kühn, sie ist schöpferisch, und unter den Regeln des Verstandes geschieht ihr immer Abbruch, welche ihr gleichsam die flügel beschneidet. Die Imagination aber muß auch unter Gesezen seyn. Wenn sie [1494] sich nur Gesezen Unterwirfft, wo ihre größte freyheit stat findet, das die Glückliche Zusammenstimmung mit der größt möglichen Bestimmtheit des Verstandes und der Vernunft da ist, so hat sie die Stimmung, die zu einem genie erfordert wird. Ein genie durch widerspenstigkeit gegen Regeln zu reden, ist ein sehr verkehrter Wiz und das kann nie ein genie werden. genie gehört für das was nicht gelernt werden kann. Das sind die Künste, denn Wissenschaften können erlernt werden [...]. Zum genie gehört freyheit und Originalität der Einbildungskraft, die sich nicht in Schranken hält, und doch dem Verstande nicht widerspricht, ohne daß sie von ihm gezwungen, und ihn durch seine Regeln Grenzen Gesezt werden sollen. Dies kann geschehen weil sie Original eigenthümlich und nicht Nachgeahmt ist. Die Einbildungskraft ist auch bey dem genie Meisterhaft; weil ihre Producte Anlaß zu neuen Regeln geben. – Sie wird nicht durch den Zwang schon gegebener Regeln, sondern durch sich selbst Dirigirt. Bey dem genie bedient man sich auch des Ausdrucks Geist; Geist ist dasjenige was belebt, jemehr Geist da ist desto mehr Belebung geschieht durch pure Ideen, wodurch die Tätigkeit des Erkennt-

niß Vermögens insgesamt harmonisch bewegt wird. Die Einbildungskraft muß bey dem Genie von der Art seyn, daß sie Geist erhält. Die Ideen sind solche Vorstellungen, die angesehen werden als die Originale der Dinge. zE. es will jemand eine Rede beurtheilen; so muß er eine Idee von der Rede haben, die eine Vorstellung a priori ist, und die ihm als eine Regel zur Beurtheilung der Rede dient. Das Genie hat nun das Vermögen der Einbildungskraft die Ideen zu beleben, und sie in eine Harmonischen Proportionirliche Bewegung zu setzen. Hier wird die Einbildungskraft ins Spiel gesetzt, der Verstand findet Stoff, der Witz Unterhaltung, und die Urtheilskraft Beschäftigung. Nur muß die Einbildungskraft bey einem solchen Spiele nur stark genug seyn, um das alles anzuschauen. Das Genie belebt durch Vorstellungen, die aus der Einbildungskraft genommen sind, und unsere Gemüthskraft zusammen bewegt. Die Einbildungskraft muß den Thon angeben, und wirksam seyn, so daß der Verstand und der Witz Gelegenheit hat cultivirt zu werden [...]. Dazu [1495] gehört Talent oder Genie, alles in eine einzige Idee zusammenzufassen, und das Spiel aller Gemüthskräfte in der Einbildungskraft zu beschäftigen. Daß läßt sich aber nicht lernen, auch nicht mit der größten Mühe [...]. Die Einbildung hat nicht die Freyheit, seine Kraft ins Spiel zu setzen [...].

Man kann die Producte des Genies unterscheiden, in Geist und in Geschmack. Zum Geist gehört der Reichthum und das belebende der Einbildungskraft, das sie nicht Disproportionirt; sondern Harmonisch belebt, das ist denn Geschmack. Dieser macht die Einbildungskraft dem Verstande proportionirt. Die Einbildungskraft muß in Anschauungen frey seyn, aber sie kann sich da verwickeln. Wenn sie nun zu ihrem eigenen Vortheil beschnitten wird, um den Verstand zu nützen; so heißt das Geschmack [...]. Man kann den Geschmack eine sinnliche Urtheilskraft nennen, d. h. eine Urtheilskraft, welche die Einbildungskraft, dem Verstande gemäß einschränkt [...].

[1499] Der Mensch hat ein 3faches Vermögen, nämlich das Erkenntnißvermögen, das Vermögen des Gefühls der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen. Vom ersten Stück (nämlich vom ganzen Erkenntnißvermögen) ist bisher gehandelt worden, und nun kommt das 2te Stück.

#### VON DEM VERMÖGEN DES GEFÜHLS DER LUST UND UNLUST.

Lust und Unlust ist ein Gefühl; weil dadurch kein Object vorgestellt wird; sondern nur dasjenige, was im Subject eine Empfindung macht. Zu diesem Gefühl welches Sensus Vagus ist, gehören alle Vorstellungen, die nicht Erkenntnisse seyn können und keine Beziehung aufs Object; sondern aufs Subject haben, wodurch auch der Zustand des Gemüths modificirt wird. Dieser Zustand nun wo unser Gemüth afficirt wird, ist ein Gefühl, entweder Lust oder Unlust [...]. Gefühl der Lust und Unlust ist ein Vermögen der Receptivität, von welcher wir afficirt werden können. Hir ist eine gewisse Modification, ein Wohlgefallen oder Mißfallen. Obgleich es eigentlich, nicht recht erklärt werden kann, so ist es doch vorteilhaft, wenn Beobachtungen zu Maximen gesammelt werden, welche zu einem Populären Gebrauch bestimmt sind. Und hierauf geth die Anthropologie.

Wohlgefallen haben wir an Beschaffenheit eines Gegenstandes, so daß wir an der Existenz desselben, kein Wohlgefallen haben. Dieses ist das Geschmacks Urtheil. An der Existenz des Gegenstandes ein Wohlgefallen haben, so das uns die Beschaffenheit nicht gefällt, ist [1500] Vergnügen. Bey demselben findet die Existenz, ein besondrer Grad des

Gefühls stat, und das Vergangene wird auch nach dem Grad der Annehmlichkeit, die wir dadurch empfinden, beurtheilt. Hiebey wird gar nicht auf die Quantitaet der Sache, die das Vergangene macht gesehen. Wir können aus verschiedenen Quellen in Hetrogenen Dingen Vergnügen finden. Weil bey dem Vergnügen nur auf den Eindruck und Grad der Wirkung gesehen wird. Das Vergnügen bekümmert sich nicht um die Uhrsache des Vergnügens. Die Vergnügungen sind dem Grade nach alle von einer Art. Das Vergnügen, ist das Gefühl von der Beförderung des Lebens [...].

[1508]

### VOM GESCHMAK

Das Wohlgefallen durch den Sinn heißt angenehm, daß durch den Geschmack schön.

Angenehm ist dasjenige, dessen Existens gefällt, obgleich die Sache so oder so ist. Die Sache vergnügt, die Form mag seyn wie sie will. Das Wohlgefallen durch Geschmack ist schön. Hier gefällt die Sache in Ansehung der Form, da man in Ansehung der Existens gleichgültig ist. ZE. ein Schönes gefällt nur; aber nie ist darann gelegen obs da sey oder nicht. ZE. ein Schönes gefällt nur; aber nie ist darann gelegen obs da sey oder nicht. Das Wohlgefallen der Denckungsart ist guth, oder böß, was darum Vergnügt, daß seine Existens, um seiner Form willen unmitelbar gefällt [...].

[1509] Der Geschmack ist das Vermögen, gesellschaftlich zu wählen, oder das Vermögen, nach jedermanns Sinn zu urtheilen. Das Sprüchwort ein jeder hat seinen eigenen Geschmack, ist falsch; denn bey dem Eigenen Geschmack hört der Begriff vom Geschmack auf. Es ist wieder die Erfahrung. Man sagt, de gustu non es disputandum, über das was angenehm ist kann man nicht Disputiren. Aber über den Geschmack und über die Richtigkeit desselben kann man streiten. Man kann warum etwas gefallen soll und muß, um wozu eine Regel seyn muß, einstimmen ode widersprechen. Das Urtheil kommt nicht durch den Verstand, sondern durch daß Verhältniß der Sinnlichkeit mit der Einbildungskraft [...]. Der Geschmack ist ein Geselliges Beurteilungsvermögen, in Relation auf jederman. Es ist der gesellschaftlichste Sinn den die Menschen zusammen haben und besteht in einem Vermögen der Mittheilbarkeit (welches das Wesentlichste der Gesellschaft ist.) [...].

Man rechnet zum Geschmack Rührung und Reiz. Das ist aber nicht recht; weil beydes Empfindungen sind. Der Geschmack kommet erst von den Jahren und beruht nicht auf die Lebhaftigkeit der Einbildungskraft [...].

[1510] Das Gute, das durch Vernunft gefällt, ist entweder mittelbar guth und das ist das Nützliche. Eine Sache die gar nicht schön ist, kann doch nützlich seyn [...].

Das Gute kann gar nicht angeschauet werden; weil es nicht ein Gegenstand der Sinne ist. Es gefällt nur durch das, was die Vernunft hinzudenkt. Unmittelbar ist nichts gut, als ein an sich selbst guter Wille, der beruht auf Moralitaet, und die gehört nicht hieher. Wir betrachten hier das gute bloß Antropologisch. Kan etwas schön seyn was nicht eine Nützlichkeit zu gleicher Zeit bey sich führt? Was Sachen der Kunst betrifft; so läßt sich das Schöne mit dem Guten vereinigen. Die Zweckmässigkeit bey einer Sache ist das Gute. Was an einer Sache den Nuzen widerspricht, das widerspricht auch der Schönheit. Die Sache muß dem Zweke immer ganz angemessen seyn. Die Sinnlichkeit muß mit dem Verstande und seinen Begriffen übereinstimmen. Wir sehen zwar bey dem Schönen nicht

auf Nützlichkeit, dennoch muß die Sache der Nützlichkeit nicht zuwieder seyn. zE. Der Puz der Frauenzimmer, hat zwar nichts Nützliches, aber er widerstreitet doch auch nicht der Nützlichkeit. Wenn die Natur schön seyn soll; so muß sie wie Kunst außsehen [...]. Die [1511] Kunst wenn sie gefallen soll, muß wie Natur aussehen. So halten wir ZE. ein Gemählde für schön, wenn es der Natur sehr nahe scheint. Jedoch muß man bey einer Sache der Kunst, immer sehen können, daß es Kunst sey. Es muß da immer Täuschung seyn –. Bey der Natur scheint Freyheit zu seyn und Kunst scheint Gesezmässigkeit zu haben. Wenn nun eine Sache der Kunst gefallen soll, so muß dabey die Freyheit der Natur und die Gesezmässigkeit der Kunst hervorleuchten. Die Leichtigkeit bey einer Sache der Kunst, da es Natur zu seyn scheint ist das Schönste. Bey einer Sache der Kunst, muß man immer die Mühe verstecken; doch so daß sich noch Kunst zeigt. Sie muß ferner auch so beschaffen seyn, daß wenn man von der Regelmässigkeit abstrahirt, die Sache der Natur ihr freyes Spiel wieder erhält [...]. Der Geschmack befördert das Moralische Vergnügen, das daß grobe Vergnügen schwächt und die niedrige empfindungs Arten verdrängt; aber auch dem Verstande beförderlich ist [...].

[1512] Das Absolute Gute, ist der Wille von allen seinen Talenten durchgängig einen Zweckmässigen Gebrauch zu machen. Ein solcher Wille ist an sich unbedingter weise gut. Die Talente als eine zulängliche tauglichkeit und Vermögen zu allerley Zweken, sind Mittel zum guten Willen. Die Talente sind das höchste bedingte gute. Der gute Wille ist das höchste unbedingte [1513] Gute. Alle diese Eigenschafftten sind wie ein Natürliches Capital, wodurch man sich etwas erwerben kann [...].

#### VOM BEGEHRUNGSVERMÖGEN

Wir haben bis hieher gehandelt.

1. Vom Gefühl der Lust und Unlust.
2. Von der Uhrtheilskraft, unangesehen der Empfindung d. i., vom Geschmack. und nun sehen wir. [1514]
3. Auf das Gute, was ein Gegenstand des Willens und mit einer Lust verbunden ist, die aus der Vernunft entspringt.

TEIL V.

EPÍLOGO: SELECCIÓN BILINGÜE DE  
MATERIALES SOBRE ESTÉTICA A PARTIR DE  
LOS APUNTES DE LECCIONES DE  
ANTROPOLOGÍA



## ANTROPOLOGÍA COLLINS, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1772/1773

[7]

### PROLEGOMENA

La ciencia del ser humano (Antropología) se asemeja a la Fisiología del sentido externo en que en ambas se toman los fundamentos del conocimiento de la observación y la experiencia. Nada parece ser más interesante para el ser humano que esta ciencia y, sin embargo, ninguna ha recibido menos atención que justamente ésta [...]. Una causa puede ser también que la suposición de que no se encontrará mucho en ello que sea regocijante en el caso de plantear el difícil camino a las profundidades del conocimiento de uno mismo.

¿Pero por qué no se ha constituido una ciencia común del ser humano a partir de la gran cantidad de observaciones que encontramos en los autores ingleses? Esto parece deberse a que [8] la ciencia del ser humano ha sido tratada como dependiente de la Metafísica, con lo cual tan sólo se le ha prestado la atención que la parte más amplia de la Metafísica permite. Esta falta se debe quizá a un error, pues en la Metafísica todo debe tomarse a partir de uno mismo, de forma que todas las partes de la Metafísica han sido consideradas como derivaciones de la doctrina del alma. Pero la Metafísica no tiene nada que ver con los conocimientos empíricos. La Psicología Empírica pertenece a la Metafísica tan poco como la Física Empírica [...]. Trataremos el ánimo humano en cualesquiera de sus estados, en el estado sano y en el enfermo, en el estado bruto y en el desordenado, y determinaremos los primeros principios del gusto y del enjuiciamiento de lo bello, los principios de la patología, la emotividad y las inclinaciones [...].

[9] El conocimiento que permite disponer de las ciencias de forma adecuada es el Conocimiento Mundano. Éste consiste en el conocimiento de los seres humanos, sobre cómo podemos resultarles complacientes, etc. El Conocimiento Mundano impide por lo tanto que la erudición se convierta en pedantería. Los conocimientos de todo lo que sea digno de atención en la naturaleza también cuentan en el Conocimiento Mundano. Por lo tanto, el Conocimiento Mundano está constituido por la Geografía Física y la Antropología. El conocimiento del sujeto es el fundamento para todo conocimiento. Al carecer del mismo, muchas ciencias prácticas no han tenido resultados como, por ejemplo, la filosofía moral [...]. Este conocimiento de la naturaleza humana es algo de lo que carecen la mayoría de los que se ocupan con la filosofía moral o con lo espiritual [...].

[10]

### MEMORIA

[15] Tenemos capacidades, facultades y fuerzas.

La capacidad es la propiedad del ánimo que permite ser modificado por impresiones



externas. Podemos disponer de una facultad y tener, sin embargo, una fuerza pequeña. Por lo tanto, las fuerzas son las fuentes de ejecución, y las facultades indican la suficiencia para llevar a cabo [16] ciertas acciones. No puede entenderse fácilmente qué sea aquello que haya de añadirse a una facultad para que se convierta en una fuerza activa.

La capacidad de ser modificado se denomina la fuerza inferior del alma; la capacidad para actuar de forma autónoma se denomina la fuerza superior del alma. En tanto que el alma es capaz de recibir las impresiones que recibe el cuerpo, se denomina *ánima*; en tanto que ésta es capaz de actuar a partir una actividad propia, se denomina *mens*; en tanto que ambas se concilian y la primera capacidad permanece bajo la moderación de la otra, se denomina *animus* — *ánima* se denomina alma, *animus* se denomina ánimo y *mens* se denomina espíritu. No se trata de tres sustancias sino tres formas que tenemos de sentir nuestra vida [...].

[17] Un buen ánimo es la buena relación entre las sensaciones o inclinaciones y la reacción del entendimiento. Sócrates tenían un mal ánimo pero sus principios del entendimiento dominaban sobre la sensibilidad y corregían la relación entre la sensibilidad y la razón. Por lo tanto, además del placer y displacer en el alma y en el ánimo, también existe un placer y displacer en el espíritu, que consiste en la aprobación o el reproche de las buenas o malas acciones de uno respectivamente. El alma puede estar completamente sumida en el dolor y, sin embargo, el espíritu puede sentir una gran serenidad, de la misma forma que, viceversa, el espíritu a veces sólo ve tinieblas cuando el alma y el ánimo se ven embaucados por una gran alegría [...].

[18] Aquello que asciende al espíritu acompañado de placer o displacer, desciende al ánimo con una intensidad redoblada. De ahí que las acciones más desesperadas surjan de reproches que uno se hace a sí mismo, o que las acciones más sublimes surjan de las aprobaciones hacia uno mismo. De cuando en cuando se dice que los seres humanos, las sociedades y las conversaciones tienen espíritu, es decir, fuerza motriz. Llamamos espíritu a aquello que posee propiamente la fuerza que nos mueve, como los espíritus de los licores. Con gusto buscamos siempre aquello que pone nuestro ánimo en movimiento. En los seres humanos el espíritu es tanto como la vida o el primer fundamento de la vida del ser humano [...]. En lo que respecta al espíritu, nunca se dice que el ser humano tenga un mal espíritu. Dado que el espíritu no es afectado por ninguna inclinación y todo lo enjuicia a partir de la razón, no a partir de la sensibilidad, éste enjuicia lo bueno y es su principio de enjuiciamiento, por lo que nada malo puede derivarse del mismo; todo lo que se deriva de él es bueno, mientras que lo malo proviene del ánimo [...].

[25]

#### **SOBRE LA DISTINCIÓN Y LA CONFUSIÓN**

Lo contrario de la distinción se denomina más correctamente indistinción. La confusión se contrapone realmente al orden. La claridad es

1. Claridad de la intuición o
2. Claridad del concepto.

Lo mismo ocurre con la distinción; la encontramos en la intuición o en el concepto. A la distinción de la intuición le pertenece la fuerza de la impresión; a la claridad, el discernimiento de lo vario. En los conceptos, tanto la claridad como la distinción se basan

en la subordinación de las marcas. Encontramos la distinción de la intuición en las cosas del gusto, mientras que la distinción de los conceptos la encontramos en la especulación. A las intuiciones debemos intentar añadirle conceptos, y a los conceptos debemos asociarle intuiciones. Si nos preguntamos por la verdadera naturaleza de nuestros conceptos, entonces uno se encuentra con que en realidad éstos no consisten más que en el orden de las representaciones, a saber, en el orden de las representaciones en una subordinación. En tanto que las representaciones no sean elaboradas, éstas serán coordinadas [...].

[26]

#### IMPERFECCIÓN DE LOS CONOCIMIENTOS

[...] [27] Al ser humano le gusta hacer todo aquello que le permita sentir su existencia. Todos los placeres de la imaginación radican posiblemente en que éstos ponen a jugar a nuestras fuerzas y favorecen nuestra actividad [...].

[29]

#### DE LAS FUERZAS INFERIORES Y SUPERIORES DE CONOCER

El ser humano se tiene a sí mismo en más alta estima cuando su estado es activo en lugar de pasivo. Aunque no sea algo raro que el estado pasivo le sea agradable y sea posible que éste se entregue de buena gana al mismo, tal estado pasivo es tenido a veces por inferior y de una calidad menor que el estado activo. Siempre se valora más a un ser humano y se le tiene por más sublime cuando se encuentra en él mismo la fuente de su estado activo que cuando éste es agasajado, asistido y complacido con todo. El último estado parece ser más agradable, pero también mucho menos noble que el primero. El ser humano pone en relación la determinación de su estado con ciertas facultades y fuerzas suyas, en tanto que causas de ésta determinación. El ser humano tiene

1. receptividad o la capacidad de sentir, es decir, representaciones sensibles, sentimiento de placer y displacer, así como deseos, lo cual pertenece a la facultad inferior; pero también encuentra en sí

2. un libre albedrío para determinar su propio estado y despertar en sí representaciones a partir de una actividad propia, lo cual pertenece a la facultad superior del alma. Además, también tenemos una fuerza que nos permite poner en movimiento todos estos actos, para disponer tanto de nuestras facultades inferiores como de nuestras facultades superiores. Éste es libre albedrío. A menudo el estado pasivo nos es agradable; pero se valora como la mayor dicha la facultad libre que permite entregarse a voluntad tanto al estado pasivo como al activo, y no hay dicha en el mundo que pueda suplir la falta que supone perder esta libertad para disponer a voluntad de nuestro estado [...]. La mayor dicha del mundo reside en el poder del libre albedrío para ejercitar y reprimir a voluntad en nosotros el resto de acciones de nuestra facultad [...]. [30] La libertad es la verdadera majestad del ser humano. El fundamento sobre el que descansa la inherencia de una determinación particular es la capacidad; el fundamento sobre el que descansa la producción de una determinación es una fuerza. La capacidad es o bien una capacidad inferior, es decir, la sensibilidad, o bien una capacidad superior, es decir, el entendimiento. Estas dos capacidades son los fundamentos de la inherencia de ciertas determinaciones o actos en nosotros. Pero también tenemos una fuerza que contiene el fundamento para producir

ciertos actos en nosotros, es decir, el libre albedrío [...].

[31]

### LA SENSIBILIDAD

Es la facultad de ser afectados por cosas externas. Todas las representaciones que nos proporcionan los sentidos surgen en nosotros meramente a través de la presencia del objeto, en tanto que éstos se dan a los sentidos. A diferencia de como se piensa comúnmente, como es el caso, por ejemplo, de Mendelsohn, las representaciones sensibles se diferencian de las representaciones intelectuales según el origen, y no meramente según la forma [...]. Las representaciones sensibles pueden ser muy distintas, mientras que las representaciones intelectuales pueden ser completamente confusas [...]. La conciencia es una fuerza y no una representación — tampoco produce representaciones, sino que sólo dilucida representaciones; pertenece a las fuerzas superiores [...].

[32] El que los seres humanos sólo tiendan a someterse a la sensibilidad se debe a que los deseos sensibles suponen un lastre para nuestra libertad, y menospreciamos todo lo que limite nuestra libertad. Sin embargo, en lo que respecta a la forma sensible del conocimiento, ésta anticipa a menudo lo intelectual, debido a su visibilidad, puesto que la intuición es el conocimiento más perfecto. Si queremos conducir a la intuición los conocimientos discursivos del entendimiento, entonces debemos mostrar *in concreto* las doctrinas del entendimiento, tal como hacen realmente los moralistas [...].

De la misma forma se ha de proceder respecto a la virtud; no se la debe mostrar con su superioridad sublime y honorable, sino desde un prisma complaciente, de forma que nos estimule en gran medida, en lugar de [33] hacernos sentir atemorizados en su presentación honorable, pues todo lo que haya de suscitar respeto se nos convierte en una carga [...]. La gran utilidad de las ciencias bellas es que presentan los enunciados racionales de la moral en todo su esplendor y los protege fuertemente. Esto lo muestra Sulzer con gran claridad. Cabe apuntar, no obstante, que no se puede comenzar por la sensibilidad ni tampoco abstrayendo sus enunciados generales, sino que hay que comenzar por la razón, puesto que los enunciados enjuician y determinan de forma absolutamente pura, para ilustrar posteriormente mediante ejemplos sensibles estos enunciados determinados por la razón pura [...].

[42]

### SOBRE LA CONVICCIÓN, LA PERSUASIÓN Y LA APROBACIÓN

La convicción y la persuasión no son distintas en un sentido subjetivo. La verdad es la concordancia de los conocimientos con los objetos [...].

Los fundamentos subjetivos deben ofrecer a menudo la explicación de tales fenómenos. Habíamos acabado nuestro tratamiento sobre las representaciones con la explicación de la estética. Ésta es en general la ciencia de los sentidos. La diferenciación entre placer y displacer es estética. La estética podemos dividirla:

1. En la estética trascendental, que es la diferenciación de las representaciones sensibles de las intelectuales. En la metafísica, precede al tratamiento de las diferentes fuentes del conocimiento [43] y, en particular, trata de la forma de la sensibilidad, es decir, espacio y tiempo.

2. En la estética física, que es la que trata los órganos del cuerpo, y la estética fisiológica es una parte de la misma, que reflexiona sobre la sensación.

3. La estética práctica, que investiga el placer y displacer en la sensación [...].

[44]

#### TEORÍA DE LA SENSIBILIDAD

En relación a todas las representaciones sensibles, podemos distinguir

1. la materia, a través de la cual se da la impresión en los sentidos, pero esta impresión no supone aún de por sí un concepto. Éste tiene que ser añadido aún 2. la forma, y esta forma es primeramente la forma de la intuición. Espacio y tiempo son las formas de toda intuición [45] sensible. Las relaciones del espacio ofrecen figuras, mientras que las del tiempo ofrecen el juego. De ahí la música, en tanto que en ella hay una serie de tonos que se denomina juego.

Además de la facultad de la sensación, tenemos que tener una facultad para convertir una sensación en un fenómeno, formar algo que le corresponda a partir del orden de las sensaciones. Una mera cantidad de impresiones no ofrece aún una imagen u objeto. El ánimo tiene que tener una facultad que permita formar como *á la mosaique* una imagen a partir de la comparación y coordinación de las impresiones. Pues bien, esta facultad es, en primer lugar

la facultad de la aprehensión, puesto que formamos imágenes a partir del material que se nos presenta para el conocimiento. Por eso es tan agradable la sencillez, así como una condición del arte bello, puesto que aligera la reproducción de los objetos en el ánimo.

2, la facultad de la reproducción, puesto que nos formamos representaciones de cosas que, si bien ahora mismo no se encuentran presentes, sí estuvieron presentes anteriormente. Por lo tanto, esta facultad toma prestada tanto la materia como la forma a partir de los sentidos. Esta facultad se llama fantasía o imaginación.

3, la facultad de la representación, que toma los materiales a partir de los sentidos y a través de ellos se representa algo en el futuro.

4, La imaginación, donde se forma algo que no se toma de las representaciones sensibles. A partir de la imaginación uno puede hacerse una representación del futuro [...]. Para la imaginación [46] se exige siempre ficción. La imaginación sólo toma de los sentidos los materiales, pero crea de por sí la forma. La reproducción toma la materia y la forma a partir de los sentidos. La sensación es la más baja de entre todas las facultades del alma; en este caso el alma es meramente pasiva [...]. Cuanto más se acostumbra el ser humano a reflexionar, tanto más se reduce su apego a ciertas cosas. Mediante las reflexiones se enfría todo el furor y el calor de los deseos. Poco a poco uno se desprende de todas las cosas [...].

[47] Todos nuestros conocimientos comienzan con los sentidos y acaban en los mismos. Los sentidos son el fundamento y también el fin; creamos nuestros conocimientos a partir de los sentidos. La aplicación del entendimiento tiene que fundarse en la experiencia. Nuestros conocimientos no sólo comienzan con los sentidos, sino que también se dirigen a los sentidos, éstos son los fines según los cuales construimos todos nuestros conocimientos.

### **SOBRE EL IDEALISMO**

[...] [48] El idealismo estético es o bien quimérico, tal como se ha expuesto, o también puede concordar con el entendimiento; en tanto que los modelos, según los cual éste enjuicia las cosas del mundo, son escogidos. Cuando uno quiere enjuiciar de forma sensible, entonces ha de elegir un ideal perfecto. Se necesita mucha precisión en el gusto para bosquejar un ideal de una belleza perfecta. — El idealismo estético se diferencia de la naturaleza, desprende algo de su superficie encubriendo las verdaderas necesidades [...].

[50]

### **SOBRE LAS SENSACIONES EXTERNAS**

Primeramente, hemos de diferenciar la sensación del fenómeno:

Un sensación es la afección sobre nuestros órganos; fenómeno es la representación de la causa de la sensación, la representación de un objeto que ha producido en mí la sensación [...].

[51] La fuerza de la representación se basa en el grado de la sensación, su claridad se basa en el fenómeno, en tanto que uno presta mucha atención. Los sentidos pueden dividirse en aquellos mediante los cuales

1. nos aparecen los objetos, y
2. nos aparecemos a nosotros mismos. La sensación también se denomina sentimiento.

El sentimiento es lo que se opone al conocimiento, es decir, la conciencia de que mi sujeto se ve modificado [...].

[76]

### **SOBRE LA FACULTAD DE FORMACIÓN DE IMÁGENES.**

En esta facultad todo se reduce a imágenes, y podemos diferenciar 1. la facultad de formación de imágenes, 2. la facultad de reproducción, 3. la facultad de representación, 4. la imaginación, 5. la facultad de desarrollo de las imágenes [...].

[77] La imaginación es la representación de aquello que no ha estado presente en los sentidos. Nos imaginamos los ideales. Pero siempre copiamos los datos a partir de los sentidos, [78] pues no podemos formarnos ideales enteramente perfectos [...].

[95]

### **INVENTIVA**

La fantasía era la facultad de reproducción de las impresiones que se nos han dado. Pero también tenemos una facultad creativa que nos permite crear imágenes a partir de nosotros mismos que nuestra fantasía no conservaba y que no se encontraban en absoluto en los sentidos [...]. Pero dado que no se puede cambiar de la naturaleza más que la forma, también se nos tienen que dar todos los materiales a partir de los sentidos. La invención concierne sólo a la forma, los productos de la fantasía sirven de base, los cuales no pueden ser formados por uno mismo; pero, aun cuando el alma no puede producir ninguna sensación [...], sí puede inventar su forma. — La invención es voluntaria o involuntaria [...].

[96] Tanto la fantasía como el entendimiento pueden inventar [...].

[97] El poeta tiene que inventar siguiendo la analogía con la naturaleza, si éste no tiene expresamente un fin [...].

La invención es una fuente fecunda de invenciones, todas las invenciones nacen de la inventiva [...].

[98]

#### **SOBRE LAS IDEAS**

Todas las ideas son formadas [...]. Podemos inventar ya sea según reglas de la razón (*intelectualiter*) o según reglas de la sensibilidad (*sensualiter*). Una representación que sea inventada *intelectualiter* se denomina idea y ésta es formada en tanto que se piensa el *maximum* de un concepto, lo cual puede ocurrir de diversas maneras [...]. El ideal es una idea *in concreto* [...].

[99]

#### **SOBRE EL IDEAL**

Idea e ideal se diferencian entre sí. La idea es una representación que ha de contener una imagen originaria, o según la cual ha de formarse una cosa. El ideal es la imagen primera y más perfecta según la cual son posibles todas las cosas, o es una idea *in concreto*; como en Grandison, por ejemplo.

Podemos tener tres tipos de ideales. —

1. estéticos; 2. intelectuales, 3. prácticos. Hay que notar que, en lo que respecta al ideal estético, no es posible inventarse algo a partir de las sensaciones ni, por lo tanto, tampoco es posible formar un ideal de las sensaciones. Nuestros ideales se refieren meramente a la forma, porque nuestra invención se dirige meramente a la forma.

[132]

#### **SOBRE EL INGENIO Y LA AGUDEZA**

El ingenio se opone al Juicio. Para poder inventar se exige ingenio; para la aplicación, Juicio. Para poder reunir y conectar las cosas se necesita discernimiento. El ingenio es la capacidad de comparar, mientras que el Juicio es la facultad que pone en conexión o separa las cosas [...]. El parecido no es una conexión de las cosas, sino de sus representaciones. La capacidad para encontrar una diferencia no le pertenece realmente al ingenio, sino al Juicio. La agudeza es el *genus* de ambas; es la capacidad para encontrar por todas partes detalles ocultos [...]. La agudeza no le puede ser exigida a cualquiera [133], pero sí el ingenio. Un ser humano que no tenga ingenio no puede formarse ningún concepto y se le denomina obtuso. Un ser humano que no tenga Juicio se denomina idiota [...]. Cuando alguien tiene mucho ingenio y éste es muy vivaz, se duda bastante de su Juicio, pues no se cree que alguien puede disponer simultáneamente de dos capacidades tan grandes [...].

[135] El ingenio y la capacidad de enjuiciamiento nos placen tanto a nosotros mismos como a otros. El ingenio divierte y agrada, mientras que el Juicio atempera y satisface [...]. El ingenio pone en movimiento las fuerzas. En cambio, el Juicio retiene al ingenio y su desenfreno. El ingenio abre un campo para las perspectivas, apareja las cosas, le aporta a una ocurrencia la fuerza para poner en movimiento otras tantas ocurrencias y crea nuevas ideas; el Juicio ha de retener el libertinaje irreflexivo del ingenio y aportarle

orden. El ingenio divierte y es un objeto más amado que el Juicio, el cual atempera y merece una alta consideración. El ingenio fomenta la ligereza [...]. Aquél cuyo ingenio es fino muestra agudeza y parte de pequeñas diferencias irreconocibles y que no se notan a primera vista. La ingenuidad del [137] ingenio es algo que divierte, pero más que un ingenio fino [...]. El ingenio es cambiante y ama el cambio. Ama la novedad [...]. Sin embargo, cuando el cambio supera el grado en el que ser humano puede permanecer en una posición un tiempo suficiente, entonces se pone de manifiesto una mente vacía de Juicio, que concibe quimeras y fantasmas. Pero también hay un ingenio que dura [...]. [147]

#### **SOBRE LAS FUERZAS SUPERIORES DE CONOCER DEL ALMA HUMANA**

El entendimiento y la razón son las fuerzas superiores del alma. El entendimiento es la facultad de juzgar. La razón es la facultad de inferir. El entendimiento juzga *a posteriori*, mientras que la razón *a priori*. El entendimiento toma su denominación del entender. No hay fuerza del ánimo que ambicionemos más que el entendimiento, puesto que no sólo no queremos tener ninguna falta de entendimiento, sino que tampoco preferimos fácilmente nada más que un buen entendimiento y un buen corazón. Somos condescendientes en lo que refiere a otras fuerzas del ánimo, como la memoria, el ingenio, etc., pero cada uno quiere para sí un sano entendimiento; reclamamos tener sano entendimiento de la misma forma que reclamamos nuestra humanidad.

**Ventajas del sano entendimiento.** El entendimiento dirige al resto de las fuerzas del ánimo y conforma el resto de los talentos [...]. Una mala proporción en la disposición de las fuerzas de conocer no trae nada bueno. Si todo se encuentra en su adecuada proporción, un sano entendimiento no tiene por qué ser despreciado, pues el resto de las facultades se orienta en conformidad a éste [...]. La disarmonía y desproporción constituyen la fealdad [...].

[148] **Diversidad de tipos de entendimiento.** Podemos pensar en un entendimiento empírico, que dispone de un Juicio suficiente con respecto a la experiencia. El ser humano que lo posea atenderá a lo que se dé a los sentidos y desarrollará su mente a partir de la experiencia. Aquéllos que son tenidos por agudos y aquéllos que son agudos de hecho no disponen de mucho entendimiento empírico [...]. Algunos seres humanos tienen una mente buena desde el punto de vista empírico, pueden ofrecer una buena regla a cierto caso, pero no disponen de un entendimiento especulativo, no pueden universalizar su regla [...]. El entendimiento teórico es aquél que todo lo aplica a enunciados generales. Ahora bien, también hay un entendimiento que reflexiona sobre cómo aplicar con utilidad el entendimiento inferior, es un entendimiento que atiende al todo [...]; se trata de la ocupación del entendimiento dirigido, que va del todo [149] a las partes. El entendimiento inferior va de las partes al todo. El entendimiento dirigido avanza desde lo universal a las partes particulares, juzga las cosas y las hace concordar con su plan general [...].

[154] Los seres humanos no están tan necesitados de la razón como del entendimiento. ¿Cómo se puede desarrollar el entendimiento? Para tratar con los niños hay que permanecer en las expresiones a las que éstos están acostumbrados, que oyen a menudo, lo cual les permite entender estas expresiones [...]. Todos los conceptos de la moral son

intelectuales, surgen del entendimiento y no de los sentidos [...] [155] ¿Ocurre lo mismo con el gusto? Tampoco de esto se sabe mucho y, sin embargo, tanto más libros se han escrito al respecto. El entendimiento es fino, vivaz, extenso, profudo, etc. Todas estas especies le corresponden al sano entendimiento [...]. El sano entendimiento puede ser exigido con razón, pero no otros géneros de entendimiento, como la rapidez, la agudeza, etc. El sano entendimiento no es algo artificial, es algo que subyace al natural y lo único que se le exige es que sea correcto [...]. El sano entendimiento es aquél que puede ser empleado *a posteriori*, que conoce verdades *in concreto* o en un caso particular a través de la experiencia. El entendimiento sutil es aquél que conoce algo *in abstracto* [...]. [El entendimiento común y el sano entendimiento] juzgan meramente *in concreto*, tienen una respuesta para cada caso, que nunca es una respuesta *in abstracto*. El sano entendimiento es un entendimiento práctico [...]. Todo juicio *in abstracto* examina una regla, pero sólo la examina, y sólo mediante el sano entendimiento podemos subsumir un caso bajo una regla universal [...]. Por lo tanto, el sano entendimiento es meramente la facultad de juzgar *in concreto*. Pero no es una facultad de la que se pueda prescindir, y es imposible enseñársela a nadie. Se trata de la subsumción de un *caus dati sub certa regula*. El sano entendimiento es el que decide si el caso dado es aquél sobre el que se aplica la regla — se trata de la *minor propositio in Syllogismo* [157] *practico* [...].

Si lo describimos con más exactitud, el sano entendimiento es la facultad de juzgar *in concreto*; el entendimiento fino juzga *in abstracto*. Por ejemplo, una regla *Casum sentit dominus*. El sano entendimiento no conoce en general. Se ve fácilmente que el sano entendimiento es muy empírico [158]. Éste construye sus juicios a partir de la experiencia [...].

#### **SOBRE LA SANA RAZÓN**

Es la facultad de conocer *a priori*, es decir, sin extraer nada de la experiencia. Se necesita entendimiento para desarrollar algo que ha sido mandado, se necesita razón para desarrollar algo sin que esto haya sido mandado [...]. Toda previsión, presunción, etc. se da mediante la razón, en tanto que no inferimos a partir de similitudes, sino a partir de fundamentos. La razón se pone de manifiesto en que conocemos cosas sin que se dé un caso. La sana razón es aquélla que juzga a partir de principios de la experiencia. En tanto que la razón infiere, se la denomina también la facultad de inferir. La razón infiere *in maiori propositione*, mientras que el entendimiento *in minori*, aunque ambos *in conclusione*. Por ejemplo, «todo lo que cambia tiene una causa» es un enunciado universal a través del cual puedo conocer mucho. Que un ser humano sea cambiante es algo que conozco mediante el entendimiento; en general, la aplicación de la regla se basa en el entendimiento [...]. El sano entendimiento sirve para la aplicación de la razón, se ofrece una regla *ad casum datum*. Meramente a partir del sano entendimiento se entiende que el ingenio sea un ser cambiante. Comúnmente, aquéllos que tienen sana razón a menudo no tienen la facultad para, cuando tiene n que explicar un enunciado universal, aplicar una regla a un caso dado y entender si éste es justamente el caso mostrado por la regla; a tales personas les falta el sano entendimiento [...] [159]. Sobre las cosas del mundo sólo se puede juzgar si las leyes de la naturaleza se muestran de forma distinta. Todas las cosas son contrarias al uso de la razón, lo cual imposibilita el orden del mundo, ya



sea en relación a las leyes de la naturaleza o del conocimiento.

[162]

#### DE LAS CAPACIDADES DEL ÁNIMO

[...] [164] Una mente poética es una mente nada artificial y es organizada, es una mente creadora. Cuando las personas crean, ha de producirse algo que en absoluto concuerda con la primera creación [...] [165]. Podrá decirse que un poeta no tiene carácter por sí mismo, pero sí podrá imitar muy hábilmente el carácter de todas las personas y, sobre todo, podrá adoptar sólomente la apariencia. Éste debe poseer ingenio y facilidad para transformar su propio modo de pensar y ponerse en el lugar de los otros. También debe poder plantear muchas comparaciones [...].

[167]

#### GENIO

Genio significa un espíritu original. Uno se sirve de la palabra “genio” en muchos casos, como, por ejemplo, para referirse a una sociedad o a un lienzo. —Puede decirse “El *discours* no tiene espíritu”, le falta algo que lo vivifique. Un espíritu original no es un espíritu de imitación. —Hasta aquí, hemos tratado las fuerzas de conocer del ser humano. Ahora pasaremos a centrarnos en su sentimiento de placer y displacer, y examinaremos sus fundamentos de actividad. —Las tres expresiones son muy diversas y a menudo opuestas, 1. **agrada**, 2. **place**, 3. **es aprobado**. — Lo que agrada es **agradable**; lo que place, a saber, en el fenómeno, es **bello**; lo que es aprobado es **bueno**. —Por lo tanto, lo doloroso se diferencia en gran medida de lo malo. Lo agradable y el dolor se corresponden con el placer y el displacer en relación a la sensación. Los objetos hacen lo bello o lo feo en relación al gusto. En relación al entendimiento puro, estos objetos se denominan buenos o malos. La virtud es aprobada como el bien supremo y place por encima de todas las cosas, pues todo lo que sea externo a la misma tiene el carácter del agrado; pero, por desgracia, la virtud no nos agrada a nosotros mismos. El sentimiento de placer y displacer es algo distinto del gusto. Cuando comparamos todos los casos que provocan en nosotros placer o displacer, entonces encontramos que, en general, todo armonía que nos haga sentir nuestra vida provocará en nosotros placer, de la misma que todo lo que pone trabas a nuestras capacidades vitales provoca en nosotros displacer. Por lo tanto, el principio de todo placer y displacer radica en el favorecimiento o impedimento de nuestras capacidades vitales. Por ejemplo, nuestro ojo siente el mayor de los agrados cuando el objeto lo coloca en la mayor actividad posible.

[172]

#### SOBRE EL HUMOR (HUMEUR)

[...] [174] El gusto se diferencia de la sensación en que ésta última es un placer sobre la modificación de mi propio estado, mientras que el gusto es un placer en la intuición que tenemos del objeto [...]. El fundamento del placer que reside en el fenómeno se denomina lo bello y el fundamento del displacer se denomina lo feo. Un placer que provenga de la intuición aumenta considerablemente nuestra felicidad y realmente no es otra cosa que la relación de mi conocimiento con el objeto [...].

### PREPARACIÓN PARA LA TEORÍA DEL GUSTO

[...] El principio de la satisfacción y del desagrado no reside meramente en el conocimiento, sino también en la comparación con el sentimiento de placer o displacer [...].

[175] El placer en los estímulos de la actividad y los deseos; el displacer, lo contrario. Nuestra vida se basa en nuestra actividad y libre albedrío.

Lo agradable es aquello que fomenta el sentimiento de mi vida. Lo que place en la sensación es agradable; lo que place en el fenómeno es bello; lo que place en los conceptos es bueno.

Un fenómeno presupone un enjuiciamiento sobre la forma como éste place.

Las bellas artes son aquéllas que provocan una satisfacción según las leyes del fenómeno [...].

La perfección estética incluye gusto, espíritu, sensación y Juicio.

[...] El Juicio es la idea de lo que es conforme a fin. Si la representación sensible concuerda con esta idea, entonces descansa en el Juicio. Desagrada todo aquello a partir de lo cual no puede extraerse una idea de lo que haya de ser la cosa. La concordancia de una cosa con una idea siempre place, aun cuando los objetos sean francamente feos. Algo place cuando las leyes de la sensibilidad me conducen a una idea. Lo que denominamos sublime no actúa sobre nuestra sensación, sino sobre el entendimiento.

El gusto sólo aporta a una cosa una forma complaciente. No podemos ofrecer *a priori* una teoría del gusto, sino que tenemos que tener delante sus productos. Sin embargo, los fundamentos de explicación del gusto se basan en la [176] naturaleza humana. De ahí que sólo pueda ofrecerse *a priori* una crítica, pero no una doctrina, del gusto.

El enunciado: «*de gustu non est disputandum*» es un enunciado fundamental de la insociabilidad, y hasta de la ignorancia, y con ello se le quita al entendimiento un gran campo de enjuiciamientos y observaciones.

[...] El gusto es algo serio. El estímulo se refiere meramente a la sensación, mientras que la belleza a la perfección sensible.

El entendimiento tiene que mostrar la condición según la cual algo pueda placer según leyes de la sensibilidad.

### CONDICIONES DEL GUSTO

La belleza place de forma inmediata, podemos decir que algo es agradable de modo mediato (en tanto que un medio) [...]. La belleza concierne al juicio sobre la intuición, y la intuición es algo inmediato. La belleza siempre es algo contingente y es posible prescindir fácilmente de ella. Pero también puede ser que, cuando la belleza se concilia con la utilidad, ésta se haga tanto más fundamental y duradera. Sin embargo, la belleza pura, que se dirige meramente al gusto y pone de manifiesto cierto agrado puro, se encuentra vacía de toda utilidad. Siempre nos place cuando la totalidad de nuestra vitalidad se pone en actividad; pero también es [177] un agrado aparte cuando sólo entra en juego una actividad [...]. El gusto es un juicio sensible, pero no un Juicio de los sentidos y de la sensación, sino de la intuición y la comparación en relación a si se recibe placer o displacer [...]. La belleza y el gusto son intuición. Utilidad e intelección es reflexión. Luego veremos en qué colabora la belleza o el agrado en la intuición a la perfección del

ser humano. Tenemos que distinguir el gusto del sentimiento, pues el primero no es la sensación sino meramente la representación de la cosa, no en tanto que la siento, si en tanto que ésta me aparece o, más exactamente, el gusto se diferencia del sentido por ser el *principium* del agrado en la mera representación. El gusto ofrece un agrado que surge de lo intuitivo. En el agrado somos activos; en el sentimiento, en cambio, somos [178] pasivos [...].

No obstante, yo no juzgo la belleza misma en tanto que belleza a partir del sentimiento, sino según la comparación del fenómeno con el sentimiento. Al sentimiento le pertenece el sentido, mientras que al gusto le pertenece el Juicio [...]. [179] Frente a un escrito de mucho gusto surge en mí un agrado sosegado: pero donde uno se remite al sentimiento, entonces se esfuma toda imparcialidad del entendimiento, algo que se hace comúnmente cuando no se entiende una cosa. Lo que haya de darse según el gusto debe placer de forma universal, es decir, el juicio de gusto no ha de placer según la naturaleza privada de mi sujeto, siendo afectado por un objeto con placer, sino según las reglas de lo que place de forma universal [...]: respecto al gusto real tengo que juzgar a partir de la experiencia sobre lo que place de forma universal; mientras que respecto al gusto ideal puede juzgarse *a priori*. El gusto es el *principium* según el cual los seres humanos pueden disfrutar de un agrado universal en la sociabilidad [...]. Se adora y busca lo bello meramente para la sociedad [...]. La satisfacción puede ser pequeña en relación al agrado, pero la universalidad de la satisfacción la restituye de nuevo y a una persona de gusto se la tiene en alta estima, porque su elección tiene validez para otros muchos [...]. [El gusto tiene reglas fijas], pues el gusto se basa en la humanidad; sin embargo, sólo puede ser alcanzado a través de la experiencia [...]. [180] El gusto es universal, pone de manifiesto una cierta concordancia. Cuando se discute, entonces se quiere demostrar que nuestro juicio de gusto también ha de valer para otros. Pero sobre el gusto no se disputa, pues en el gusto nadie exige seguir el juicio de los otros. Si en el gusto no hubiera nada que placiese de forma universal, entonces sería un sentimiento. Debe permitirse discutir sobre el gusto verdadero, pues de lo contrario no sería gusto. *De gustu non est disputandum* [...]. En los principios del gusto hay mucho de contenido empírico, pero los fundamentos para el enjuiciamiento no se abstraen meramente de la experiencia, pues éstos residen en la humanidad. — Si se investiga el gusto según la indicación del entendimiento, entonces este juicio no es privado y los seres humanos tienen reglas universales para el enjuiciamiento del gusto [...]. [181] Los juicios sobre la belleza y la fealdad son objetivos, pero no según reglas del entendimiento, sino de la sensibilidad. La sensibilidad tiene sus reglas tanto como el entendimiento. Ciertos principios del gusto deben ser universales así como placer universalmente. Por lo tanto, hay ciertas reglas de la estética. El estímulo y la afición debemos dejarlos de lado.

La representación de la forma o figura de las cosas ha de ser hecha según leyes de la sensibilidad. — Todas las personas tienen ciertas reglas comunes mediante las cuales éstas se forman los objetos; éstas son las leyes de la representación. Aquello que aligera la intuición sensible place y es bello, es conforme con las leyes subjetivas de la sensibilidad y fomenta la vida interior en tanto que pone en actividad a las fuerzas de conocer. El juego en la variación es aligerado mediante la proporción en las partes. La simetría

aligera la conceptualidad y es la relación de la sensibilidad. Si tengo delante una casa desproporcionada, difícilmente puedo representarme el todo [...]. La igualdad entre las partes fomenta mi representación sensible, aligera la intuición, aumenta y favorece la vida de la actividad; de ahí que el todo me plazca y, también en virtud de esto, que plazca a todos, en tanto que tales reglas residen en todos. La variación en el tiempo se denomina juego — En la música, la parte más noble es el tacto o la determinación de la igualdad [182] en el tiempo. Cada tono es simultáneo y se diferencia mediante los impactos sonoros que son conformes. Si ha de haber placer, debe haber proporción y simetría entre los tonos, y éstos son los acordes. Esto aligera la conceptualidad sensible. — Todos las personas tienen las condiciones bajo las cuales pueden representarse una gran multiplicidad, por lo que también se tiene un tema acabado, que, según las causas aducidas más arriba, debe haber a cada cual [...].

[183] Aquí se da una concordancia con las leyes subjetivas del entendimiento, de forma que puedo entender algo con mucha facilidad. Los enunciados lógicos muestran cómo se puede alcanzar el conocimiento correcto de las cosas, ya sea con dificultad o con facilidad. Si la estética fuera una ciencia, si existieran enunciados estéticos, entonces éstos mostrarían, de una forma ingenua y con claridad natural, cómo puede entenderse una demostración fácilmente.

[187]

#### **SOBRE LA UTILIDAD DE LA CULTURA DEL GUSTO**

La utilidad de la cultura del gusto consiste principalmente en lo siguiente.

1. La cultura del gusto refina en general a las personas y permite que éstas sean susceptibles de sentir un agrado ideal [...]. Los agrados del gusto son más nobles, pueden ser puestos en común, y justamente en ello radica su refinamiento. El gusto tiene algo refinado, algo analógico con la moralidad. El gusto no aumenta mi satisfacción, sino que a través del mismo mis placeres pueden ser compartidos. El gusto ordena todos los agrados de la persona de tal forma que mis placeres contribuyen al agrado de los otros. Una música puede ser escuchada con agrado por muchos cientos de personas.

2. El gusto nos hace sociables. Incluso el refinamiento de nuestros juicios sensibles capacita a las personas para no depender meramente de las impresiones sensibles y convertirse en los mismos creadores de sus agrados. Todos los agrados ideales surgen más de las reflexiones que del disfrute de la cosa. Una persona que pueda proveerse de un agrado ideal es feliz — su gusto [188] es refinado y ésta se hace *eo ipso* mejor persona. Quien tiene un gusto refinado percibe fácilmente una agresión allí donde duele, pero puede soportarla con generosidad y emplea su conocimiento para evitar agredir a otros [...].

[191] El gusto conduce al ser humano hacia lo que place de forma universal y lo prepara para la vida en sociedad. El hombre de gusto no elige lo que le place a él, sino lo que place de forma universal, éste considera las cosas desde un punto de vista común. Pero debe elegir desde fuentes naturales, a partir de la naturaleza interna del gusto, y no según la moda [...].

[192] El entendimiento es algo que puede hacerse difícil con el paso del tiempo. Todo aquello que gestione su función con mayor ligereza es gusto; éste nos presenta casos *in concreto*. Éste tiene también la ventaja de ocuparnos de buena gana con el entendimiento.

Uno no se ocupa con el entendimiento por inclinación, sino por necesidad. Pero el gusto place de forma universal, ya tenga utilidad o no. A tales cosas se las denomina algo bello esencial y autónomo [...].

[193] Lo más noble es la concordancia de la afección de lo vario en la idea [...]. Primeramente, debo disponer del concepto de la cosa, y la belleza será considerada como algo accidental en la cosa y no puede placer durante mucho tiempo [...]. La perfección lógica constituye lo bello esencial [...]. Si la belleza secunda al entendimiento, entonces surge algo duradero. Se debe tener conocimientos con fundamento para aportar algo en las ciencias bellas [...]. La belleza no puede [194] ser aprendida a partir de ningún modelo si no se dispone de ningún conocimiento con fundamento sobre la cosa.

La doctrina del gusto o la estética no puede ser una doctrina, sino que es una crítica. Sólo es posible criticar ciertos productos y ejercitar el gusto mediante esta crítica. La crítica es una indagación del valor que reside en el objeto dado. Si la estética fuera una doctrina, entonces debería poder aprender a ser ingenioso y ocurrente [...]. Si algo gusta, es conforme con las reglas estéticas; pero esto no significa que lo que sea compuesto siguiendo reglas estéticas vaya a placer [...]. Las reglas estéticas no pueden ser demostradas *a priori* sino a partir de ejemplos de la experiencia; por lo tanto, es muy dañino pensar que aprender la estética consiste en poder concebir según estas reglas —tal como ocurre, por desgracia, en las escuelas. La falta de genio de nuestro tiempo proviene realmente de las escuelas [...]. La satisfacción del entendimiento es algo totalmente distinto de la satisfacción de la sensibilidad. Lo primero se denomina bueno, mientras que lo otro se denomina bello. Ambos conciernen a la sensibilidad. Si todos nuestros juicios intelectuales han de convertirse en prácticos, entonces han de [195] alcanzar la sensibilidad. El entendimiento no basta por sí mismo para lograr esto. Pero es la sensibilidad la que ha de subordinarse al entendimiento, y no el entendimiento a la sensibilidad. El compás muestra la región del mundo y ofrece una dirección al barco. El ser humano debería tener gusto en la moralidad; la *politesse* y la deferencia son comportamientos virtuosos (a veces en un alto grado) aplicados a objetos pequeños [...].

El gusto es una cultura constante de la virtud [...]. De esta forma, el ser humano se capacita para apreciar lo que es conforme al deber en las cosas importantes y para notar la más mínima disarmonía. — Todo lo bello tiene su fundamento en la moralidad, todas las formas y maneras tienen lo moral como fundamento, lo malicioso no puede ser bello. La moralidad podría encontrarse en todas las acciones del ser humano, pues ésta no es asocial.

La virtud no nos conquista por su utilidad, sino en tanto que nos place. Es de esta forma como el gusto prepara para la virtud. El gusto es un *analogon* de la perfección; éste es en la sensibilidad lo mismo que la moralidad en la razón. Por lo tanto, el [196] estudio del gusto es muy necesario. ¿Pero cómo se estudia el gusto? Éste debe ser aprendido; el ser humano es una criatura particular, que necesita aprenderlo todo [...]. Ahora bien, ¿cuál es el tipo de aprendizaje a través del cual se puede alcanzar un gusto correcto y sano? Esto no es algo que ocurra según reglas, pues el gusto no se somete a regla alguna, sino sólo a la intuición de los ejemplos de la misma cosa y a la intuición que la cosa produce en mí.

[197]

**SOBRE LA SATISFACCIÓN E INSATISFACCIÓN RESPECTO A LOS OBJETOS EN TANTO QUE SON BUENOS O MALOS**

Bello es lo que place en el fenómeno; bueno es lo que place en el concepto. Los fundamentos de la satisfacción en lo bello son subjetivos. —En el caso de lo bueno, estos fundamentos son objetivos. El juicio sobre si algo es bueno o malo no se dirige a la manera como la cosa sea sentida o intuita por mí, sino a cómo la cosa sea en sí. Si algo me place en el fenómeno o en la intuición sensible, entonces el fundamento de la satisfacción es en parte objetivo, pero sólo según las reglas de la sensibilidad [...]. Y es que las cosas no aparecen sólo de una manera, pues es cierto que hay leyes que valen para todos. Todos los enjuiciamientos de los objetos respecto a la satisfacción e insatisfacción por medio de la sensibilidad también son objetivos y tienen igualmente leyes universalmente válidas. El juicio no se refiere meramente a mí mismo, sino que vala para otros; el juicio verdadero es entendido en este sentido [...]. Pero también hay ciertas leyes universales que conozco *a priori* antes de toda experiencia por medio de la razón. Las figuras y los juegos son objetos de la intuición sensible. [198] Los tonos son un juego de las sensaciones; en este caso depende de cuantas sensaciones se acompañan mutuamente o siguen las unas a las otras. Sólo la música puede causar un agrado en nosotros a través del juego de las sensaciones [...]. Las sensaciones no nos placen, sino el juego de las mismas. Toda música consiste en una multiplicidad de tonos; una cantidad de impactos según cierta proporción es algo que place [...].

Los juicios sobre la belleza son universales para los seres humanos. Los juicios sobre lo bueno son universales para todo ser racional, con independencia de qué sean y dónde se encuentren [...].

[200] Si algo me place a mí y a otro no, entonces no tomo este placer por una propiedad del objeto, sino de mi sujeto. Lo que no se dirige a las relaciones no puede servir de regla para otros. Ciertamente, no se tomaría una variación en el objeto por verdadera si otros no han de concordar.



## ANTROPOLOGÍA PAROW, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1772/1773

[243]

### LECCIONES SOBRE ANTROPOLOGÍA

La Psicología Empírica es un tipo de ciencia natural. Trata sobre los fenómenos de nuestra alma que constituyen un objeto de nuestro sentido interno, y lo hace de la misma forma que la ciencia natural empírica o la Física, las cuales tratan sobre los fenómenos. Por lo tanto, se entiende fácilmente lo poco que esta doctrina puede constituir una parte de la metafísica, pues ésta última se encarga meramente con conceptos puros o conceptos que o bien se dan meramente mediante la razón o, al menos, cuyo fundamento de conocimiento reside en la razón. Este error se debe solamente a que, por un lado, los clásicos no habían reunido suficientes experiencias sobre el alma y, por otro lado, a que desconocían dónde podrían situar esta doctrina, en tanto que tenían a la metafísica en su totalidad por una psicología extendida, por ser el alma un objeto del sentido interno a partir de la cual, empero, surgen todos los conceptos del entendimiento. Puesto que ahora hemos obtenido una gran cantidad de tales fuentes de las acciones humanas o de los múltiples fenómenos del alma, especialmente por medio de los escritores ingleses, sí podemos presentar esta doctrina justamente de la misma forma que la Física [...]. Justamente lo mismo ocurre con la Psicología Empírica, [244], pues ésta ha tenido un alcance muy limitado en tanto que ha dependido de la metafísica y no ha sido presentada en su particularidad. Esta doctrina se merece también una lección magistral específica, porque, por un lado, no pertenece a la Metafísica y, por otro, porque ha de poder ser aprendida por cada persona sin que para ello se exijan las ciencias que la preceden [...].

[247] Pero observamos el alma desde un triple punto de vista, a saber: como *anima* (alma), como *animus* (ánimo) y como *mens* (espíritu) — En tanto que el alma es pensada en conexión con el cuerpo, y por lo tanto no puede impedir que aquello que afecta a los sentidos también le sea comunicado, ésta es el alma y en tal caso es meramente pasiva. Pero en tanto que el alma reacciona a partir de las impresiones sensibles y se muestra activa, ésta es *animus*; y en la medida en que se representa algo independiente de toda sensibilidad, ésta es *mens* [...]. [248] A veces decimos «es una charla sin espíritu», «la sociedad no tiene espíritu», etc., y a partir de esto se entiende que por espíritu entendemos el primer *principium* del movimiento [...].

[249] Pero hay que notar que nunca se dice «él tiene un mal espíritu» — aún cuando se encontrase poseído por el demonio—, dado que el espíritu, que actúa meramente a partir de principios de la razón independientemente del cuerpo y de impulsos externos, no puede actuar más que de forma buena, pues no escoge lo que es bello, sino lo que es bueno [...].



[253] La distinción de la intuición constituye la perfección estética y la distinción del concepto constituye la perfección lógica.

Podemos dar un paso más en la determinación del ser humano en lo que respecta a sus conocimientos, y señalar:

I. La relación de nuestro conocimiento con el objeto, que consiste en la verdad. Nuestro conocimiento es adecuado cuando éste y el objeto son de idéntica cantidad.

II. La relación del conocimiento con el sujeto, que consiste en la modificación de nuestro estado. Por ejemplo, agradable y desagradable, placer y displacer, las impresiones que tienen una gran utilidad en la estética.

III. La relación psicológica o la relación de nuestros conocimientos entre sí, lo cual se denomina la semejanza, que le aporta al ingenio todo el impulso [...].

[256] Tenemos facultades en las cuales ocurre toda modificación de nuestro estado o el estado de nuestras sensaciones, y tales facultades las dividimos en inferiores y superiores.

La facultad inferior consiste en la sensibilidad, en relación con la cual somos meramente pasivos, mientras que la facultad superior es el entendimiento, a través del cual también somos activos. Sin embargo, a parte de esta facultad tenemos también una fuerza superior, es decir, el libre albedrío, a través del cual se activa el estado de las sensaciones que reside en la facultad. Tenemos una doble fuerza, de la misma forma que una doble facultad. La fuerza inferior es el albedrío ciego y la fuerza superior es el libre albedrío. La facultad inferior en conjunción con la fuerza inferior constituye la animalidad, y la fuerza superior en conjunción con la facultad superior constituye la humanidad—. Si comparamos la fuerza superior con la fuerza superior vemos que podemos dirigir como queramos nuestras sensaciones por medio del libre albedrío [...].

[258] El conocimiento sensible se diferencia del conocimiento intelectual no meramente según la forma, sino también según su fuente, por lo que las representaciones oscuras, por muy indistintas que sean, no dejan por ello de ser representaciones intelectuales, y las representaciones sensibles, ya sean todo lo distintas que quieran, siempre permanecerán sensibles. En esto han errado muchos, incluso el famoso Mendelsohn, quien interpreta las representaciones distintas como representaciones intelectuales, puesto que, si bien éste ha inteligido que la sensibilidad tiene muy a menudo grandes ventajas frente a los conceptos del entendimiento, sin embargo ha querido deducir esto de la confusión, lo cual, no obstante, no es posible, pues la distinción de las representaciones sensibles puede ser muy grande sin por ello tener aún concepto alguno de la cosa [...]. La sensibilidad nos ofrece los materiales y el entendimiento dispone de ellos y tiene, por así decirlo, la *potestas rectoria*.

[268]

#### SOBRE LA PERSUASIÓN Y EL CONVENCIMIENTO

Estos dos aspectos no pueden ser diferenciados en el sujeto; en relación con éste, tienen los mismos efectos. Se habla de convicción cuando la representación concuerda con el objeto [...].

La teoría de la sensibilidad en general es la estética, pero ésta tiene tres partes: *aesthetica transcendentalis*, que es la que se ocupa meramente de los conocimientos que

surgen según las leyes del tiempo o del espacio; la *aesthetica physica*, que es la que se ocupa de la naturaleza de los sentidos, y la *aesthetica practica*.

### **SOBRE LOS SENTIDOS**

[269] El material de la sensibilidad, la forma, la intuición sensible en tanto que nos representamos algo paralelo a esta sensación. Pero en toda sensibilidad interviene a la vez una aprehensión, en la que reunimos las imágenes de la impresión que se dan a nuestros sentidos y nos las representamos de una vez, por lo cual a veces no es posible formar una imagen de una cosa, meramente porque falta la simplicidad en la misma, como, por ejemplo, en el diseño de la construcción divina, donde intervienen muchos adornos. Pero también tenemos la facultad de representarnos una imagen aunque falte el objeto, la cual se denomina reproducción o representación, conceptos que sólo se diferencian en lo que respecta al tiempo. La imaginación sí que se diferencia completamente de éstas, puesto que creamos un objeto completamente nuevo. El uso del habla común alude al concepto verdadero de esta palabra, aunque entre los filósofos se lo usa a menudo en sustitución de la reproducción. Esta imaginación debe tenerla el poeta. Se denomina idealistas a los que tienen a los objetos externos por meros fenómenos. Las novelas que sitúan a la persona en un mundo imaginario no sirven para nada, aunque posiblemente sirvan para agitar completamente los nervios de la persona. El ser humano tiene el poder de someter a su libre albedrío sus sensaciones, tanto del sentido externo como del sentido interno [...].

[270] Todo nuestro conocimiento tiene su fuente en la experiencia, aunque nunca agotaremos todo nuestro conocimiento; de este modo, hasta el conocimiento racional lo adquirimos solamente con ocasión de la experiencia y, es preciso resaltar esto, todos nuestros conocimientos, hasta el conocimiento que tenemos de un ser original o de Dios al tratar con el mundo, tienen así relación con los objetos de los sentidos, pues en tanto que nos convencemos de la existencia de Dios, esto también nos mueve a actuar en relación con el mundo de tal forma que nos hacemos merecedores de la felicidad que nos promete el bien de un ser supremo.

El idealismo es el método de enjuiciamiento del mundo según el cual, en relación a lo que hay en nosotros, tenemos a los objetos externos por meros fenómenos; éste se diferencia en el idealismo teórico, el idealismo estético y el idealismo práctico. Existe un ideal racional, según el cual no le atribuimos a los objetos externos ningún valor sino en tanto que están en relación con un ser racional [...]. El idealismo teórico surge de este ideal racional, dado que se creía que en el mundo se podían suponer meramente seres racionales y se podía despojar a las cosas corpóreas externas de toda realidad efectiva [...].

[271] En lo que refiere al ideal estético, éste es en parte quimérico y en parte real. Éste consiste en despreciar el valor de las cosas tal como éstas son y en tener en alta estima el valor de las cosas tal como éstas podrían ser según una idea contenida en el entendimiento.

[281]

### **SOBRE EL ENGAÑO DE LOS SENTIDOS**

[...] [302] Tenemos que diferenciar [303] entre las fuerzas superiores e inferiores y entre las facultades superiores e inferiores. Entre algunas determinaciones existe una relación natural, algunas determinaciones surgen de forma meramente arbitraria, pero esto presupone una determinación natural de la cosa.

La combinación arbitraria de nuestras representaciones surge cuando se atiende a la concordancia entre las cosas. Por ejemplo, las acciones del entendimiento, mediante las cuales reduzco cosas diversas bajo géneros, son acciones arbitrarias. Otras determinaciones avanzan según leyes de la sensibilidad [...].

Entre las actividades que se combinan con las capacidades físicas contamos las siguientes:

1. La facultad de formación de imágenes.
2. La facultad de reproducción.
3. La facultad de representación.
4. La facultad de imaginación.
5. La facultad de desarrollo de imágenes.

La sensibilidad produce meras imágenes, mientras que el entendimiento produce conceptos.

I. Sobre la facultad de formación de imágenes. Al abrir los ojos se dan multitud de impresiones sensibles, mi ánimo las conjuga y forma un todo a partir de las mismas. Ésta es la facultad de formación de las imágenes [...].

II. Sobre la reproducción. Podemos representarnos de forma actual una cosa que se dio en el pasado y ésta es la fuente de la [304] fecundidad de los momentos pasados en relación con los momentos futuros. Ésta facultad se denomina imaginación [...].

III. La representación ocurre justamente de la misma forma que la reproducción. Pues se representa la imagen completa de los momentos pasados en el momento futuro, lo cual es un proceso natural [...].

[305] IV. Pero también podemos imaginarnos algo sin que la cosa haya sido presentada nunca en el fenómeno, a saber, en cada acto de la imaginación copiamos los materiales para nuevas imágenes, pues ninguna imagen es completamente original, pero la conjunción se da según se quiera. A esto se lo denomina la fuerza de la imaginación, que es el fundamento de todo lo que se descubre. Pero la facultad de formación es en todo momento la base de la imaginación. La reproducción es denominada como fantasía, nuestro momento pasado es una imagen del anterior [...].

[310]

### **SOBRE EL INGENIO Y SOBRE EL JUICIO. O SOBRE LA FACULTAD DE NOTAR LA SEMEJANZA Y LA DIFERENCIA**

Tales facultades consisten realmente sólo en *actibus* de la comparación y se diferencian completamente de la sensibilidad, en tanto que por medio de éstas se producen las representaciones [...].

[317] El primer método para reproducir algo de forma fácil es la asociación [...]. II. El segundo medio de la reproducción fácil es la semejanza; en tal caso, una representación es asociada a otra mediante el juego del ingenio. Sin embargo, el entendimiento se

corrompe cuando sólo se juega con, por así decirlo, la cara externa de la cosa [...].

[318] Medios de la reproducción fácil son además:

I. La combinación de los conceptos según leyes lógicas, en tanto que las cosas son subsumidas bajo clases [...].

II. La comparación de cosas según la relación del entendimiento y la razón, en cuyo caso sólo se compara la causa con su efecto [...].

III. La mayor semejanza se da cuando las cosas deben ser puestas en relación con las leyes de nuestros afectos [...]. Si [la gente con Juicio] tuviera poco entendimiento, entonces jugaría más con su ingenio y de esta forma retendrían más. Pero nadie puede vanagloriarse de tener una mala memoria y, por lo tanto, un Juicio fuerte, pues siempre es una falta que las facultades inferiores sean débiles y el entendimiento sólo puede ser usado en tanto que se dispone de multitud de materiales. Estos materiales nos los dan las cosas externas que deben ser conservadas en la memoria. Incluso una memoria de carácter local es de gran utilidad. La asociación a la que hemos referido más arriba es en parte sensible y en parte formativa. La primera es la asociación de las sensaciones, la segunda es la asociación de la intuición. Todas las cosas que pueden ser recogidas en un esbozo pueden ser conservadas fácilmente [...].

[321] También tenemos una facultad que nos permite producir representaciones que no estuvieron nunca en nuestra fantasía, ni siquiera en nuestros sentidos, es decir, la inventiva. Esta facultad no es sólo un *promus condus* que alcanza a la representación, las representaciones tampoco son renovadas por ésta, sino que tales representaciones son producidas o fingidas por primera vez [...].

[323] Si al poeta se lo considera en tanto que poeta y no como alguien que le aporta un bello entusiasmo a los pensamientos cotidianos y los conforma en rimas, entonces sus requisitos son los siguientes:

I. Éste debe ser novedoso en las imágenes que hace [...].

II. En sus escritos, éste debe observar siempre un *analogon* de la verdad, las condiciones de que éste cuenta deben concordar con el carácter que ha elegido, por lo que no tiene licencia para decir lo que quiera [...].

El poeta debe inventar y saber presentar su invención en una claridad intuitiva.

[324] Un idea es también en todo momento una invención y se diferencia de la noción en que ésta última es un concepto general abstraído de la experiencia. Los conceptos de un ser, del ser supremo, del cielo, etc. surgen todos a partir de la invención y son ideas [...]. [325] La invención se da o según reglas de la razón, y en este sentido se trata de la invención intelectual, o según las reglas del mero fenómeno, y en tal caso se trata de la invención sensible [...].

Para el enjuiciamiento se necesita una idea que sea correcta, aunque ésta no sea nunca alcanzada. Un ideal significa la idea *in concreto* o el *maximum* considerado *in concreto* [...]. El ideal puede ser un ideal de la razón especulativa, un ideal estético o un ideal práctico: no es posible formarse un ideal sólo a partir de las sensaciones, a lo cual se debe que falte un *concretum* para lo que se dice de la felicidad en el otro mundo. Pero en la forma del fenómeno puede imaginarse perfectamente un ideal, pues el espacio infinito subyace a esta forma [...].

[327] Una idea es una representación que contiene el fundamento de posibilidad de una cosa [...].

Entre los ideales, el ideal moral es el más perfecto. Entre los clásicos se llamaba sabio a quien vivía en conformidad con este ideal. Sin embargo [327], esto es imposible de hecho, pues ningún ser humano posee el don natural para poder vivir en conformidad con este ideal. Todos estos ideales son verdaderos en la razón, pero no son reales en el mundo, y aquellos que piensan poder realizarlos se denominan unos fantasiosos de la razón.

[341]

### SOBRE EL INGENIO Y EL JUICIO

Nuestro autor contrapone el ingenio a la agudeza y explica el primero como una facultad de lo semejante, mientras que el segundo como una facultad del discernimiento. Pero es mejor oponer el Juicio al ingenio. Para la invención se exige ingenio, mientras que para el tratamiento de una cosa inventada se exige Juicio. Y al Juicio también le pertenece la facultad de inteligir la concordancia en la relación. El ingenio no juzga, sino que produce los materiales sobre los que luego se juzga. El ingenio es la facultad de comparar, mientras que el Juicio es la facultad de relacionar o separar. La gente ingeniosa puede encontrar semejanzas rápidamente. Pero las cosas semejantes no se encuentran aún relacionadas [...]. La agudeza es el género de las otras facultades y determina sólo, por así decirlo, el grado de la facultad mediante la cual notamos además el más mínimo detalle. Por lo tanto, tanto en el ingenio como en el Juicio puede haber *acumen* o agudeza [...].

[344] El ingenio y el Juicio placen, aunque el ingenio también agrada. Se respeta a quien tiene mucho Juicio y se ama a quien posee un gran ingenio. El ingenio pone en movimiento todas las fuerzas del ánimo, mientras que el Juicio las aúna y las mantiene en orden. Mediante el ingenio se nos presenta todo y el Juicio ordena. El ingenio exige la ligereza, pues en ello consiste su tarea [...].

El ingenio produce ocurrencias —*bon mots*. El Juicio produce intelecciones [...].

[345] El ingenio es a veces serio, como el ingenio de los exegetas, que buscan cualquier semejanza para justificar sus cuestiones. El ingenio serio se muestra además en las invenciones, [346] pues el ingenio ofrece todas las hipótesis [...].

[351] Nos saltaremos aquí el capítulo sobre el gusto, porque primero hablaremos de todas las fuerzas del conocimiento, para pasar a continuación a tratar el sentimiento de placer y displecer, donde se incluye la teoría del gusto.

El entendimiento es la facultad de juzgar y la razón es la facultad de inferir o de juzgar *a priori*. Tener entendimiento significa entender algo: de esta forma, nos servimos de muchas expresiones sin conocer su sentido; sin embargo, no deseamos aquí tratar con la lógica, sino con la antropología. Tal como decíamos, de entre todas las fuerzas del ánimo con nada sentimos más celos que con lo relativo al entendimiento. En efecto, no queremos ser menos que otros en lo que respecta a un sano entendimiento y un buen corazón, aunque podemos admitir que tenemos mala vista o una memoria débil. Somos muy transigentes en lo que respecta a nuestro ingenio. En suma, somos muy condescendientes en relación con el resto de las propiedades del ánimo, pero no en relación con nuestro entendimiento, lo cual se debe a que el entendimiento puede dar utilidad al resto de las facultades, pues

sin entendimiento nuestras fuerzas del alma no nos ayudan nada, por el contrario, la desproporción de nuestras fuerzas de conocer con el entendimiento constituye la mayor fealdad del alma [...].

[352] Podemos representarnos un entendimiento que se hace astuto por medio de la experiencia. Pero muchos no se hacen astutos por medio de la experiencia porque no prestan mucha atención sobre sí mismos. Además, son muy pocas las personas agudas que poseen tal entendimiento empírico, pues la facultad de conocer algo *in abstracto* es completamente diferente a la facultad de enjuiciar algo *in concreto* [...]. Fundamentalmente, hay un entendimiento doble, uno puede denominarse un talento y el otro un mérito. Aquellas personas que entienden las cosas que se les presentan y pueden enjuiciar correctamente tienen un talento, a lo cual, sin embargo, le pertenece un entendimiento que en tal caso reflexiona sobre el uso que pueda dársele a este talento, y éste es el entendimiento director o un mérito, por medio del cual se va desde la totalidad de lo posible a las partes, mientras que, en cambio, el talento o el entendimiento subordinado asciende desde las partes al todo [...].

[355] El ingenio juega y sólo compara las cosas entre sí, mientras que el entendimiento conoce la cosas tal como éstas son y no meramente las compara, aunque el ingenio tiene que ofrecerle al entendimiento los materiales. Un entendimiento tiende a las ocurrencias, el otro a las intelecciones [...]. Una ocurrencia es un conocimiento que surge sin que se exista una relación reflexionada del mismo con otros conocimientos.

[358]

#### **SOBRE EL SANO ENTENDIMIENTO**

El sano entendimiento es, por así decirlo, el pan de cada día que hemos de rogar y la mayoría pertenece ya a la sobreabundancia. De la misma forma que no es salud aquélla que es mantenida de forma artificial y solamente mediante medicamentos, de la misma forma, el sano entendimiento no puede ser artificial. Por lo tanto, éste pertenece al natural, pero al mismo también le pertenece además una cierta corrección [...].

[359] De la misma forma que no se puede confundir la alegría con la salud, el sano entendimiento no puede ser vivo, éste conoce la verdad sólo *in concreto*, es decir, en casos que son dados a través de la experiencia. El entendimiento que conoce las verdades *in abstracto* es un entendimiento que ya es sutil [...]. Un sano entendimiento es a la vez práctico; el entendimiento abstracto conoce la regla general según la cual se juzga en el caso concreto [...]. Uno se sorprende de que la falta de sano entendimiento no puede ser compensada por ninguna erudición, ni por la instrucción, al igual que tampoco por el mayor grado de la agudeza [...]. A ninguna persona se le puede enseñar a subsumir un caso bajo una regla. A la gente ingenua se la reconoce pronto, porque siempre proceden según reglas, lo cual muestra de entrada que tienen que apoyarse en andaderas, por así decirlo [...]. El sano entendimiento es empírico, pero cuando se quiere presentar todas las ciencias *in concreto*, entonces no se dispondría de concepto general alguno sobre una cosa, entonces no se trataría en absoluto de un concepto.

### **SOBRE LA SANA RAZÓN**

La razón es la facultad de conocer *a priori*, es decir, sin ninguna experiencia [...]. Toda previsión se da mediante la razón [...]. La razón juzga *a priori*. En toda inferencia encontramos:

1. Un enunciado general que es inteligido por la razón.
2. La aplicación de un caso al enunciado general, lo cual se da mediante el entendimiento [361].
3. La conclusión, que se da tanto mediante el entendimiento como mediante la razón.

Por ejemplo:

«Todo lo cambiante tiene una causa» — esto es inteligido por la razón. —

«El ser humano es cambiante» — esto lo subsume el entendimiento

«Por lo tanto, el ser humano tiene un fundamento» —

El sano entendimiento aplica una regla sobre un *casum datum*. A menudo la gente que tienen un entendimiento fino no dispone de sano entendimiento: de esta forma, muchos eruditos pueden conocerlo todo *in abstracto* sin que puedan relacionar con certeza un caso dado con una regla, pues esto pertenece a una capacidad empírica. La razón puede enriquecerse a través de reglas, pero no el sano entendimiento. La sana razón se opone en la mayoría de los casos a la imitación [...]. Pero los medios a través de los cuales la razón infiere son las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, aquello que impide el uso de mi conocimiento según las leyes de la naturaleza es lo que actúa en contra del uso de la sana razón [...].

[363]

### **SOBRE LAS CAPACIDADES DEL ÁNIMO.**

En el habla común y coloquial se denomina “inteligencia” a las capacidades del conocimiento. De la misma forma que se refiere a los deseos humanos y las inclinaciones mediante la expresión “corazón”, se diferencia a las personas, según sus capacidades, del ánimo en inteligencias ingeniosas, inteligencias con Juicio, etc. Según el objeto o las ciencias, se diferencia entre una inteligencia para la medicina, a la que pertenece, por ejemplo, el espíritu de observación. Un médico debe tener un sano entendimiento [...]. [364] [E]n la Filosofía también es necesario que la sana razón acompañe y controle siempre al entendimiento fino. Además, en la Filosofía lo concreto precede a lo abstracto, mientras que en la Matemática lo abstracto precede a lo concreto. Si en la Filosofía se quiere hacer un concepto de la justicia, entonces hay que representarse un caso *in concreto* y a partir de éste se abstrae la justicia [...].

[366] A partir de los materiales anteriores se deriva finalmente la idea del genio. Éste es un espíritu original. Uno se sirve de esta expresión en muchos casos, por ejemplo: «a la charla le falta espíritu», «esta tarde hemos mantenido un *discours* al que le faltaba espíritu». A partir de esto se entiende que la expresión “espíritu” no significa otra cosa que el *principium* de la vida.

[369]

## SOBRE LA SATISFACCIÓN

[373] El [374] gusto se diferencia de la sensación en que ésta es un placer sobre mi propio estado modificado, mientras que el gusto es un placer en la intuición que tenemos del objeto. En algunos órganos tenemos más fenómenos que sensación, mientras que en otros al contrario. En cambio, en el sentimiento hay tanto fenómeno como sensación. Una sensación demasiado grande impide el juicio y la atención al objeto [...]. Un fundamento del placer que resida en el fenómeno se denomina bello, y el fundamento del displacer se denomina feo. Un placer que sea tomado a partir de la intuición aumenta no poco nuestra felicidad y no es más que la relación de mi conocimiento con el objeto. Pero cuando la belleza aumenta nuestro bienestar, de forma que deseamos ver una vez más el objeto, entonces la belleza se encuentra ya en conexión con un estímulo.

Si nos centramos ahora en las condiciones del gusto, notaremos primeramente que la belleza place por sí sola, de forma completamente inmediata, y que hay un agradable mediato, como el dinero, por ejemplo, y un bueno mediato, como la ciencia, por ejemplo. La belleza en la mayoría de los casos no tiene utilidad y aquello que se denomina bello esencial detenta una plusvalía diferente. En ocasiones queremos tener algo completamente puro, por lo tanto, también el gusto —el agrado a partir del descubrimiento y resolución de conceptos y demostraciones matemáticas es completamente puro— y en ello el ser humano encuentra un agrado, cuando nota el rastro de una actividad procedente de una fuerza completamente particular, puesto que siente algo así cuando mezcla y pone en actividad todas sus facultades. Si algo ha de placer en el gusto completamente de por sí, entonces no se debe tener en consideración la utilidad de la cosa [...].

[375] La utilidad es un objeto de la reflexión, mientras que el gusto es un asunto de la intuición [...]. Sentimiento y gusto se diferencian de cabo a rabo. El agrado y el dolor son guiados solamente por los sentidos y son realizados por todo aquello que produce una impresión, mientras que el gusto es una representación de la cosa tal como ésta aparece, una satisfacción que se deriva de nuestra propia actividad y cuando confrontamos dos cosas o comparamos —en el caso de algunos sentidos atiendo más a la representación que a las impresiones. Si bien es cierto que en el gusto también comparo la representación con un sentimiento, esto se produce sin embargo meramente en relación a la representación [...]. Por lo demás, sólo al gusto le pertenece el Juicio, mientras que al sentimiento, en tanto que éste presupone el estímulo y la emoción, sólo le pertenece el sentido [...].

[376] Lo que haya de placer en el gusto debe ser universal, el juicio que plazca en el gusto no debe ser privado, sino un juicio universal o un fundamento universal de la satisfacción [...]. [E]n relación con esto, tiene valor investigar si puede haber en cada tipo de sensación un fundamento universal para la concordancia. Que este fundamento universal debe estar en el gusto se aclara si se tiene en cuenta que de otra forma no sería posible preparar una succulenta comida para todas las personas e invitarles a ella. Sin embargo, el gusto que procede de las sensaciones sólo lo conocemos a partir de las experiencias; pero aquel gusto que se refiere a la intuición o al gusto ideal lo conocemos *a priori*. Empero, a veces con nuevas comidas podemos acertar si placarán al gusto de forma universal o no. El gusto es, además, social y un principio para que una sociedad se reúna y para el agrado [...]. [377]. Y en esto reside lo más noble del gusto, puesto



que la valoración del valor de una cosa no es abordada desde el punto de vista de uno en particular, sino en relación a todos [...]. Pero el gusto también tiene principios internos que tienen su fundamento en la naturaleza del ser humano, sólo que las reglas del mismo deben mostrárnosla las observaciones. Pero si alguien ha de objetar en contra que lo que se llama bello es algo muy cambiante, entonces debemos responder que éste sería el gusto que está de moda, el cual no se merece el nombre de un gusto original [...].

El gusto muestra una concordancia [378] en el enjuiciamiento sensible, por lo que es falso que no se pueda disputar sobre el gusto. Pues disputar significa tanto como demostrar que mi juicio también es válido para los otros, y la expresión “cada uno tiene su propio gusto” es más un enunciado de quien no sabe que un *principum* de la falta sociabilidad. Si bien en el gusto se reúnen muchas cosas que son empíricas y que surgen con ocasión de la experiencia, no todas las reglas se abstraen a partir de la experiencia, si se da el caso de que al juicio de gusto le acompañe el entendimiento, pues entonces subyacen las reglas a la naturaleza de nuestra sensibilidad. A partir de esto se entiende que éstas nunca se pueden contradecir, pues, en tanto que éstas valen para el objeto o en tanto que las leyes de la sensibilidad son las mismas en todos, entonces los juicios de gusto contrapuestos producirían una contradicción [...]. La belleza y la fealdad valen en realidad para los objetos y pueden elaborarse tanto leyes universales de la sensibilidad como del entendimiento, así como una ciencia para la primera y una estética para éste, es decir, una lógica. Una de sus leyes sería: todo lo que aligera y aumenta la intuición sensible nos regocija según leyes objetivas que valen para todos. Nuestras intuiciones sensibles se dan o bien en el espacio, a saber, las figuras y formas de las cosas, o en el tiempo, a saber, el juego de las modificaciones. A la intuición sensible en el espacio sólo le pertenece la proporción de las partes o su armonía, y su regularidad comprende en sí simetría y euritmia. Un orden de las cosas en el tiempo se denomina un juego, y un juego de las formas es un cambio de las mismas en el tiempo. En una buena música se exige igualmente, por un lado, el compás o una simetría del tiempo, así como también, por otro lado, una consonancia o una proporción de tonos, cuando muchos tonos son conciliados. Esto es algo que place porque todo lo que aumenta nuestra disposición de ánimo produce ese efecto [379] en nosotros, lo cual se puede afirmar ciertamente de un aligeramiento del intuir sensible cuando los seres humanos se pueden representar de forma distinta una gran multiplicidad. No obstante, para nuestra satisfacción sensible se exige una ampliación de nuestro conocimiento y de la multiplicidad [...]. [380] Por lo tanto, algo concuerda con las leyes objetivas cuando en el conocimiento puede encontrarse verdad, convicción y distinción, las cuales, a la vez, no son alcanzadas fácilmente. En cambio, algo concuerda con las leyes subjetivas cuando algo pone en un juego fácil la actividad de nuestro entendimiento [...].

[381] Las ocupaciones del ánimo con lo bello refinan el ánimo y capacitan para las impresiones morales, y la cultura del gusto [382] agudiza el Juicio [...].

[383] Toda sensibilidad le prepara ya las cosas al entendimiento, de forma que la acción de éste recibe así una cierta ligereza. El gusto no nos guía por medio de reglas universales, sino por medio de casos particulares. La razón es un tipo de preceptor con el que uno no se ocupa por inclinación, sino por necesidad. El entendimiento es algo que

se vuelve difícil con el tiempo y de ahí que nos sea agradable todo lo que desempeñe la función del mismo con más ligereza. Esto es algo que hace el gusto, el cual nos presenta casos *in concreto*. Quien conecte la razón con el gusto unta con miel por así decirlo el borde del vaso que se encuentra lleno de un medicamento algo desagradable pero muy útil. Pero muchas personas son como los niños y lamen la miel del borde sin tocar el medicamento; leen bellos libros meramente para adquirir algo para el gusto, como bellas expresiones, historias o cosas así y ni siquiera piensan en el fin último que ha tenía el autor.

Podemos notar en cada cosa algo esencialmente bello. Sin embargo, se entiende de por sí que las cosas que no poseen en sí mismas [384] nada esencial tampoco poseen nada esencialmente bello, pues cualquier estímulo que puedan poseer no es algo esencial [...]. No puede tenerse nada por bello hasta saber qué ha de ser la cosa. Por lo tanto, se debe presuponer siempre la idea de la cosa. Según la opinión de Kant, esta idea es abstraída a partir de la reunión de muchas cosas y es, por así decirlo, el término medio de todos los excesos y defectos de muchas especies [...]. En relación a muchas cosas, la concordancia de la afección con la idea es la verdadera belleza [...]. Todo lo agradable y los estímulos que contradicen la intención de la cosa [385] son contrarios a lo esencial de la belleza. La teoría del gusto no es ninguna doctrina, sino una crítica. La crítica es el discernimiento del valor en un sujeto ya dado, pues, de ser esta teoría una doctrina, entonces podría aprenderse a ser ingenioso. Sin embargo, la crítica tiene la utilidad de que uno aprende a juzgar a sí mismo, la crítica agudiza nuestro Juicio y ejercita de forma indirecta nuestro genio. Ahora bien, puede redactarse perfectamente una teoría completa de la crítica y alguien puede hacer una poesía según todas las reglas estéticas, sin que tenga sin embargo por qué placer. ¿A quién hay que creer, a las reglas estéticas o a quien no le place? Al último, pues las reglas estéticas se extraen meramente del gusto de muchas personas [...]. [386] El gusto parece no ser nada esencial, pues se ve que éste se diferencia mucho de la perfección en tanto que sólo nos presenta como perfectas cosas que no lo son [...]. Así, el gusto parece ser solamente algo superfluo y un mero engaño, pero, aunque en el caso del gusto todo radique meramente en hacer que una cosa aparezca como buena y, por lo tanto, es algo completamente diferente del entendimiento, sin embargo, tenemos que reconocer que, si los juicios del entendimiento han de hacerse prácticos, entonces el entendimiento ha de ser condescendiente para con la sensibilidad, pues, de la misma forma que un compás determina la dirección de un barco pero, ciertamente, no lo mueve, el entendimiento prescribe reglas cuyo desarrollo, ciertamente, sólo es posible en tanto que se aplica a objetos de los sentidos. De esta forma, los seres humanos deben tener gusto para poder poner en desarrollo las reglas de la razón y, de hecho, el gusto no es otra cosa en lo cotidiano que la virtud aplicada a los detalles o a los objetos que, sin embargo, no les suponen a los seres humanos una gran ocupación [...].

[387] Todo lo que sea moral contiene a la vez lo bello [...]. Los juicios que emitimos en la sociedad sobre cada gesto de otras personas, sobre la conducta de los niños frente a sus padres, tienen en todo momento su fundamento en la naturaleza de la moralidad, aun cuando lo incluyamos en la *politesse*. De este modo, el gusto prepara para la moralidad y le aporta lo que place, y hace que la virtud también plazca en el fenómeno, pues en

tanto que sólo place mediante o en la razón es un mandato, pero los mandatos siempre son odiados por los seres humanos. Por lo tanto, el refinamiento del gusto es de la mayor importancia, puesto que éste es un *analogon* de la perfección. Ahora bien, con ello surge la pregunta sobre cómo se estudia el gusto. [. . .]. Por lo visto, no hay duda de que lo esencial del gusto también debe desarrollarse por aprendizaje. ¿Cuál es entonces el tipo de aprendizaje del gusto? No se puede producir gusto alguno a través de reglas, el gusto se somete sólo a la intuición, es decir, al ejemplo o al mismo fenómeno [. . .].

[389]

**SOBRE LA SATISFACCIÓN O INSATISFACCIÓN EN TANTO QUE LOS OBJETOS SON CONSIDERADOS BUENOS O MALOS.**

Tras hablar de lo que place en la sensación y en el fenómeno, centrémonos en la tercera sección y tratemos sobre lo que place en el concepto o sobre qué sea lo bueno. Los fundamentos de la satisfacción en el caso de lo que agrada y de lo bello son subjetivos, mientras que los fundamentos de la satisfacción de lo bueno o lo malo son objetivos. El fundamento de lo que plazca en el fenómeno también es en parte objetivo, pero sólo respecto a la sensibilidad [. . .]. De esta forma, todo enjuiciamiento de los objetos respecto a la satisfacción según [390] leyes de la sensibilidad es también objetivo, y mi juicio sobre qué sea bello, cuando acierto al tenerlo por tal, también debe valer para todos [. . .].

[391] Lo sublime, por lo tanto, no pertenece en absoluto al juicio objetivo, si no soy afectado por la magnitud, entonces la cosa tampoco es sublime en relación a mí [. . .]. Los juicios para lo bello deben ser, ciertamente, válidos para el género humano en su totalidad, pero no para cada ser. En cambio, lo que es bueno debe ser también bueno para todo ser. Lo sublime puede ser incluido en el sentimiento, mientras que lo bello pertenece solamente al gusto [. . .]. [392]. Meramente las relaciones son susceptibles de reglas, por lo que lo que se dirija a la impresión pero no a las relaciones no puede subordinarse a ninguna regla universal [. . .].

## ANTROPOLOGÍA FRIEDLÄNDER, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1775/1776

[467]

### PROOVIUM

Toda destreza que uno posea exige en última instancia un conocimiento sobre el modo como se ha de hacer uso de la misma. El conocimiento presupuesto en la aplicación se denomina conocimiento mundano. El conocimiento mundano es el conocimiento del escenario en el que podemos aplicar todas nuestras destrezas. Los conocimientos son de dos tipos diferentes, a saber, de perfección teórica o de perfección pragmática. La perfección teórica radica en saber lo que se exige para ciertos fines finales e incumbe por lo tanto al entendimiento. La perfección pragmática consiste en el Juicio para servirse de todas las destrezas y es necesaria para el acabado de todas nuestras destrezas. El fundamento del conocimiento pragmático es el conocimiento del mundo en el cual se puede hacer uso de todo conocimiento teórico. Por mundo se entiende aquí el conjunto de todas las relaciones en las que puede encontrarse el ser humano y en las que éste puede desarrollar sus concepciones y destrezas. El mundo, en tanto que objeto del sentido externo, es la naturaleza; en tanto que objeto del sentido interno, es el ser humano [...]. Quien posee mucho conocimiento teórico y sabe mucho pero no tiene destreza para hacer uso de tales conocimientos es alguien erudito para la escuela, pero no para el mundo. Y esta destreza es la pedantería [...]. El conocimiento de todas [470] las relaciones es el conocimiento mundano. Para tener conocimiento mundano se debe estudiar un todo, a partir del cual puedan determinarse las partes, lo cual es un sistema, en tanto que lo vario surge a partir de la idea del todo. Y tener un sistema es saber dar a lo vario un lugar en el todo del conocimiento, lo cual lo distingue del agregado, donde el todo no surge de la idea sino de la conjunción [...].

[471] Por lo tanto, la antropología no es una descripción del ser humano, sino de la naturaleza del ser humano [...]. Debe presuponer como fundamento un conocimiento natural a partir del cual podamos juzgar lo que está a la base de todo ser humano; entonces disponemos de *principia* seguros según los cuales podemos proceder. Por eso debemos estudiarnos a nosotros mismos y, puesto que queremos aplicar esto a los otros, debemos estudiar la humanidad, pero no de forma psicológica o especulativa, sino en un sentido pragmático, pues todas las doctrinas pragmáticas son doctrinas de la prudencia, donde tenemos también los medios para hacer un uso apropiado de todas nuestras destrezas, pues estudiamos al ser humano para hacernos prudentes, de forma que la prudencia se convierte en una ciencia [...]. La causa de que la moral y los sermones, en los cuales uno no se cansa de escuchar tantas advertencias, tengan poco efecto radica en la falta de conocimiento del ser humano. La moral debe ponerse en conexión con el conocimiento

del ser humano.

[...] Para que la moral y la religión alcance su fin último han de ponerse en conexión con el conocimiento del ser humano.

¿Cómo surge la antropología? Mediante la colección de múltiples observaciones sobre el ser humano de autores que han tenido un agudo conocimiento del ser humano [...]. El campo [473] del ser humano es ciertamente muy amplio y por lo tanto merece la pena tratarlo conjuntamente como un todo, y no junto a otras ciencias, pues la física es el conocimiento del objeto del sentido externo y el conocimiento del ser humano, en tanto que objeto del sentido interno, constituye igualmente un campo tal y, por consiguiente, merece justamente tal esfuerzo y el ser tratado en las academias al igual que la física [...].

**TRATAMIENTO MÁS DETENIDO DE LA ANTROPOLOGÍA. SOBRE LA MISMIIDAD DEL SER HUMANO.**

[...] [474] En el alma podemos distinguir espíritu y ánimo. El ánimo es el modo como el alma es afectada por las cosas, es la facultad de reflexionar sobre su estado y de referir su estado a sí mismo y a su personalidad. El espíritu o el alma es el sujeto que piensa, que es activo, por lo tanto, mientras que el ánimo es pasivo [...]. Por lo tanto, de un hombre sabio se exige que se mantenga alejado de lo que pertenece al ánimo. El ánimo es la facultad de sentir aquello que se siente. De ahí que *animus* y *anima* se diferencien. El *animus* también se denomina *mens*, aunque *mens* también puede querer decir espíritu. Por lo tanto, el alma el ánimo es algo distinto a lo que denominamos sin más ánimo o sentimiento. Los animales no pueden tener ni aflicción ni alegría porque no pueden reflexionar sobre su estado; por lo tanto, tampoco pueden sentir felicidad o desgracia, pues el ser humano sólo puede sentir felicidad o desgracia por la reflexión [...]. [479]

**SOBRE LAS REPRESENTACIONES OSCURAS DEL ALMA**

[...] [480] Lo que es enjuiciado de forma universal por el sano entendimiento no debe ser tenido por desatinado por no tener un fundamento, pues el fundamento se halla en la razón, dado que de lo contrario los seres humanos no podrían juzgar de forma universal. Sin embargo, el fundamento se encuentra aún en oscuridad y hay que intentar descubrirlo [...].

[481] Los juicios provisionales pertenecen también a las representaciones oscuras. Antes de emitir un juicio que sea determinado, una persona emite anticipadamente un juicio provisional de forma oscura. Éste le guía en la búsqueda de algo [...]. De ahí que sea muy importante el estudio del ánimo en lo que respecta al proceder oculto del alma humana [...].

[482]

**SOBRE LA DISTINCIÓN**

El orden precede a toda distinción. La distinción es un producto del entendimiento y la claridad es un producto de los sentidos, puesto que la distinción se basa en la distinción. La distinción se opone a la indistinción, mientras que el orden se opone a la confusión. Por lo tanto, el orden es la condición de la distinción, y la confusión es la condición de

la indistinción [...].

[485]

#### **SOBRE LA DIFERENCIA DE LA SENSIBILIDAD Y SU RELACIÓN CON RESPECTO AL ENTENDIMIENTO**

[...] [486] Se necesitan dos componentes para la perfección: la *potestas rectoria* y la *potestas executoria*. La *rectoria* es ciega sin la *executoria*; la sensibilidad es un componente principal del ser humano en tanto que tiene una fuerza ejecutora a través de la cual el entendimiento tiene un efecto cuando es puesto en conexión con los sentidos. Por otro lado, los sentidos no tienen la capacidad de regir y a veces son un impedimento. Así que en parte son beneficiosos y en parte perjudiciales. Nuestra imaginación no se somete fácilmente al libre albedrío, pues el ser humano no puede tener ocurrencias ingeniosas cuando quiere, sino que debe esperar, y lo mismo ocurre con los impulsos y las inclinaciones del ser humano, y ésta es la deficiencia de la sensibilidad. Esta deficiencia de la sensibilidad se da sólo en tanto que ésta no es disciplinada; si ha de someterse al libre albedrío, entonces debe ser disciplinada para convertirse en un instrumento del entendimiento que éste pueda usar para hacer intuitibles sus ideas. Por lo tanto, es falso que la sensibilidad sea la causa del error, pues los sentidos no juzgan y, por lo tanto, tampoco pueden errar [...]. Lo que podemos decir en detrimento de la sensibilidad es que su intensidad, según la proporción, es demasiado grande para la intensidad del entendimiento [...]. [487] La sensibilidad hace intuitible lo que el entendimiento juzga en general. Por lo tanto, la sensibilidad tiene como función hacer intuitible aquello sobre lo cual reflexiona el entendimiento. En lo que respecta a la voluntad, los sentidos son un móvil, pero el entendimiento no tiene móviles. No se entiende en absoluto de qué forma el entendimiento puede producir para los sentidos aquello que éste entiende y cómo éste puede tener un efecto en los sentidos, dado que el entendimiento no tiene ninguna fuerza motriz. Somos pasivos, y la parte pasiva del ser humano es la sensibilidad, pero los sentidos son también instrumentos pasivos del entendimiento; por eso debe desarrollarse la sensibilidad, de forma que se haga aprovechable, y entonces ésta debe ser disciplinada, de forma que se convierta en un instrumento del entendimiento [...].

[511]

#### **SOBRE LA FANTASÍA**

Además de la facultad de la sensación también tenemos otra facultad para aprehender objetos y aquello que se da a los sentidos, a través de una fuerza particular en el ánimo para caracterizar y dar forma. Ésta es la *facultas informandi impressiones sensuum*. Si alguien tiene una fuerte fantasía y ha visto algo, entonces la imagen de este objeto permanece en su ánimo de forma imborrable. Ésta es la facultad de la aprehensión. La reproducción es una imagen del estado anterior del objeto, es una facultad para presentar una vez al objeto, de forma que todo recuerdo es una reproducción. La imaginación es una imagen de la ficción, *facultas fingendi*, es una imagen de un objeto que no está ni en el presente, ni en el futuro, ni en el pasado, sino que es una ficción, un *symbolum*; así son los tipos, imágenes de objetos que no están delante. La facultad de representarse algo con antelación es la *facultas praesagiendi* [...].

[512] La asociación se funda en tres componentes: en el acompañamiento, la contigüidad y el parentesco [...]. [513] El acompañamiento es el primer y mayor grado de asociación. El segundo fundamento de la asociación es la contigüidad. De la misma forma que la unidad del tiempo constituye el acompañamiento, la unidad del lugar constituye la contigüidad [...]. El tercer fundamento de la asociación es el parentesco, en tanto que las representaciones guardan un parentesco en lo que refiere a su naturaleza. Éste parentesco se basa en la semejanza y el origen o ascendencia. El parentesco de la ascendencia se da en tanto que se debe a un fundamento [...].

Tanto la asociación del acompañamiento como de la contigüidad son asociaciones de la sensibilidad, porque se refieren al tiempo y al espacio; la asociación del parentesco, en cambio, es una asociación del entendimiento [...].

[515]

### SOBRE EL INGENIO Y EL JUICIO

También tenemos una facultad voluntaria para comparar imágenes y representaciones. Esta facultad es activa. La comparación es la confrontación de las representaciones. El Juicio es la facultad de confrontar representaciones según la diferencia. Esta parte del Juicio es el *iudicium* [516] *discretivum* [...]. Tanto el ingenio como el Juicio se denominan finos [...]. El Juicio, en la medida en que es fino, se denomina agudeza, y el ingenio, en la medida en que es fino, se denomina rico en lo que respecta a los sentidos. El ingenio sirve para los juicios provisionales [...]. El juicio provisional es un fundamento para juzgar sobre cosas que sin embargo es aún insuficiente. Pero emitir un juicio determinado es una labor del Juicio. El ingenio vagabundea y va encontrando cosas, y sirve así para la invención, por lo que también conduce a errores, pues conduce a errores cuando toma los fundamentos insuficientes para los juicios como determinados, lo cual ocurre cuando no se tiene ganas de reflexionar sobre el ingenio y los juicios provisionales del mismo para ponerlos en conexión con el Juicio. La causa de que el ingenio conduzca a errores es también que el ingenio divierte y el Juicio satisface [...]. El ingenio es una ocupación fácil del ánimo y adecuado al impulso natural al conocimiento [...]. [517] Por lo tanto, el ingenio es más libre y el Juicio se encuentra más constreñido. Estoy obligado al Juicio por necesidad, a saber, la necesidad de no caer en el error. Así, en lo que respecta a la comida hay que fijarse más en la salud que en el disfrute, pero preferimos fijarnos en el gusto porque éste es más agradable. Que el ingenio divierta se debe además a que todas las semejanzas ofrecen una regla a partir de la cual se forma después una regla universal. Pero todas las reglas amplían el uso de las fuerzas de conocer. Todo uso del ingenio está destinado a producir una regla para todos los casos y allí donde esta regla ha podido producirse esto placera [...]. El ingenio tiene ocurrencias, y el Juicio hace intelecciones a partir de las mismas. El ingenio producen más y el Juicio lo examina; de ahí que el mayor grado de trabajo del Juicio sea algo caviloso y el mayor trabajo del ingenio sea un juego. Si el ingenio ha de placere, entonces también debe ser fácil, mientras que éste no place si es difícil [...]. El ingenio ha de servir al entendimiento, pero sin sustituirlo, pues el entendimiento consiste en juicios, de forma que el ingenio no puede sustituir [518] al entendimiento, pero sí debe administrar al entendimiento y ofrecerle ocurrencias sobre las cuales pueda juzgar el entendimiento, pues de lo contrario el entendimiento no puede

juzgar, de darse el caso de que no disponga de materia. Por lo tanto, a la filosofía le pertenece mucho ingenio. El ingenio le sirve al entendimiento para la invención y para la ilustración de aquello que ya se ha pensado, en tanto que inventa ejemplos, analogías y semejanzas, por medio de lo cual hace sensible aquello que es pensado en general por el entendimiento [...].

[524]

#### **SOBRE LA INVENTIVA**

Crear significa crear nuevos conocimientos y representaciones. La creación puede ser voluntaria o involuntaria. Como se ha dicho más arriba, nuestra imaginación sigue su propio curso. Pero la fuerza para crear nuevas representaciones es una fuerza activa voluntaria y está a la base de toda empresa [...].

Inventar significa producir algo a partir de uno mismo que no existía en absoluto anteriormente, mientras que descubrir significa sólo observar aquello que no se conocía en absoluto, de forma que la fuerza magnética no fue inventada, sino descubierta, de la misma forma que ocurre con los países extranjeros, pero un experimento sí puede ser inventado. Inventamos lo que depende de nosotros mismos.

[...] Conciérne especialmente a la creación la producción *generaliter* de conocimientos que no existían en absoluto en un estado anterior. Sin embargo, fingir es crear algo falso.

[...] [525] Toda fábula ha de ser una ficción destinada a la explicación del entendimiento, y encaja perfectamente en el mundo moral, con el objeto de hacer comprensible la moral. Por lo tanto, aquello que se dice en la moral mediante conceptos universales es sensibilizado en la fábula, con lo cual el entendimiento es ilustrado. Las fábulas causan una gran impresión a personas que juzgan *in concreto* [...]. La aportación de la fábula es hacer sensible el entendimiento y hacer intuible la moral. Finalmente, también existen ficciones que se oponen al sano entendimiento; éstos son los cuentos que se oponen a la fábula. La fábula satisface al entendimiento, mientras que los cuentos le perjudican.

#### **CONCEPTO DEL POETA Y DE LA POÉTICA**

El poema es el juego armónico entre los pensamientos y las sensaciones. El juego entre los pensamientos y las sensaciones es la concordancia de las leyes subjetivas. Cuando los pensamientos concuerdan con mi sujeto entonces estamos ante un juego de los mismos. Además, en relación a los pensamientos ha de observarse que éstos estén en relación con el objeto, en cuyo caso deben ser verdaderos, así como que el curso de los pensamientos [526] concuerde con la naturaleza de las fuerzas del ánimo y, por lo tanto, con el sujeto, de forma que la sucesión de los pensamientos concuerde con las fuerzas del ánimo. Este juego armónico entre los pensamientos y las sensaciones es el poema. El poema y la oratoria se diferencian en que el poema es un juego armónico en el que los pensamientos se acomodan al juego de las sensaciones, mientras que, si bien la oratoria también es un juego armónico, en este caso son las sensaciones las que deben acomodarse a los pensamientos. Las sensaciones deben fomentar y vivificar los pensamientos. Vivificar significa dar fuerza, claridad e intuición a los pensamientos. Lo que mueve al poeta es el juego de los pensamientos, en la medida en que éstos se acomodan a las sensaciones. El



poeta tiene una medida de sílabas o una rima [...]. Es decir, en tal caso existe siempre un juego proporcionado, que se dirige a la expresión y constituye el componente principal del poema [...]. En la poética el poeta tiene una gran libertad en los pensamientos y en las expresiones, pero no en relación a lo armónico del juego [...].

[527] Pero poner en juego armónico la virtud y las mismas sensaciones es una aportación positiva, pues se trata de algo intelectual, y hacerlo sensible es una verdadera aportación, como ocurre, por ejemplo con el *Ensayo sobre el ser humano* de Pope [...].  
[537]

#### SOBRE LA FACULTAD SUPERIOR DE CONOCER

La facultad del conocimiento superior es la facultad de reflexionar sobre las representaciones que nos son dadas. *Generaliter* designa esta facultad del conocimiento superior el entendimiento, y éste es diferenciado de la sensibilidad o la facultad del conocimiento inferior, a través de la cual son producidas las representaciones. El entendimiento es la fuerza de hacer uso de todas las representaciones. El entendimiento y la sensibilidad se contradicen entre sí. El entendimiento sin la sensibilidad no es nada, tan sólo una mera facultad, justamente igual que un gobierno sin súbditos y una economía sin nada que se pueda administrar. El entendimiento, tomado en general, en tanto que comprende toda la facultad de conocer, es la facultad de reflexionar y de pensar. No todo memorizar es pensar. El pensamiento presupone por completo reflexión, es decir, el subsumir representaciones bajo reglas universales del conocimiento. Pensar no es representarse cosas, lo cual ocurre mediante la sensibilidad, sino la elaboración de los materiales que presenta la sensibilidad. La facultad del conocimiento superior comprende en sí tres componentes: en particular, entendimiento, en la medida en que es opuesto a la razón; el Juicio y la razón. El entendimiento es la facultad de los conceptos. El Juicio es la facultad de aplicación de los conceptos en un caso dado, y la razón es la facultad de los conceptos *a priori in abstracto*. El entendimiento es la facultad de las reglas, el Juicio es [538] la facultad de la aplicación de las reglas, y la razón es la facultad de la aplicación de las reglas *a priori*.

Si conozco algo según una regla universal, entonces mi conocimiento no es un conocimiento del entendimiento. Todos los conocimientos del entendimiento son conocimiento universales, y todos los conocimientos universales son reglas.

El entendimiento es necesario para comprender algo. Pero la comprensión se diferencia de la intelección. El inteligir ocurre mediante la razón, mientras que la comprensión mediante el entendimiento; de ahí que no todo conocer sea un comprender, sino sólo aquél que ocurre mediante el entendimiento.

[...] El entendimiento se diferencia además en entendimiento común y en entendimiento especulativo. El entendimiento común es la facultad de juzgar *in concreto*, mientras que el entendimiento especulativo es la facultad de juzgar *in abstracto*. El entendimiento común y el sano entendimiento no se denominan común por darse entre gente común, sino porque es exigido por doquier y por todos. Las personas de entendimiento común juzgan *in concreto* [...]. El entendimiento especulativo debe ser siempre un sano entendimiento, es algo que se sigue de forma necesaria, pero un sano entendimiento no es especulativo. El sano entendimiento es a la vez el entendimiento práctico, porque sólo

puede juzgar en casos dados, mientras que se exige entendimiento especulativo para hacer planes.

El Juicio es el componente superior que ha de exigirse de todo entendimiento y que es exigido por todos. Sobre todo uno debe saber hacer uso de reglas que han sido inteligidas *in abstracto* y aplicarlas. La totalidad del entendimiento y de sus conocimientos son improductivos sin el Juicio [...]. [539] La falta de Juicio no puede ser compensada, porque éste no puede ser compensado mediante la instrucción. Pues el Juicio no permite ser informado, mientras que el entendimiento sí. El Juicio no puede ser transmitido ni mediante la escuela ni mediante otras enseñanzas, sino que es dado ya por naturaleza, aunque puede ser ejercitado. Aquello que juzga el entendimiento debe aplicarse en el ejercicio, y así se ejercita el Juicio [...].

[545]

#### **SOBRE EL USO DE LA RAZÓN EN RELACIÓN A LO PRÁCTICO**

Para la experiencia y el enjuiciamiento de los fenómenos se exige entendimiento. La experiencia ofrece reglas y leyes que el entendimiento observa. La razón se da sin embargo allí donde hay que juzgar la experiencia *a priori* y la experiencia ya no nos guía [...]. La razón es tan productiva en las fuerzas superiores como la *facultas fingendi* en las fuerzas inferiores. A través del entendimiento sólo juzgamos, pero a través de la [546] razón conocemos algo a partir de fundamentos universales y *principiis*. Nuestros juicios llegarían tan lejos como nuestra experiencia si no pudiéramos más que juzgar a partir de la experiencia sin extraer nada a partir de fundamentos universales. Ahora bien, tenemos la facultad de extraer algo de fundamentos universales [...].

[548] La sana razón es aquella cuyo uso correcto puede ser confirmado mediante la experiencia [...]. Cualquiera quiere tener sana razón. ¿Cómo podemos reconocer la sana razón? En las máximas, cuando sus máximas son de tal naturaleza que su mayor uso es posible a través de ellas [...].

[552] La razón es además una facultad de conocimiento a partir de conceptos. Diferentes personas tienen un uso de la razón con ocasión de la intuición, pero no a partir de conceptos puros, que es el uso puro de la razón. Aquellos que entienden algo según la analogía, mediante imágenes, hacen uso de la razón pero no a partir de conceptos [...]. Incluso en la arquitectura debe subyacer un concepto a su base, si ha de tener gusto y toda la aprobación de nuestra alma. Así, los edificios en oriente son, ciertamente, ricos en oro y piedras preciosas, es decir, para la sensibilidad, pero no han surgido a partir de idea alguna, a partir de ningún plan sobre el todo. Oriente es el país de la sensación, mientras que occidente está determinado a juzgar según conceptos, por lo que esta ventaja del talento occidental no debe destruirse con analogías e imágenes, pues esto sería la ruina del gusto occidental [...].

[554]

#### **LO PROPIO DE CADA TIPO DE INTELIGENCIA**

La inteligencia es la suma de todas las fuerzas de conocer, de la misma forma que el corazón es la suma de todas las fuerzas de desear. Lo propio de cada inteligencia [555] depende de la proporción de las fuerzas del ánimo. No se basa en la magnitud en la

persona, si ha de ser bella, sino en la proporción de sus componentes [...]. Por lo tanto, en la educación no se debe tomar en consideración la magnitud de las fuerzas, sino la adecuada proporción del tipo de ánimo [...]. Es cierto que, tal como debe ser, en primer lugar debe cultivarse la memoria para que el Juicio y el entendimiento tengan materia, [556] según lo cual debe cultivarse más el entendimiento que la razón, puesto que el primero es más necesario, y el ingenio debe cultivarse en menor medida. Sin embargo, falta la regla para determinar la proporción de la cultura. En el ánimo hay que diferenciar entre el natural, el talento y el genio [...]. Pero el genio es un talento que no puede ser producto de la instrucción. El genio prescinde de toda instrucción y sustituye al arte. Todo lo que pertenece al genio es innato, y por lo tanto opuesto al arte. Una obra producto de la instrucción es arte, mientras que el genio es un talento creador, es decir, que produce algo sin la guía de ninguna regla. Se trata, por lo tanto, de la libertad con respecto a la guía de la regla [...]. Lo cierto es que se puede despertar el genio, pero no se puede hacer un genio a partir del talento, pues éste no es un producto de la instrucción. Por lo tanto, a nadie se le puede enseñar la filosofía, pero sí es posible despertar su genio para el filosofar, con lo cual se muestra si tenía genio o no. La filosofía es una ciencia del genio [...]. Ha de diferenciarse también entre espíritu y genio. Se tiene genio sin espíritu, así como espíritu sin genio. El espíritu es una propiedad particular del talento. Éste consiste en [557] que el ánimo es vivificado, pues el espíritu es el fundamento de la vivificación [...]. Podemos distinguir el talento en el talento de imitación y el talento creador, y éste último es el genio. El genio pertenece a la invención en las ciencias, mientras que el natural pertenece al aprendizaje de las mismas. Todas las ciencias bellas son ciencias del genio, el poeta, el escultor, el pintor [...]. El genio no se encuentra sometido a las reglas, sino que es un modelo de las reglas, pues éstas podemos aprenderlas, mientras que el genio no puede aprenderse [...]. [558]. Pero a un talento completo no le pertenece tanto el grado del conocimiento como la proporción de sus fuerzas y el desarrollo de las mismas.

Con esto hemos acabado la primera parte dedicada al tratamiento de lo psicológico, es decir, de las facultades de conocer, y ahora sigue la segunda facultad del alma, a saber, el sentimiento de placer y displacer, al cual le seguirá entonces la tercera facultad, a saber, la facultad de desear.

La segunda fuente del *phaenomenorum* del alma es el sentimiento de placer y displacer, de la aprobación o desaprobación, de la satisfacción o insatisfacción. Esta facultad debe distinguirse completamente de la facultad de conocer.

[559] Conocer algo y tener una satisfacción relacionada con algo son dos cosas diferentes. Puedo tener una representación de algo, pero el sentimiento de placer y displacer es el efecto de las cosas sobre la totalidad del ánimo. El sentimiento del impedimento de la vida es el dolor o displacer.

El sentimiento del fomento de la vida es el agrado o el placer. La vida es el ser consciente de un juego libre y regular de todas las fuerzas y facultades del ser humano. El sentimiento del fomento de la vida es el placer, y el sentimiento del impedimento de la vida es el displacer [...]. El agrado es sensual, ideal o intelectual. Los agrados sensuales son agrados de los sentidos, cuya [560] intelección es fácil, pero los agrados ideales exigen

más explicaciones. Éstos últimos se basan en el sentimiento del juego fácil de las fuerzas del ánimo. Los sentidos son la receptividad de las impresiones, las cuales fomentan el agrado sensible, pero no podemos poner nuestras fuerzas del ánimo en agitación a través de objetos en la medida en que éstos provocan una impresión en nosotros, sino en la medida en que los pensamos en nosotros, y éstos son los placeres ideales, los cuales, si bien son sensibles, no son agrados de los sentidos. Un poema, una novela o una comedia son facultades que pueden crear en nosotros placeres ideales; su producción depende de la forma como el ánimo se hace conocimientos a partir de representaciones de todo tipo. Pues bien, cuando el ánimo siente un libre juego de las fuerzas, entonces lo que provoca este juego fácil es un placer ideal [...]. El juego de las fuerzas del ánimo, si ha de vivificar, debe ser intenso, vivaz y libre. El placer intelectual consiste en la conciencia del uso de la libertad según reglas. La libertad es la vida más alta del ser humano; a través de la misma éste ejercita su actividad sin impedimento [...]. Éste es el placer ideal, el cual se dirige a lo moral.

Aunque nuestros agrados no son de la misma naturaleza en lo que respecta a los objetos, éstos pueden ser planteados de forma conjunta en tanto que constituyen toda la satisfacción, como si fueran [561] de la misma naturaleza en lo que respecta a los objetos. La causa de esto es que todos los agrados se refieren a la vida, y la vida es una unidad, de forma que, en tanto que todos los agrados se dirigen a la vida, éstos son de la misma naturaleza, con independencia de las fuentes a partir de las cuales surgen, sean éstas las que sean [...].

[563]

#### **SOBRE EL HUMOR**

[...] [577] El tercer momento del alma es la facultad de desear. Los deseos son la satisfacción por la realidad del objeto. Los deseos no pueden ser explicados con exactitud; sin embargo, en tanto que pertenecen a la antropología, éstos son en el sujeto pensante lo que la fuerza motriz es en el mundo corpóreo. Se trata de la fuerza activa de la auto-determinación de las acciones en el ser pensante. Es algo sutil.

Podemos tener una satisfacción en los objetos aún cuando la realidad del objeto nos sea indiferente [...]. El objeto nos place pero la existencia puede sernos indiferente. Según esto, el enjuiciamiento del objeto se diferencia de la realidad del objeto que existe. Todos los deseos se dirigen a la actividad, pues el ser con vida hace algo según la facultad de desear y el ser sin vida hace algo como si fuera movido por fuerzas externas. La relación de los deseos es determinar la actividad [...].

[624]

#### **2ª PARTE: ANTHROPOLOGIEAE**

Después de haber conocido al ser humano según sus fuerzas y facultades del alma en la parte general, debemos intentar ahora en la parte especial una aplicación del conocimiento sobre el ser humano y hacer uso de este conocimiento. Por lo tanto, en este momento trataremos las determinaciones en su relación mutua así como el concepto que uno se hace del ser humano o lo distintivo de los seres humanos en relación a otros seres humanos. En este momento, podemos tratarlo en lo relativo a su cuerpo y a su ánimo

[...].

[625] En el ser humano lo distinguimos todo en naturaleza y libertad. Entre la naturaleza contamos el natural, el talento y el temperamento, entre la libertad contamos el ánimo, el corazón y el carácter [...]. [626] En lo que respecta al ánimo, podemos dividir los principios de la actividad en el natural, el talento y el temperamento. El natural es la capacidad de la receptividad para recibir ciertos objetos. El natural pertenece por lo tanto a la capacidad. El talento es una facultad para producir y por lo tanto pertenece a la fuerza. El temperamento es la conciliación de ambos [...]. [627] El temperamento se basa en la conciliación del natural y del talento, en la facultad práctica y en los móviles del ánimo en lo que respecta al natural y al talento [...].

[628] Al hablar del natural, del talento y del temperamento hemos tratado la fuente de los sentimientos e inclinaciones del ser humano y el *principium* de la vida. Ahora queremos tratar el *principium* de la actividad para usar tales sentimientos e inclinaciones, es decir, lo práctico en el ser humano [...].

[636]

#### **SOBRE EL TEMPERAMENTO IN SPECIE**

El temperamento es la proporción de los sentimientos sensibles y los deseos. En el ser humano todo depende de la relación y no del grado de una u otra capacidad. La proporción adecuada de las fuerzas de conocer, de las sensaciones y de los deseos constituye aquello que caracteriza en la sensibilidad a los seres humanos en lo relativo a su temperamento [...]. Para el temperamento se exige dos componentes: el sentimiento y los deseos. La proporción entre ambos constituye el temperamento [...].

[637] Sin embargo, al tratar la facultad del placer y del displacer hemos comprobado que la vida es el sentimiento de un juego libre y regular entre las fuerzas del ser humano, mientras que el sentimiento del impedimento de la vida es el dolor y el sentimiento del fomento de la misma es el agrado [...].

[648]

#### **SOBRE EL CARÁCTER *in specie***

En el ser humano el carácter es algo principal, todo pasa por el carácter, por lo que es necesario que busquemos su origen. El carácter sería la buena voluntad [...]. [649] Pues el carácter también se denomina el modo de pensar, con lo que no se muestra la naturaleza del entendimiento, pues, de la misma forma que la voluntad tienen un entendimiento general pero aquí tan sólo se entiende por voluntad la intención en los pensamientos, el concepto del entendimiento tiene un significado general, dentro del cual aquí tan sólo se entiende la facultad de servirse bien del propio entendimiento [...]. La fuente de los fines buenos es la buena voluntad, y la fuente de los fines malos es la mala voluntad. Esto también se denomina modo de pensar [...]. Pero el modo de pensar es ya un *principium* para actuar según principios. Pues bien, ¿en qué consiste entonces este modo de pensar para actuar según conceptos, es decir, esta facultad de las máximas y los principios a partir de la cual el ser humano tiene poder para dominar sus propias inclinaciones? La facultad de actuar según principios y máximas se basa en que el ser humano puede actuar según conceptos, mientras que los conceptos deben convertirse en

él en móviles. Ciertamente, los conceptos en sí no son móviles, pues lo que sea un objeto del entendimiento no puede ser, sin embargo, un objeto del sentimiento, pero un móvil, si ha de poder movernos, es un objeto del sentimiento. Ahora bien, aunque los conceptos de bueno y malo no son objetos del sentimiento, pueden servir sin embargo para provocar una reacción en el sentimiento para actuar según tales conceptos, de forma que se actúe según principios y máximas. Sin embargo, no puede entenderse cómo un concepto, tal como puede ser el de la injusticia que se ha cometido contra alguien, pueda provocar una reacción en el sentimiento y [650] movernos a asistir a esta persona, y sin embargo es algo que ocurre. Pues el instinto, ante la falta de conceptos y principios, nos ha proporcionado la precaución. Por lo tanto, los conceptos han de convertirse en móviles, han de provocar una reacción en el sentimiento y movernos a actuar según tales conceptos y, por consiguiente, según principios. Las personas que no tienen tal sentimiento, que puede ser afectado por un concepto, no tienen sentimiento moral. Éste es el estímulo, la capacidad de ser afectado o el sentimiento en tanto que provocado por conceptos del entendimiento [. . .]. No se sabe a qué se debe que los seres humanos no tengan sentimiento moral, si es algo que se debe la ampliación o al refinamiento del sentimiento es algo que no puede ser entendido ni tampoco explicado [. . .].



## ANTROPOLOGÍA PILLAU, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1777/1778

[733]

### ANTROPOLOGÍA. *Prolegomena*

No hay investigación más grande e importante para el ser humano que el conocimiento del ser humano. Éste ha sido considerado por muchos como un conocimiento muy fácil, a partir de las siguientes razones:

1. Se creía que una disciplina al respecto no sería necesaria al versar sobre algo completamente fácil que podía aprenderse a partir del trato cotidiano; y por eso se lo tenía por algo fácil, pero no por algo inútil. De la misma forma se procede en relación con la moral: se creía que ésta era importante, pero que sería superfluo hacer una ciencia sobre la misma.

2. No se la tenía por algo lo suficientemente importante: sin embargo, los seres humanos son la mayoría de las veces el objeto más importante de nuestras ocupaciones. Todas las pasiones se dirigen meramente a los seres humanos. Por otro lado, no se tenía esta ciencia por algo tan necesario, pues parecía que la conducta de los seres humanos no tiene leyes. Esta ocupación con los seres humanos es una de las materias más agradables.

Podemos ocuparnos con este conocimiento del ser humano en dos sentidos diferentes:

1. En tanto que ocupación especulativa [...].

2. En tanto que ocupación pragmática, que no se dirige a más conocimientos que a aquéllos a partir de los cuales podemos extraer una utilidad segura.

Cuando esta ocupación es tratada en un sentido pragmático, entonces se trata de un conocimiento mundano y forma a un hombre de mundo.

Consideramos, en tanto que mundo:

1. La naturaleza, 2. los seres humanos. Se contraponen entre estos dos porque el ser humano es el único ser sobre la faz de la tierra que actúa de forma libre. Pero la naturaleza y la libertad se contraponen entre sí. En la geografía física tratamos la naturaleza, mientras que en la antropología tratamos al ser humano o la naturaleza humana en todas sus situaciones. Ambas ciencias constituyen el conocimiento mundano [...].

[734]

### UTILIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA

1. Cuanto mejor conocemos al ser humano, mejor orientamos nuestras acciones para que se adecuan a las acciones del ser humano.

2. Se aprende cómo uno puede ganarse a las personas.

3. Enseña a estar satisfecho con uno mismo cuando se siente como propio el bien que se encuentra en los otros.



4. Nos ofrece los principios subjetivos de todas las ciencias [735]. Y estos principios subjetivos tienen gran influencia:

1. en la moral,
2. en la religión,
3. en la educación [...].

[738]

#### DIFERENCIA ENTRE COMPRENSIÓN Y OCURRENCIA

**Fuerzas superiores e inferiores del ser humano.** La facultad inferior se denomina sensibilidad o también lo sensual, mientras que la facultad superior se denomina el entendimiento o también lo intelectual. La sensibilidad es la pasividad del ánimo humano y el entendimiento es la espontaneidad del mismo; ésta última muestra una autoactividad. Aunque no es tan sublime como el entendimiento, la sensibilidad es también, no obstante, imprescindible. Pues si el ser humano no tuviera la sensibilidad, entonces no tendría sentido, y la sensibilidad debe ofrecerle a éste materia para casi todas las cosas y es hasta más imprescindible que el entendimiento. Pues el entendimiento es una facultad que dispone y sólo con éste no podemos avanzar, pues a la facultad de juzgar debe precederle el conocimiento de las cosas. Esta sensibilidad tiene también una gran utilidad y es muy necesaria cuando sirve a la espontaneidad, lo cual sólo ocurre:

1. a través de la intuición que se corresponde con los conceptos,
2. a través de las impresiones [...].

[739]

#### HAY DOS TIPOS DE DISTINCIÓN

1. La distinción de la sensibilidad, 2. la distinción del entendimiento. Una distinción de la sensibilidad se corresponde con la naturaleza de la intuición en la medida en que lo vario puede ser distinguido entre sí. Esta distinción sensible se denomina estética y la distinción del entendimiento se denomina lógica [...].

[750]

#### SOBRE LA IMAGINACIÓN

Los sentidos son más vivaces, pero el campo de la imaginación es más amplio. El mundo es decorado a través de la imaginación. La imagen es la representación de la cosa que no se encuentra presente. A través de ésta podemos estimular al ánimo [...].

[751] Aquí no trataremos la imaginación en un sentido psicológico, sino práctico. En sentido restringido, la imaginación es la representación de las cosas que ocurren. Pero a menudo se entiende por imaginación todo el campo de la facultad formativa de las imágenes, con independencia de la presencia del objeto. Ésta no se encuentra bajo el albedrío, tal como exige el entendimiento:

[...] A veces se diferencia la imaginación de la fantasía. La imaginación es la facultad formativa en la medida en que se encuentra en alguna medida bajo la voluntad [...]. Ciertamente, la imaginación tampoco se orienta según nuestra voluntad, pero podemos conducirla a los objetos. Ésta toma el curso de cualquier cosa y a través de ello arrastra consigo la asociación de las ideas. La fantasía es un engaño, como si estos objetos estuvieran presentes en realidad [...].

No podemos formarnos ninguna imagen si no se da la materia mediante el objeto. La imaginación ve juntas las imágenes y forma otras nuevas. En esto consiste el entretenimiento consigo mismo [...].

[752] La facultad de la reproducción es la facultad de producir de nuevo imágenes pasadas, mientras que la inventiva o creativa es la facultad de producir imágenes que aún no hemos tenido, en lo cual, no obstante, siempre existe una reproducción, a saber, de los materiales [...].

La ley de la reproducción es: las ideas asociadas se producen entre sí mutuamente [...]. La ley de las asociaciones de las ideas se basa en:

1. La conformidad de las representaciones. Las cosas conformes entre sí son aquellas que son semejantes [...]. Aunque éste fundamento es ciertamente muy efectivo, no concuerda con la razón.

2. La contigüidad de las representaciones. Las cosas contiguas son aquellas que estuvieron en el mismo tiempo y en el mismo espacio.

3. El parentesco — ésta es la mayor serie de las representaciones y también la que más concuerda con el entendimiento. El parentesco de las ideas consiste en la conexión de causas y efectos [...].

[753] La fantasía irregular es aquella que no actúa según los preceptos del entendimiento, y ésta no debe darse ni siquiera en un poeta.

#### **A PARTIR DEL § 572**

El ingenio es la facultad de disponer de comparaciones que no son habituales [...].

[754] La imaginación contiene en sí el repertorio del conocimiento que hemos percibido, pensado o tratado. El fin al que se dirige todo esto es el entendimiento. Hay dos facultades que permiten usar los materiales que se encuentran en la imaginación y aplicarlos al servicio del entendimiento: ingenio y Juicio.

Por lo tanto, el entendimiento necesita de una cierta facultad a través de la cual se produzcan conceptos generales a partir de la comparación o se descubran semejanzas; esta facultad es el ingenio. También necesita una facultad para subsumir si algo pertenece a un concepto general o no; esta facultad es el Juicio. El ingenio, considerado en sí mismo, entretiene, porque éste le ofrece por sí mismo al entendimiento materia para las reglas [...]. El ingenio puede ser tratado como un juego, un juego que en sí mismo entretiene sin tener ninguna coacción; pero aquello que es primeramente agradable debido a la consecución de cierto fin es una ocupación. El Juicio es una ocupación, pues sólo restringe [755] la regla, la limita y se pregunta si esto también sería suficiente para la regla. Sin embargo, lo que restringe nuestra libertad es desagradable o al menos seco. Por lo tanto, el ingenio juega, mientras que las acciones del Juicio son ocupaciones. El Juicio es un tipo de disciplina para el ingenio [...].

[759]

#### **LA POESÍA COMO UN ARTE Y, POR LO TANTO, TAMBIÉN LOS PRODUCTOS DE LA MISMA, EN TANTO QUE PRODUCTOS DEL ESPÍRITU.**

El juego armónico del entendimiento y la sensibilidad lo podremos denominar belleza del espíritu. Un bello espíritu es de tal forma que el entendimiento se encuentra

presente, pero en armonía con la sensibilidad. En los escritos ingeniosos debe resaltar el entendimiento, [760] pero también un cierto juego de los sentidos. Por lo tanto, en un bello espíritu las fuerzas superiores e inferiores deben encontrarse en concordancia.

Las *humaniora* son las artes y ciencias que pueden llegar a estimular a un bello espíritu. Por *humaniora* entiendo:

1. La oratoria, es decir, el arte de vivificar ideas del entendimiento mediante la sensibilidad.

2. La poética, es decir, el arte de darle unidad a la sensibilidad a través del entendimiento.

En la oratoria el fin principal es el entendimiento, en tanto que éste es formado por la sensibilidad. En los poemas el fin viene dado por la sensibilidad y el entendimiento debe aportarles unidad [...]. Las artes — bellas son las que vivifican las fuerzas del ánimo, y tales fuerzas son el entendimiento y la sensibilidad [...].

[761] La oratoria es una ocupación específica del entendimiento, pero que es vivificada mediante el juego de la imaginación [...]. Todo lo que ponga a las fuerzas del ánimo en un movimiento armónico place inmediatamente.

¿Por qué la poética es más agradable que cualquier otro arte?

Porque es juego y a través de ello mueve a la imaginación.

¿Por qué un poeta se siente más feliz en la fábula que en la verdad? Porque su intención no es en absoluto ser útil para el entendimiento, sino que sólo tiene a la imaginación como fin principal. Pero la verdad también le pone límites [...].

[767]

#### A PARTIR DEL § 595

[770]

[...] Junto al entendimiento, nuestro ánimo también tiene otra facultad que puede acompañar a los conceptos; se trata de notas y de signos intelectuales. La finalidad de los signos es servir a una mejor comprensión de la cosa; éstos se denominan signos figurados o también *symbola* [...].

Los *symbolica* son signos figurados. La demarcación habitual del conocimiento en simbólico e intuitivo es falsa, pues necesitamos símbolos para hacer que tales conocimientos sean intuitivos [...]. [771]. Los *symbola* no se oponen a las intuiciones, sino que son en sí mismos intuiciones, sólo que intuiciones meramente indirectas. Entre los símbolos se encuentran las parábolas, las alegorías, etc. Por lo tanto, los *symbola* son objetos en la medida en que son representaciones de otros objetos. Hobbes compara al Estado con el leviatán debido a su fuerza, pues para controlar a todos debe existir en el estado una fuerza insuperable del todo.

Si no me puedo representar un objeto de forma directa, entonces es mejor hacerlo de forma indirecta, y también, si puedo representarme un objeto de forma directa, a saber, por conceptos, pero también lo hago de forma indirecta, entonces el objeto recibe mayor distinción. Pues la perfección lógica puede aumentar mediante la perfección estética [...].

[772] **Geist.** El espíritu es la facultad de vivificar el entendimiento a través de la sensibilidad. Por lo tanto, la expresión “Geist” es empleada aquí en tanto que adjetivo,

como cuando se dice que un libro tiene espíritu o que una persona no tiene espíritu. Este espíritu se diferencia de la razón, del ingenio y del Juicio.

Vivificar significa poner en actividad nuestras fuerzas del ánimo.

Si un entendimiento vivifica a la sensibilidad y ésta vivifica a aquél, entonces esto se denomina una armonía entre el entendimiento y la sensibilidad o el juego armónico [...].

[773] Éste ha sido el capítulo sobre las fuerzas inferiores del entendimiento y la sensibilidad. A continuación deseamos investigar las fuerzas superiores del entendimiento.

#### **A PARTIR DEL § 606**

Estas fuerzas superiores se denominan también, en una palabra, entendimiento. Pero este entendimiento puede dividirse en: el entendimiento, es decir, la facultad de los conceptos o también de las reglas; el Juicio, es decir, la facultad de la subsumción bajo reglas; la razón, es decir, la facultad del universal, para avanzar desde las leyes particulares que se encuentran contenidas bajo este universal [...].

Las fuerzas superiores del alma también se denominan la facultad del pensamiento, puesto que las fuerzas inferiores son las facultades de la sensación [...]. Las sensaciones deben vivificar en todo caso el pensamiento, pero no sustituirlo, *et vice versa*. Allí donde el conocimiento del ser humano ha de ser práctico no sólo se debe pensar, sino también intuir. Entendimiento y sensibilidad deben por lo tanto estar en conexión, pero no el uno en el lugar del otro [...].

[774] **Diferencia entre todas estas fuerzas.** [...] El ingenio y la imaginación son un *analogon* del entendimiento. Ambos necesitan la guía del entendimiento y la disciplina de la razón, y las facultades inferiores sólo pueden ser aprobadas en la medida en que se encuentran en conexión con las facultades superiores [...]. La combinación entre sí del entendimiento y el Juicio, de forma que éste último tenga el predominio, es el sano entendimiento; pero si es el entendimiento el que tiene el predominio, entonces se trata de un entendimiento reflexivo y decisivo [...].

[775]

#### **EL ENTENDIMIENTO EMPÍRICO Y PRÁCTICO, ASÍ COMO EL ENTENDIMIENTO ESPECULATIVO**

El primero es necesario para las reglas de la experiencia, mientras que el otro para las reglas *a priori* [...]. Para un entendimiento empírico se necesita tener la facultad de plantear observaciones conformes a fin, es decir, observaciones a partir de las cuales puedan extraerse reglas [...].

[776]

#### **ALGUNAS ANOTACIONES EPISÓDICAS**

[...] [777] La razón es lo contrario del Juicio, y es que ésta tiene por objeto encontrar lo universal para el particular, o encontrar las reglas para el uso particular del entendimiento, o un uso práctico, la facultad de las máximas.

¿Por qué tiene la razón una dignidad tan grande? Porque ella es lo supremo. El entendimiento aporta unidad a los fenómenos, pero la razón le aporta unidad a todas esas reglas del entendimiento.

Diferencia entre reglas y leyes. La **regla** se refiere a cualquier cierto fin arbitrario, mientras que la **ley** determina el fin. En tanto que el fin es fundamento superior de toda unidad, la razón es la legisladora.

Cuando se dice de alguien que tiene entendimiento para producir algo pero que carece de *idée* de la razón, esto significa que no muestra una relación del todo. La *idée* es un concepto racional de la intuición sobre lo que es posible en una cosa a través del conocimiento [...]. Para poder usar el entendimiento hemos de tener algo a la base del mismo [778] como fundamento, ya sea una experiencia propia o el relato de otros, de forma que a esto le pertenece un enjuiciamiento. La experiencia tiene un *datum*; para que tales *data* sean juzgados en virtud del entendimiento han de ser enjuiciados según ciertas reglas [...].

[781]

#### **SOBRE EL GENIO**

[782] Espíritu significa exactamente lo mismo que genio, y hasta expresa mejor la cuestión. Los franceses habían empleado también para ello la expresión "*esprit*" [...].

El espíritu no es una facultad en particular, sino lo que le aporta unidad a todas las facultades. El entendimiento y la sensibilidad o, mejor en este caso, la imaginación son las facultades del ser humano; pues bien, el espíritu es el darle unidad a éstas. Se trata, por lo tanto, de la unidad general del ánimo humano o, también, de la armonía entre tales facultades. Espíritu es también la vivificación de la imaginación mediante la *idée*. *Idée* no significa un concepto, pues alguien puede tener un concepto sin tener por ello una *idée*. La *idée* es propiamente una tarea del entendimiento, pero no se obtiene a través de la abstracción, pues se trataría entonces de *concepts*. Se trata del *principium* de las reglas. Hay una doble unidad: una unidad distributiva y una unidad colectiva. La *idée* se corresponde siempre sólo con la unidad de lo vario en el todo; por lo tanto, ésta contiene el *principium* de lo vario en el todo [...].

[783] El producto del genio prevé una *idée* a través de la cual la imaginación es vivificada.

[784] El genio es una libertad sin la guía y coacción de las reglas [...].

#### **A PARTIR DEL § 655**

**Sentimiento de placer y displacer.** Ésta es una tarea muy importante e imprescindible, no sólo porque contiene los principios de las pasiones humanas, sino porque enseña las máximas contra tales pasiones. [785] Sobre esto ha aparecido también un libro de un italiano que trata sobre esta materia. Es fácil comprender algo, pero no tan fácil entenderlo. Qué sea el agrado es algo que ya sabemos [...]. Lo agradable es el esfuerzo por permanecer en un estado, así como lo desagradable es el esfuerzo por abandonar este estado. Por lo tanto, podemos entender perfectamente qué sea el agrado. Pero no es fácil entenderlo, es decir, conocer mediante el entendimiento o reducir tales conceptos a otros. A través del agrado no podemos representarnos objetos, sino que éste es sólo una consecuencia del mismo; no hay nada objetivo en el agrado, sino subjetivo.

Wolff dice que el agrado es la intuición de la perfección. Pero en realidad lo perfecto no significa más que la completud de una cosa en su modo, por lo que también puede

decirse que un criminal puede ser perfecto a su modo. En un sentido sustantivo, la perfección es ya un objeto de nuestro deseo. La perfección es la concordancia de lo vario en relación a uno. Pero la perfección no me explica la fuente de lo vario que se encuentra en mi agrado. Puede [786] sentirse un agrado en un hecho 1. a partir del fin de este hecho, el cual, por ejemplo apunta a algo sublime, o 2. a partir de la reflexión y desarrollo de este hecho, en cuyo caso sólo agrada la forma. ¿Pero es esto último una verdadera perfección? Aún cuando la concordancia de lo vario en uno cause un agrado, también existe un agrado en el que no vemos concordancia alguna.

Ha habido muchos, al igual que también este autor italiano al que nos hemos referido, que dicen que es imposible determinar e inteligir este agrado. Pero nosotros lo explicamos de la siguiente forma: el agrado es el sentimiento del fomento de la vida. No es que el sentimiento de la vida sea un agrado, pues también a través del dolor, entre otras cosas, nos sentimos vivir. El placer tampoco es el fomento de la vida, pues el sentimiento de vida tampoco fomenta el sentimiento. Se trata del sentimiento del fomento de la vida o de aquello que fomenta la vida [...].

[788] **Sobre las especies de placer y displacer.** 1. Algo place; 2. y agrada; 3. algo es querido. Algo place si nos aprobamos a nosotros mismos y a nuestro modo de pensar, como ocurre, por ejemplo, con la virtud. — El agrado se dirige sólo al sentido privado y place según la forma de la sensibilidad; pero lo que haya de placer ha de ser más universal. — Lo que place al sentido común sin agradar es lo bello — Pero si algo según el sentido común, entonces lo algo según el gusto. El gusto depende por lo tanto del enjuiciamiento del sentido común. Por lo tanto, se cultiva el gusto cuando se lo hace concordar con el juicio de muchos otros.

Lo específico del gusto es 1. que sea universal, lo cual se desprende ya de la explicación del gusto. La moda es un remedo del gusto, por lo que se diferencia mucho del gusto verdadero; 2. que sea permanente [...].

[789] Lo bueno es aquello que place en tanto que *principium* de la coincidencia de la satisfacción en general, pero no de la sensación.

*Sentiment*, justamente como el gusto, place a partir de algo que place por su utilidad y se distingue aquello que es bueno en sí.



## ANTROPOLOGÍA MENSCHENKUNDE, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1781/1782 [?]

[853]

Hay dos tipos de estudios que deben ser diferenciados: hay ciencias cavilosas, que no usan al ser humano, y hubo un tiempo en el que había filósofos cuya ciencia en su totalidad consistía en esto [...]. Éstos se denominan escolásticos: su arte era ciencia para la escuela, pero a partir de ello no se podía obtener ninguna explicación para la vida común [...]. Un segundo tipo de estudios, que no sólo tiene a la vista un disfrute del gremio para la escuela, sino que también supera este conocimiento más allá de la escuela e intenta ampliar sus conocimientos a una utilidad general, es el estudio para el mundo. Una ciencia se ajusta a la escuela cuando es conforme con la escuela y las justificaciones de la profesión, y ésta no es una perfección demasiado respetable; pues, en primer lugar, todas las ciencias deben ajustarse a la escuela; después pueden ser populares, para ser adoptadas y usadas por quienquiera que esté interesado. En primer lugar, la ciencia debe satisfacer a los estudiantes como un instrumento y después debemos ver cómo éstas pueden ser aprehendidas por una persona común [...]. Por lo tanto, es necesario que aprendamos a emplear de forma popular nuestros conocimientos adquiridos en las universidades, para que en el trato con las personas sepamos cómo formarlas o por si queremos ser amables para con éstas. Debemos [854] relacionarnos, no con la escuela, sino con el mundo, por lo que debemos estudiar el mundo [...].

[856] No aduciremos más causas para las reglas de nuestra antropología que las que pueden ser observadas por cualquiera sin completar su teoría. Buscaremos las reglas en las múltiples experiencias que observamos en las personas, sin preguntarnos por sus causas [...].

[859] Puesto que no hay otro libro sobre la antropología, escogeremos como guía la psicología metafísica de Baumgarten, hombre muy rico en la materia y muy breve en la exposición [...].

[875]

### SOBRE LA PERFECCIÓN DEL CONOCIMIENTO.

En este caso depende de tres componentes: 1. en qué relación se encuentra un conocimiento con el objeto, 2. con el sujeto, y 3. entre sí, o con los otros [...]. [876] En relación al sujeto, no depende de cómo conozca uno el objeto, sino de cómo éste le afecte. A ello pertenece, en primer lugar, la facilidad del conocimiento, que a menudo impide la comprensión exacta del objeto; en segundo lugar, la vivacidad y la afección, a través de la cual no se conoce mejor el objeto, sino a menudo incluso peor, puesto que éstas se ocupan más con el juego de los sentidos que con el entendimiento; en tercer lugar, el interés [...].



[880] El juicio de los otros, ese recurso de poca fiabilidad, a saber, el considerar la aprobación como una marca de la verdad, constituye aquello que una buena parte de los seres humanos usan cómodamente en el juicio; pues si quisiéramos conceder que es verdadero lo que todo el mundo dice, entonces uno no debería orientarse más que por el ejemplo de los otros. Con todo, el ser humano más inteligente no podría considerar como superflua la aprobación de los otros; pues por muy [881] convincente que le sea su juicio, no le puede ser indiferente, sin embargo, lo que los otros digan al respecto, y esta propensión reside en el entendimiento. La tendencia a publicar sus escritos no es, por lo tanto, una mera consecuencia de la vanidad, sino una exigencia de la naturaleza; pues allí donde el ser humano puede equivocarse mucho y vivir en una felicidad onírica a partir de muchas ideas, la naturaleza ha colocado al público como el verdadero juez de nuestros pensamientos, y la sana razón general debe emitir la sentencia sobre el uso particular de la razón de la persona singular [...].

[885] La facilidad en el conocimiento es muy seductora, significa un ahorro de nuestras fuerzas y tiene la ventaja de dejarnos libre fuerzas para aplicarlas en otros menesteres. A menudo se interpreta la facilidad para entender como si fuera distinción. Algunos conocimientos siempre son difíciles de entender y no dejan de ser una carga, da igual cómo se los aplique. Se dice que el conocimiento de una ciencia es distinto cuando se lo presenta de modo banal, de forma que pueda ser fácilmente entendido, pero esto es falso. Debe discernirse entre la distinción, para el entendimiento, y la facilidad, para el sentimiento. Es obvio que lo que es difícil no deja de ser indistinto; en cambio, pronto se convierte en distinto si me tomo el esfuerzo de investigarlo; pero es falso denominar distinción a todo lo que conlleve facilidad [...].

[886]

#### **SOBRE LA SENSIBILIDAD EN OPOSICIÓN AL ENTENDIMIENTO**

[...] [888] Para alabar un conocimiento, también se dice que el asunto ha sido presentado de forma muy sensible. Con esto entendemos que la sensibilidad no debe dar lugar a extravagancias, sino que es un instrumento necesario del entendimiento, aunque a veces pone al entendimiento en dificultades al ofrecerle demasiadas cosas que a éste no le da tiempo de elaborar [...]. En tal caso, se da un acuerdo común entre ambas fuerzas, y ninguna de las dos puede ser empleada sin la otra. Puede observarse en la oratoria la relación más estrecha entre el entendimiento y la sensibilidad; en la poesía es la sensibilidad que prevalece sobre el entendimiento. Sin embargo, cuando ambas se conectan, esto constituye la mayor perfección, lo cual se pone de manifiesto en que la ciencia donde la sensibilidad no es empleada en absoluto, como en la filosofía abstracta, es de lo más difícil investigar algo. Por lo tanto, la sensibilidad es algo que, eventualmente, puede ser contraria al [889] entendimiento cuando no es disciplinada.

[944]

#### **SOBRE CÓMO SURGEN NUEVAS REPRESENTACIONES DEL ÁNIMO, O SOBRE LA IMAGINACIÓN.**

La imaginación es la facultad para producir en nosotros representaciones en las que el objeto no se encuentra realmente presente. Podría pensarse que esto es algo contra-

dictorio, porque la causa de todas nuestras representaciones radica en que intuimos algo que nos es dado. No obstante, nuestro ánimo tiene la capacidad de reproducir una representación que en algún momento fue causada por el objeto, convirtiéndola ya sea en representaciones de cosas artificiales, cuando el objeto no está realmente presente, y entonces estamos ante una imagen, donde no sólo se tiene la representación del ser humano, sino también la transformación de esa representación en caricaturas y grotescos, o ya sea haciendo estas representaciones intuitibles para nosotros, las cuales son adornadas aunque el objeto no se encuentre presente en la naturaleza.

Esta facultad tiene una gran amplitud, y supera a la totalidad de la naturaleza en lo que respecta a la forma. Pero el material o la materia para toda construcción de los productos de esta facultad debe encontrarse presente anteriormente en la representación sensible. A través de la imaginación no puede producirse algo radicalmente nuevo, aunque sí podemos representarnos las representaciones de los sentidos según una nueva relación, a partir de lo cual surgen imágenes que son diferentes según la forma [...]. Ninguna acción de la imaginación puede llegar tan lejos que nos presente representaciones que nunca hemos tenido en los sentidos. No puede crear, sino transformar su forma [...].

[945] Esta facultad de la imaginación es doble: una productiva y una reproductiva. La facultad de la reproducción es la facultad de reproducir imágenes de cosas que en algún momento estuvieron presentes en los sentidos. Es la facultad que está a la base de toda imitación y de toda memoria, en cuyo caso nuestra imaginación sólo reproduce una imagen. La facultad productiva es creativa y produce cosas que previamente no eran de tal forma en nuestros sentidos. Con ello, surge una nueva imagen [...], aun cuando todas las imágenes deban encontrarse previamente presentes de forma parcial en los sentidos y sólo podamos producir nuevas representaciones a partir de otras. Gerard, un inglés, dice que la principal característica del genio es la imaginación productiva; pues el genio es lo que más se diferencia del espíritu de imitación [...]. Por lo tanto, el genio no se basa en la imaginación reproductiva, sino en una imaginación que sea productiva y fructífera en lo que respecta a la producción. Las representaciones le permiten al genio mucho material entre el cual escoger. Esta facultad productiva se diferencia en la imaginación voluntaria y en la imaginación involuntaria. La voluntaria consiste en que el ser humano ejercita según su intención la actividad de su imaginación, éste puede representar u ocultar imágenes según su intención. La imaginación involuntaria se denomina la fantasía, y aunque muchos autores confunden ambas, el mismo habla coloquial da lugar ya [946] a esta diferencia. Nosotros jugamos con las imágenes de nuestra imaginación, mientras que en la imaginación involuntaria es ésta la que juega con nosotros. Mientras que la imaginación voluntaria es creativa, la fantasía delira, y significa el curso involuntario de nuestras imágenes, las cuales no se presentan según la elección o el propósito, ni tampoco pueden ser guiadas ni regidas según la intención, sino que surgen en el ánimo con ocasión de algo contingente, para tomar después su curso según leyes en el alma, sin que sea posible pensarlo con exactitud. Un ser humano es fantasioso cuando en el curso de sus pensamientos no puede acometer cambios en los mismos según su intención. Llama la atención que, primeramente, podemos dirigir nuestra imaginación a un objeto de forma voluntaria y luego ésta sigue por sí misma su juego y no continuamos de forma

voluntaria, sino que una fuerza interna nos conduce y las imágenes siguen su camino sin que nosotros mismos sepamos cómo llegamos a esto. Es así como ha ocurrido con muchos inventos [...]. Ahora bien, si se toma uno de esos objetos, que es un punto al que la imaginación le añade otros objetos, la fantasía continúa su curso, llega a imágenes que, si bien pueden tener alguna relación, poco a poco son reducidas a imágenes que poco tienen que ver las unas con las otras, hasta que finalmente el entendimiento lo ordena todo de nuevo. Esta ley, según la cual el entendimiento lo ordena todo es la ley de asociación (de la asociación). Las representaciones son asociadas cuando se da un fundamento para la combinación a través del cual las representaciones son relacionadas según el parentesco o, al menos, según la contigüidad, de forma que pueden ser conectadas según la unidad del lugar y del tiempo. — Los conceptos son combinados a través del parentesco cuando en el entendimiento son conectados los unos con los otros; éstos son combinados según la contigüidad cuando no son conectados entre sí más que mediante la unidad del lugar y del tiempo [...]. [947] Esta ley de la asociación según la cual avanza la imaginación es una ley natural que es puesta de manifiesto por la razón. La razón produce una ley del arte que la naturaleza bruta no habría puesto de manifiesto. De ahí que la razón deba servirse siempre de esa ley de asociación para que las reglas siempre surjan y se dirijan a un fin de la razón [...]. Por lo tanto, el entendimiento debe servirse de esta ley de la asociación para ponerle límites a la fantasía [...].

[959]

#### **SOBRE LA FACULTAD DE NUESTRA ALMA PARA HACER COMPARACIONES.**

Todas las comparaciones tienen como fin mostrar la concordancia o la diferencia entre las cosas. El ingenio es la facultad del ánimo de mostrar la concordancia entre las cosas; el Juicio (de la agudeza) es la facultad de observar las diferencias. Al ingenio se lo denomina un don para inteligir la semejanza entre las cosas. Es una facultad de conocer positiva, una ampliación adicional de nuestros conocimientos. El Juicio es una facultad negativa, una limitación de nuestros conceptos, en tanto que mostramos que un concepto no se aplica a tantas cosas como se cree. Al juzgar prevenimos los errores. El Juicio se dirige a rectificar (corregir, aclarar), mientras que el ingenio a la producción. El ingenio intenta formar un concepto a partir de la comparación entre diferentes representaciones, y a través del Juicio distinguimos las especies que se encuentran contenidas bajo el género. Nuestro conocimiento aumenta más por medio del ingenio, en tanto que éste último hace que el conocimiento sea más general [960]. Tal concepto es de gran alcance y puedo aplicarlo a muchos objetos. A través de él formamos géneros que contienen la semejanza entre muchas cosas.

Al principio se tiene pocos géneros, poco a poco el Juicio encuentra diferencias y por lo tanto aumentan las especies por medio de éste, mientras que por medio del ingenio todo se reduce a los géneros. Por eso, debe prestarse especial atención al hecho de que el Juicio tiene principalmente la utilidad negativa de eliminar los errores, porque el ingenio se emplea sin pausa con una ampliación de nuestros conocimientos al intentar llevar las múltiples representaciones a conceptos [...].

[968] El ingenio lo trata todo *en gros* y el Juicio *en detail*, por lo que el primero es adecuado para los conocimientos provisionales, mientras que el Juicio debe intervenir

además si algo ha de presentar alguna relación; pues es perfectamente posible plantear un bosquejo *en gros*, pero es preciso ir a los detalles tan pronto como este bosquejo debe ser desarrollado [...].

[969] Por eso, el ingenio no debe ser algo rebuscado, porque los pensamientos verdaderamente ingeniosos son un juego, mientras que el Juicio, en cambio, es una ocupación [...].

[981]

#### **SOBRE LA INVENTIVA.**

Disponemos de una fuerza del ánimo cuya función no es la de reproducir aquello que alguna vez hemos conocido, sino la de producir nuevas representaciones a partir de las que se han dado al ánimo. A esta facultad creativa también se le da el nombre de imaginación productiva o de inventiva. Pero la invención es propiamente la creación intencionada de nuevas representaciones, es por lo tanto la acción por la cual formo según mi propósito nuevos materiales a partir de otros ya dados. Por lo tanto, tiene lugar en nosotros una inclinación involuntaria, una actividad, donde se piensa de forma constante y se producen nuevas representaciones que anteriormente no estaban en nuestro estado de ánimo; se trata de las creaciones de la imaginación [...]. Esta inventiva es el fundamento de todo descubrimiento, siempre probamos suerte al producir nuevas representaciones; a continuación el entendimiento debe probarlas y conformarlas de tal forma que concuerden con las ideas de la razón. La inventiva es el origen de cualquiera de nuestras satisfacciones, pues nos encontramos más a gusto en el pensamiento que en el mundo sensible [...].

[982] Cuanto más novedosa es una representación, cuanto más nuevas representaciones se relacionan con ella de forma múltiple y armónica, mejor será el poema. La inventiva por lo tanto no tiene más objetivo que la producción de nuevas representaciones que lleven a la imaginación a un cierto juego armónico.

¿Qué agrado puede encontrar nuestro ánimo al representarse nuevas imágenes que ya se encuentran conectadas y que le dan una cierta ocupación a nuestra imaginación? La causa de esto es que todo lo que pone en actividad a nuestra fuerza vital, divierte y lleva nuestro ánimo a un juego fácil y libre, nos permite sentir la totalidad de nuestra fuerza, por lo que la invención es inmediatamente agradable [...].

¿Cómo se relacionan entre sí la poética y la oratoria, y en qué se diferencian? — El punto principal de la inventiva es siempre el entretenimiento de la sensibilidad, es decir, de nuestra imaginación y nuestros afectos, lo cual es el objeto principal; [983] pero el entendimiento también interviene en esto. El objeto principal es la vivificación de nuestra imaginación y en la poética el entendimiento es sólo un fin secundario, pues éste sólo debe aportarle unidad al juego de la imaginación [...].

La oratoria es el arte de vivificar los conceptos del entendimiento por medio de la sensibilidad, pues la sensibilidad dispone del mayor material para la vivificación. La poética le aporta unidad al juego de la sensibilidad, y la oratoria busca vivificar las ideas del entendimiento por medio de la sensibilidad [...].

Las bellas artes son artes que sirven para vivificar de forma armónica nuestras fuerzas de conocer. Éstas no son un entretenimiento inmediato para acabar con el aburrimiento, sino que educan el ánimo humano al poner en actividad al ingenio, que no puede tener

unidad sin el entendimiento. De esta forma, las bellas artes le aportan al entendimiento suficiente para que creo, entretienen el ánimo humano las bellas artes le ofrecen suficiente al entendimiento con lo que este puede crear y entretienen al ánimo humano en la más concordante de las acciones [...].

[985] La sensibilidad sólo debe dominar en un grado tal que ello vivifique [986] los conceptos del entendimiento, pero no para oscurecer al entendimiento ni desviarlo de sus objetos [...].

[990] ¿Por qué tenemos que inventar en la poesía? Para divertirnos por medio de ideas. Al parecer, existe algo en nuestra naturaleza por lo cual nuestro estado no nos place completamente y debemos refugiarnos en la fábula. Por ello, poetizamos constantemente en las horas solitarias, porque no encontramos en los objetos suficiente agrado. Pero el resultado de esta invención no sólo es más agradable según el contenido, sino también según la ornamentación. La causa es que la vivificación de nuestra imaginación le inflige un gran impulso a estas ideas y se las puede seguir empleando, y todas las invenciones presuponen una imaginación productiva [991]; sin ésta nuestra disposición intelectual en su totalidad no podría inventar nada [...].

[1006]

#### **SOBRE EL FANTASIOSO**

[1012]

Aunque la persona que posee *sensum communem* tenga un entendimiento limitado, éste es un sano entendimiento. La expresión "*communis*" es empleada en dos sentidos diferentes. Por un lado, se entiende con ella el *sensus vulgaris* que se encuentra por todas partes, y en este caso se opone al *sensus raro*. Pero los clásicos, ciertamente, debían de entender la expresión en un sentido diferente y ésta debía oponerse al *sensus proprio*. En tal caso, significa tanto como un entendimiento común, que se diferencia del entendimiento propio. Nuestra naturaleza es de tal forma que no lo enjuicamos todo desde el punto de vista de nuestro propio entendimiento y de nuestro propio gusto, sino que nos ponemos en manos del punto de vista de un entendimiento común y de un gusto común, a partir de los cuales enjuicamos las cosas. Cuando decimos algo, esa verdad no sólo debe placer para nosotros mismos, sino que debe conformarse también con el juicio de los otros. Cualquier persona duda y desconfía de sus observaciones si ve que las observaciones de los otros no coinciden con las suyas, pues las experiencias se mezclan a menudo con fantasías, de forma que no se las puede denominar verdades puras. Para experimentar si en la percepción se esconde posiblemente la ilusión, debe recurrirse al asentimiento de los otros. Tenemos necesidad de los ojos de los otros para corregir nuestros propios ojos. Es algo a lo que nos vemos llevados [...], en tanto que en la experiencia no nos sentimos satisfechos con el *sensus proprius*, sino que necesitamos un *sensus communis*. Incluso el juicio de nuestros sentidos debemos comprobarlo a través del sentido de los otros; principalmente nuestro juicio del entendimiento necesita una comprobación a partir del juicio de los otros, pues la verdad es la concordancia con el entendimiento humano general [...]. Esta llamada interior, que nos lleva a determinar todo juicio desde el punto de vista del modo de pensar de los otros es justamente el sano entendimiento en los seres humanos. Por lo tanto, podemos afirmar que el *sensus*

*communis* es el *bon sens*, es decir, la concordancia con el modo de pensar de muchas otras personas entre sí. El *sensus communis* se diferencia del *sensus proprio*, en el que no se atiende a ningún juicio ajeno [...].

[1032]

#### **SOBRE EL ENTENDIMIENTO, EL JUICIO Y LA RAZÓN EN GENERAL.**

Hemos recorrido el campo de la sensibilidad, el cual comienza en los sentidos, en los que se basan todas las acciones de la imaginación, y así hemos transitado el campo de la intuición. La sensibilidad es la facultad de intuir cosas es la sensibilidad; no podemos hacer sensible ninguna cosa que no nos representemos en los sentidos o que no nos representamos por medio de imágenes de la imaginación.

[1033] Pero también disponemos de otra facultad, la facultad de los conceptos, que se denomina entendimiento. Hay un buen trecho desde la sensibilidad al entendimiento. Es obvio que las acciones se suceden en nosotros de tal forma que el entendimiento y la imaginación toman parte en un pensamiento; sin embargo, aunque estamos acostumbrados a ejercitar ambas facultades conjuntamente y éstas procedan una tan cerca de la otra, los animales están cerca de superarnos en lo que respecta a la sensibilidad. Para la intuición, la representación de una cosa es siempre singular; por lo tanto, también un animal puede tener intuición, pero éste no tiene capacidad para un concepto universal, lo cual constituye la facultad del pensamiento [...].

El entendimiento es la facultad de las reglas *in abstracto* [...]. Si nos preguntamos cuál es el fundamento del entendimiento, vemos que es aquello que distingue a la persona más boba del animal más agudo: la apercepción o la conciencia [1034] de sí mismo [...].

[1036] Entre las facultades superiores de conocer contamos tres facultades: el entendimiento, el Juicio y la razón. Éstas se muestran en los tres enunciados del silogismo. El entendimiento es la facultad de la regla, *minor propositio*; el Juicio es la facultad de la *subsumptio* bajo la regla, *minor propositio*; la razón es la facultad de la inferencia, con la que aplico al caso concreto lo que dice la regla en general [...].

Es perfectamente posible educar al entendimiento conociendo reglas *in abstracto*; pero si se quiere hacer uso del mismo, entonces esto significa: *aqua haeret*. Lo único que se puede hacer en la Universidad en lo que respecta al Juicio consiste en fomentar lo que se denomina la práctica acostumbrando ya muy pronto a hacer uso de las reglas. No es posible enseñar al ser humano a través de preceptos sobre cómo haya de usar su Juicio, pues para ello se volverá a necesitar nuevas reglas, sin que se pueda mostrar cómo es posible hacer uso de la regla. A menudo, el Juicio es algo más raro que el entendimiento, pero su formación es algo tan importante, que no basta con procurarse reglas. La escuela puede remediar la carencia de ingenio natural cuando la falta se esconde en el entendimiento; pero la carencia de Juicio no puede ser remediada, éste no puede ser aprendido porque nos es dado por la naturaleza [...].

[1055]

#### **SOBRE EL GENIO**

Ésta es una palabra de la que se abusa mucho y que ha dado ocasión a indagaciones de los más vanas, a través de las cuales se ha pretendido descifrar con toda exactitud

su significado. Gerard, un inglés, ha escrito sobre el genio y ha planteado las mejores indagaciones al respecto, aunque este asunto también es tratado por otros autores. El genio es la originalidad del [1056] talento y proviene de *genius*, que significa un genio un espíritu de una naturaleza singular, que siempre acompaña a la persona en cuestión desde su nacimiento y lo rige. Por lo tanto, puede denominarse el genio como un espíritu de naturaleza singular, aunque con ello no se entiende ningún fantasma, sino que el espíritu en la persona tiene algo singular que lo distingue del resto de las cosas. Los franceses no pueden emplear la palabra “Geist”, pues en este caso “*esprit*” significa lo mismo que ingenio, y el ingenio no es lo más sobresaliente en el genio. Por eso adoptaron la expresión del latín. Los talentos, que son sobresalientes según el grado, no se identifican con el genio, pues esta es la originalidad radical en estos talentos [...].

[1060] Para el genio se exige sensación, Juicio, espíritu y gusto.

1. Sensación. Es decir, la totalidad de la sensibilidad y de la imaginación. La última pone en actividad a su vez la sensación a partir de la percepción de los sentidos. Para el genio se necesita fuerza, claridad, multiplicidad y una gran amplitud de la intuición [...].

2. Por Juicio entendemos todo aquello que hace que los productos de la imaginación concuerden con la verdad; pues en todos sus productos la imaginación se aparta de la naturaleza; el Juicio es por lo tanto un censor del genio, el que lo somete a la disciplina [...].

3. Espíritu. En alemán la expresión “Geist” coincide con genio. — No se dice que el ser humano tenga un espíritu, sino que tiene espíritu, con lo que se usa como un predicado, es decir, como algo que vivifica; pues el espíritu es aquello que anima todos nuestros talentos [...]. El espíritu es la idea en la cual el resto de las representaciones encuentran su completud y la cual se manifiesta en un producto; que esta idea haya estado a la base de una obra es algo que debe ilustrarse a partir de la misma obra [...].

4. El gusto hace que el producto del genio coincida con la sensación de cada cual. No debe concordar meramente con las sensaciones privadas, sino que éstas deben poder convertirse en universales y comunes [...]. El gusto es una propiedad en nosotros que tiende sólo a la sociabilidad, de forma que no sólo tomamos en consideración nuestro gusto, [1061] sino el gusto de los otros. Ninguna persona que tenga gusto carece de una inclinación social. Observamos que en los sentimientos de las personas hay algo universal y que una persona tiene gusto cuando es capaz de un modo de sensación que concuerda con las sensaciones de muchos otros.

Lo esencial del genio es el espíritu o capacidad creadora, que produce una serie de representaciones, así como el Juicio o capacidad crítica. Un Juicio sin espíritu y un espíritu sin Juicio no pueden dar lugar al genio; lo más inferior perteneciente al genio es la sensación y el gusto [...].

[1062] En el árbol del genio éste finaliza en la copa con el talento principal de la imaginación, a saber, con la producción, que produce por sí misma nuevas imágenes [...]. Éste florece con el gusto [...]. Pero las flores no son lo más esencial del genio, pues el gusto sólo añade el refinamiento a los productos del genio, para pulirlos; el genio puede producir cosas muy rudas [...]. El ser humano tiene gusto cuando escoge para cada cual

y no para sí mismo [...].

[1063] En el genio, lo que se denomina espíritu constituye lo que menos cabe indagar. Encontrar lo que en cada producto del ser humano se denomina espíritu es justamente tan imposible como coger un espíritu con las manos. Por espíritu se entiende lo que vivifica, pero qué sea esto vivificante en los productos de la imaginación es algo difícil de hallar. Notamos que una expresión de un poeta puede causar una impresión, de forma que nuestras fuerzas del ánimo son conmovidas, que nuestro ingenio se ve envuelto en un juego y que nuestro entendimiento recibe material que le da que pensar. Este espíritu no es mera vivacidad, pues para el ser humano la vivacidad puede estar de más, sino que el espíritu es en realidad aquello que provoca esta vivacidad. En el espíritu el ser humano no es meramente vivaz, sino que su vivacidad se dirige también de forma simpatética a la vida de los otros. En un escrito encontramos espíritu, pero no [1064] se puede decir dónde se esconde; al parecer, hemos adquirido ciertos conocimientos que están preñados de nuevos pensamientos; los talentos de uno se han enriquecido con nuevas ideas. — Para aquello que denominamos espíritu se necesita lo que llamamos idea especial, que consiste en extraer lo esencial que reside en las cosas, de forma que el resto es un mero añadido a lo que es el verdadero fruto de ciertos conocimientos [...].

[1068]

#### SEGUNDA PARTE PRINCIPAL DE LA ANTROPOLOGÍA. SOBRE EL SENTIMIENTO DE PLACER Y DISPLACER.

Hasta aquí hemos estado hablando de la sensibilidad y del entendimiento, o de la facultad inferior de conocer; pues podemos dividir las facultades del ser humano en tres: 1. en la facultad de conocer; 2. en el sentimiento de placer y displacer y 3. en la facultad de desear o la voluntad. Todas nuestras facultades se dirigen a la actividad y el ejercicio, y el ser humano tiene en sí principios para la acción. Para ello, éste dispone de representaciones de conocimientos, de representaciones de placer y displacer, así como representaciones de una determinación de sus fuerzas para producir el objeto o contenerlo.

Hemos tratado el capítulo del conocimiento y nos centramos ahora en el sentimiento de placer y displacer [...]. Pues bien, preguntémosnos por las condiciones bajo las cuales aquello que conocemos es un objeto de nuestro placer o de nuestro displacer. No es fácil explicar qué sea el placer y el displacer, y menos aún qué sea el agrado y el dolor. La facultad es el sentimiento del fomento de nuestra vida, y el dolor es el sentimiento del impedimento a la misma. Por agrado no entendemos el sentimiento de la vida, pues esta es sentida perfectamente por nosotros también con el dolor, e incluso con más intensidad. La vida se hace extraordinariamente larga cuando el ser humano siente dolor, mientras que ésta se hace corta cuando siente el agrado, por lo que el agrado sólo es constituido por el sentimiento del fomento de la vida [...].

Nuestra vida consiste en la actividad; este tipo de agrado [1069] sirve para fomentar nuestra actividad; sin embargo, hay otras cosas que le suponen un impedimento, y el sentimiento del impedimento de la actividad de la vida es el dolor, mientras que el sentimiento del fomento de la actividad de la vida es el agrado [...]. Notamos un movimiento armónico de todas nuestras fuerzas del ánimo, como con la música, la poética, que son un sentimiento del fomento de nuestra vida [...].



[1073] Todo lo que hemos apuntado se encuentra contenido en las afirmaciones del conde de Verri, que algunos desaprueban pero que tiene razón; en ello se basa la verdadera economía de la naturaleza humana [...].

[1095]

#### **SOBRE EL GUSTO.**

En relación a lo que place, algunas cosas pueden placer a los sentidos, otras al gusto y otras según conceptos de la razón. Lo agradable es aquello que place en relación a los sentidos; bello es aquello que place según un juicio sensible universal. El gusto es un juicio sobre lo que place de forma universal. Lo bueno se refiere al modo de pensar. Los franceses lo denominan *sentiment*, según el cual se juzga si algo obtiene la aprobación de cada cual.

Se acostumbra a entender por *sensus communis* un entendimiento humano común, sólo que en este caso *sensus* no significa entendimiento, con lo cual puede decirse que el *sensus communis* es un sentido que no juzga para sí, sino que puede juzgar de forma universal. El gusto se distingue del mero sentimiento en que éste último es una relación del objeto con el sentido privado, mientras que el gusto es una relación del objeto con el sentido universal [...]. [1096] El gusto es aquello que no vale meramente para un sentido individual, sino para el sentido de todos. De ahí que el gusto sea realmente la facultad de escoger con aprobación [...]. El gusto es una consecuencia de la sociabilidad, y su formación es una educación del ser humano en relación a la verdadera perfección, lo cual lo acerca a la moralidad. Cuanto más se eduque el gusto en el ser humano, mayor es su receptividad y capacidad para pasar a una buena forma de pensar [...].

[1097] Es obvio que no se puede hablar del gusto con tanta rotundidad como de un enunciado filosófico, porque esta cuestión no puede ser reducida a conceptos; pero si el enunciado “tengo mi propio gusto” debe de significar tanto como “nadie puede discutir sobre mi gusto”, entonces éste sería un enunciado falso; pues si te refieres a tu propio gusto y no has elegido sin considerar a los otros, como sí ha de ocurrir en el caso del gusto, entonces no puedes afirmar que tienes gusto.

Uno puede preguntarse si en la naturaleza reside algo en relación a lo cual se pueda decir sin partir de la adhesión de los otros que éstos han de aprobarlo. Por supuesto que hay algo en la naturaleza de la cosa a partir de lo cual podemos juzgar *a priori* que algo es bello, y no meramente agradable, para el sentido público. Es algo que se observa con claridad en la simetría. La precisión y el orden en una casa, donde la puerta no está puesta en una esquina, es algo que debe placer a cada cual. Esto es algo que puede demostrarse a partir de la naturaleza de la cosa. Pero la necesidad con la que las personas deben coincidir en ello no es algo que podamos exponer a partir de la razón, sino que debemos interrogar a la experiencia. Con ello, todos los asuntos del genio tienen la particularidad de exigir muchas indagaciones, pero sólo al principio, hasta que se educa el gusto y se ha encontrado alguna aprobación; entonces, esto puede valer como una regla del gusto.

[1098] El gusto se corresponde con ciertas leyes universales de nuestra satisfacción sensible, en la medida en que esta satisfacción se encuentre bajo una ley universal [...]. No hay que minusvalorar por lo tanto el talento del gusto, éste muestra de por sí a una persona refinada, y educa el corazón humano para las propiedades morales. Cuando la

inclinación sexual se dirige meramente al disfrute, entonces se produce de forma brutal; pero a través del arte del gusto esa inclinación se aparta de lo animal [...]. De esta forma, el refinamiento del gusto mejora a la naturaleza humana [...].

[1099] Valoramos todos los productos del arte que sean según la naturaleza. Lo que es conforme con la naturaleza, es conforme con el gusto. Algo parece tener gusto cuando, sin demasiada ostentación, se ordena según una elección racional [...].

[1100] Lo bello y lo agradable se basan en la sensación, mientras que lo bello en conceptos. Lo bello se encuentra en una relación natural con lo bueno, aun cuando no sean lo mismo [...]. Lo bueno no se da en los sentidos, sino que pertenece al enjuiciamiento de la razón [...].

¿Depende lo bello siempre de lo que es conforme a fin? Los sentidos no juzgan en absoluto sobre las cosas, y lo que plazca a los sentidos a menudo no place a la razón. Sin embargo, es cierto que lo bello debe tener una relación con lo bueno [...]. A una persona se la tiene por bella cuando en los movimientos de su cuerpo domina la ligereza, porque esto le dispone para la utilidad, de forma que en este caso con la belleza reduce la utilidad, con la única diferencia de que en este caso los sentidos consideran la conformidad a fin. No podemos hallar belleza allí donde no haya la más mínima relación con lo útil, como mínimo ésta no puede contradecirlo. Una columna aparece como bella cuando es proporcionada y [1101] se encuentra circundada arriba por ornamentos que la adornan. Todo debe tener como fin lo útil, de lo contrario no placería [...].

Pero también observamos que la naturaleza ha ordenado lo útil de una forma no tan bella [...]. La naturaleza, cuando aparece como arte, es adecuada al gusto. Cuando contemplamos las flores, con las combinaciones de sus colores, entonces la contemplamos como si estuviera pintada. — Cuando el arte, aun cuando se lo reconozca como arte, aparece sin embargo como naturaleza, entonces place más aún [...]. Así, la oratoria es de entre todas las artes la que más aparece como una expresión natural, por lo que aquello que es parecido a la naturaleza coincidirá con aquello que será bello ante los ojos de todos. No obstante, con ello se observa que aquí se da una conciliación entre la naturaleza y el gusto, entre lo bueno que la naturaleza intenta producir y lo bello [...].

[1102] El gusto es la capacidad de escoger de forma social. Un progreso de la civilización moraliza, y éste constituye el punto más alto que puede alcanzar el ser humano. De esta forma, el fomento de la sociabilidad produce la moralidad en el modo de pensar, en tanto que le allana el camino. Ciertamente, las bellas artes no mejoran al ser humano, pero sí lo refinan y le facilitan el convertirse en moralmente bueno. Uno se acerca a las leyes morales cuando encuentra gusto en lo bello, y se prepara para encontrar gusto en lo bueno. Así se produce la educación progresiva del ser humano, cuando ésta alcanza la civilización y la ampliación del gusto ofrece una preparación para el mejoramiento del ser humano.

El gusto fomenta los agrados ideales y nos hace susceptibles de agrados que no podemos experimentar a través del placer de los sentidos. Hay agrados ideales en la pintura, en la música y las ciencias. Somos susceptibles de tales agrados ideales cuando educamos el gusto. El ser humano se encuentra libre de las necesidades animales, más aún cuando puede colocar algo en el lugar de esta animalidad [...].

[1104] Lo bueno se encuentra en tal relación con lo bello que el mismo gusto es la apariencia de lo bueno [...]. [1105] Cuando se habla de lo agradable, lo bello y lo bueno, éste último es el que determina a los otros.

## ANTROPOLOGÍA MONGROVIUS, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1784/1785

[1209]

### CAPÍTULO PRIMERO. INTRODUCCIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA

Hay dos formas de estudiar, en la escuela y en el mundo. En la escuela se aprenden conocimientos escolásticos que pertenecen a los eruditos de profesión, mientras que en el trato mundano se aprenden conocimientos populares que pertenecen a todo el mundo [...].

Un conocimiento se ajusta a la escuela cuando se adecúa al método escolar, es decir, cuando le es esencial profundidad, completud, adecuación y distinción. Pero para hacer uso de [1210] la destreza de uno en el mundo se necesita además un conocimiento cuya utilización se aprende comúnmente con el trato y la experiencia. Este conocimiento se denomina mundano; no se trata del conocimiento de la naturaleza en su totalidad, sino de la naturaleza del ser humano. Pues toda ciencia se dirige al ser humano, dado que este tiene como fin al ser humano cuando todos nuestros fines concuerdan [...].

Por lo tanto, el conocimiento mundano no se dirige ni al conocimiento de la naturaleza ni a la destreza, sino en un sentido estricto a la prudencia [...].

[1211] El uso de la antropología es diverso:

I. En relación a las ciencias.

a En relación a la moral y la teología oratoria.

Debemos introducir aquí con antelación lo siguiente. Hay tres tipos de doctrinas:

1 La doctrina de la destreza [...].

2 La doctrina de la prudencia [...].

3 La doctrina de la moralidad, la cual se dirige a todos los fines del ser humano y a través de la cual uno se hace sabio. La destreza es escolástica, la prudencia es pragmática y la sabiduría es moral.

La antropología es pragmática, pero sirve al conocimiento moral del ser humano, pues a partir de ella debemos tomar los fundamentos que mueven a la moral y sin los cuales éstas se convertiría en escolástica, y no sería en absoluto aplicable en el mundo ni tampoco agradable. La antropología se relaciona con la moral como la geometría con la geodesia [...].

[1215]

### CAPÍTULO SEGUNDO. SOBRE LA INVESTIGACIÓN EN TORNO AL YO

[1219] Podemos distinguir nuestra conciencia en una conciencia objetiva y una conciencia subjetiva. Nuestra conciencia es subjetiva cuando dirigimos nuestro pensamiento a nuestra existencia y a nuestro mismo entendimiento; ésta es objetiva cuando la aplicamos sobre otros objetos [...].

[1224]

**CAPÍTULO CUARTO. SOBRE LA PERFECCIÓN DE LOS CONOCIMIENTOS, EN ESPECIAL SOBRE LA VERDAD, LA DISTINCIÓN, LA UTILIDAD, LA MAGNITUD Y EL ORDEN DE LOS MISMOS**

La perfección de un conocimiento puede diferenciarse en tres tipos:

a. En relación al objeto, y en tal caso tenemos la verdad, la magnitud y la distinción. Se trata de una perfección lógica.

b. En relación al sujeto, y en tal caso es ligereza, vivacidad e interés. Se trata de una perfección estética.

c. En relación a la conexión de los conocimientos entre sí, y en tal caso es multiplicidad, orden y unidad.

La verdad es la mayor perfección de los conocimientos, pues a todo conocimiento se le exige primeramente que sea verdadero; si no es verdadero, entonces le falta todo y no es en absoluto un conocimiento. Ésta es la mayor perfección sólo para el entendimiento, pero no para la inclinación [...].

[1225] El criterio popular de la verdad en la antropología es la adhesión de otras personas y se diferencia mucho del criterio lógico. Es vanidoso el aspirar al aplauso de los otros; no obstante, esto es algo importante para nosotros y que necesitamos.

[1226] Tenemos un instinto natural de dar a conocer a los otros nuestros juicios [...] y, al parecer, nuestro saber sólo tiene un valor para nosotros en la medida en que lo comunicamos, lo cual ocurre con el objeto de que nuestros juicios no incurran en el error, lo que sí ocurriría si fueran falsos y nos los guardáramos para nosotros, de forma que una persona tenga la posibilidad de ampliar sus juicios a través de los juicios de los otros [...].

[1227] Para la distinción de un conocimiento se exige orden. El orden debe ser observado en cada cosa y es también agradable para cada cual. La distinción es agradable cuando en ella hay orden y éste no es manifiesto [...].

[1228] El valor estético de un conocimiento es el entretenimiento, como ocurre, por ejemplo, con las novelas, las poesías o similares que están bien escritas y nos entretienen siempre cuando las leemos. Incluso las poesías picantes tienen una utilidad moral; pues cuanto más aprenda a apreciar lo delicado en las acciones sin encontrar meramente un gusto rudo del disfrute, tanto más capacitado estará el ánimo para dejarse influir por fundamentos morales [...].

**CAPÍTULO QUINTO. SOBRE LA SENSIBILIDAD**

No sólo los sentidos pertenecen a la sensibilidad, sino también las fuerzas inferiores del alma, en resumen, todo lo que nos arrastra de forma involuntaria a algo. Se opone al entendimiento. Para los conceptos se exige entendimiento; para la intuición y la sensación, sensibilidad [...].

[1229] No podemos tener ni sólo entendimiento ni sólo sensibilidad. Pues con la sola sensibilidad no podemos juzgar, y con el solo entendimiento podemos juzgar, ciertamente, pero en tal caso no se trataría más que de quimeras, por lo que ambas deben ser conciliadas entre sí. (Pues ésta aporta los materiales, etc.).

La facultad del ser humano puede dividirse en general en una facultad sensible y en una facultad intelectual. Todo lo que pertenece a la modificación del sujeto es sensible; todo lo que se dirige al objeto es intelectual [...]. El sentimiento sensible se basa en la conciencia de la modificación de mi estado; el sentimiento intelectual se basa en el conocimiento de los objetos. Las metáforas de cualquier tipo son representaciones sensibles. El placer sensible se da allí donde mi estado es afectado; el placer intelectual, cuando soy consciente de las variaciones en mi estado [...].

[1230] Cuando la sensibilidad juega, entonces ésta puede ser un impedimento y un estorbo para el entendimiento; pero entonces sirve al entendimiento infinitamente más. El entendimiento aporta conceptos, mientras que la sensibilidad aporta intuición. Ésta aporta los ejemplos y con ello permite que los conceptos se hagan distintos. De ahí que exijamos de cada cual represente la cosa de forma sensible (sensibilice) [...].

Puesto que las impresiones de la sensibilidad son mayores que las del entendimiento, la sensibilidad, al jugar, supone a veces una dificultad para que el entendimiento sea consciente de lo que hace. Esto lo compensa con creces la sensibilidad al oportarle al entendimiento una riqueza de materiales para sus indagaciones, por lo cual hace que sus conceptos sean más claros [...]. <Ésta puede, por decirlo así, singularizar los conceptos universales. Ahora bien, también hay casos, por ejemplo, [1231] en la metafísica, donde no es posible una presentación *in concreto* sin que esto conlleve un perjuicio, y en esta cuestión muchos clásicos llegaron demasiado lejos en lo que respecta a la popularidad.> [...].

Pero el mayor mal de la sensibilidad es que ésta a menudo nos arrastra contra nuestra voluntad hacia donde el entendimiento no quería. A este respecto, la sensibilidad merece nuestra censura y ésta es la causa por la cual los clásicos clamaban contra ésta [...].

De ahí que debemos ocuparnos de tener bajo control nuestras fuerzas de conocer, y esto debe ocurrir ya en la juventud más temprana. No debemos permitir que la sensibilidad domine, sino que debemos disciplinarla a través del entendimiento, de forma que podamos emplearla cuando y como le convenga al entendimiento [...].

[1232] En nuestro alma el entendimiento es el que da la regla y la sensibilidad es la fuerza motora, tal como dice acertadamente Pope. Los conceptos del entendimiento no tenían significado sin la sensibilidad, pues no tenían objeto alguno sobre el que pudieran aplicarse. La sensibilidad es, por lo tanto, un instrumento del entendimiento. Cualquier concepto del entendimiento, da igual lo claro que éste sea, no será tan intenso como un concepto de la sensibilidad, el cual estimulará la voluntad antes que un concepto del entendimiento, pues el entendimiento se dirige sólomente a los objetos, mientras que la sensibilidad se dirige meramente al sujeto, es decir, a nosotros mismos, por lo que ésta también nos interesa más que el entendimiento [...].

[1241]

#### CAPÍTULO OCTAVO. SOBRE LOS SENTIDOS EN PARTICULAR

[...] Los sentidos son o externos, o internos, o la imaginación. Ésta es una representación intuitiva que es causada sin la presencia del objeto. Entre los conocimientos que tenemos a través de la sensibilidad, o bien el objeto se encuentra presente o bien no se encuentra presente —en todas nuestras representaciones sensibles se encuentra a. la

**materia**, es decir, las impresiones que provocan los objetos en nosotros, b. la **forma**, es decir, la conexión de estas impresiones, se trata del modo como el objeto es determinado en un espacio, entonces las impresiones consisten en cómo me afecta algo. La imaginación tiene la capacidad por la cual podemos representarnos la forma de las cosas y no tanto las impresiones;— más bien las falsea [...]. Los sentidos externos exigen siempre impresiones, pero la imaginación no [...].

[1256]

#### **SOBRE LAS REPRESENTACIONES PRINCIPALES Y ADHERENTES**

[...] [1257] Pues bien, centrémonos en la la imaginación o la facultad de la imaginación sin la presencia del objeto [...]. Los productos de la imaginación no pueden crear nada, es decir, no pueden producir ninguna impresión en nosotros que no hayamos tenido previamente. Un ciego de nacimiento no puede representarse la luz ni el firmamento. Nuestra imaginación es reproductiva cuando nos hace intuitivo un objeto que previamente hemos percibido. Ésta es productiva cuando nos pinta un objeto que no se encuentra presente en nuestros sentidos. Ésto último se muestra especialmente en la poesía, la pintura, etc. Éstas son diferentes entre los hombres. Ambos tipos de imaginación se dividen en voluntarias o involuntarias [1258].

Debemos intentar tener siempre la imaginación bajo nuestro control, de forma que podamos darle otra dirección o interrumpirla. De lo contrario, nos encontraríamos en el estado de la distracción —la imaginación voluntaria se denomina imaginación. La imaginación involuntaria se denomina fantasía [...]. Por ello, es muy útil y necesario acostumbrarse de tal forma que uno tenga la imaginación completamente bajo control. Algunos piensan que son genios por tener una imaginación que no sigue reglas, pero esto es como montar un caballo desbocado [...].

[1261] La imaginación puede ser muy perjudicial [...]. Si se quiere ser feliz y virtuoso, entonces no se le debe dar nunca rienda suelta. Uno debe servirse de la imaginación meramente para la utilidad y el disfrute. Entre nuestras fuerzas del ánimo, la imaginación parece ser la que más difícilmente se deja domesticar. A uno se le denomina fantasioso cuando éste delira con sus fantasías y éstas se desbocan [...]. La imaginación es la sirvienta del resto de las fuerzas, del entendimiento, del ingenio, etc.

Pues ésta aporta al uso del entendimiento y de la razón las intuiciones que le dan un significado a sus conceptos [...]. Ésta es la más necesaria de entre todas nuestras fuerzas, pues en relación al entendimiento, por ejemplo, crea una imagen sobre la que pueden aplicarse *in concreto* nuestros conceptos abstractos. Pero la imaginación no remedia en nosotros la falta de los sentidos [...].

[1262]

#### **SOBRE EL INGENIO Y EL JUICIO.**

Aquella representación que pone a disposición del entendimiento las representaciones de la imaginación se denomina la fuerza de comparar; ésta es doble: 1. la fuerza de comparar las representaciones se denomina ingenio. 2. la fuerza de enlazar las representaciones se denomina Juicio [1263].

Allí donde ambas se dan conjuntamente, tenemos la agudeza. El Juicio tiene una

utilidad negativa. Y es que éste sirve para discernir entre un conocimiento y otro y, por lo tanto, para eliminar los errores. El ingenio tiene una utilidad positiva, a saber, la de ampliar nuestros conocimientos y aportarles una aplicación ampliada.

De esto puede deducirse que el ingenio sea deseado y el Juicio no, pues éste limita y el primero amplía. El ingenio vivifica el ánimo mediante el agrado, mientras que el Juicio agrada mediante la profundidad [...].

Un conocimiento del entendimiento, en la medida en que en el mismo resalte el ingenio, es **rico respecto a los sentidos** – en la medida en que reluzca el Juicio, es **agudo**. El ingenio es la fuente de las ocurrencias y las *bon mots*, mientras que el Juicio produce intelecciones. Las ocurrencias son pensamientos que no han sido buscados, y si los pensamientos son ingeniosos entonces se los denomina afortunados. Pero las intelecciones son pensamientos que han sido preparados, que deben ser adquiridos con esfuerzo [...].

[1265] Un ingenio fácil es aquél que al entendimiento le cuesta poco esfuerzo en lo que respecta a la producción [...]. [1266] El ingenio es un juego y por lo tanto no debe ser esforzado; esto, en el Juicio. Con el ingenio el ánimo se repone. Con el Juicio, si bien el ánimo se ve fortalecido, también se cansa. Las similitudes son encontradas con facilidad, especialmente si se da una imaginación vivaz. Y esto se debe a que el entendimiento tiende a los géneros y las especies, que se basan en el parentesco. Pero el Juicio es algo pesado, porque en tal caso se deben percibir las diferencias más mínimas. Pues en tal caso debo fijar mi atención en un punto y a través de ello nos vemos atados y esto es una carga. Es como si uno tuviera que estar de pie sin moverse nada [...].

Pero si dirijo mi atención a una multitud [1267] de objetos, entonces esto vivifica el ánimo. Está claro que el juego del ingenio nos place en gran medida, pero cuando éste acaba, entonces no nos sentimos satisfechos con ello. A partir del todo y de la multiplicidad el entendimiento intenta formarse una idea [...].

El ingenio y el Juicio sirven a la conexión de la imaginación con el entendimiento. El ingenio acerca la imaginación al entendimiento [1268]; en la medida en que el entendimiento se dirige a lo universal — el Juicio debe comprobar si aquello que es imaginado es aplicable *in concreto*. Para poder aplicar los conceptos universales se necesita Juicio. A toda acción del ingenio se la denomina juego, y el juego y el ingenio son insustanciales cuando producen similitudes falsas, entonces el ingenio es despreciable [...].

[1272]

### **SOBRE LA MEMORIA**

La imaginación es productiva y reproductiva – Aquí nos referimos a la imaginación reproductiva, donde una representación es reproducida según las leyes de asociación, es decir, también en los perros, que volverán a acudir entre la gente a la hora de comer allí donde alguna vez les ha alimentado [...].

[1277]

### **SOBRE LA INVENTIVA**

El autor se refiere aquí a la inventiva. Las fuerzas del ánimo deberían ordenarse en las del tiempo presente, es decir, en los sentidos, en las del tiempo pasado, es decir, en la imaginación y la memoria, y en las del tiempo futuro, es decir, en la previsión.



Éstas también pueden dividirse en 1 aquéllas en las que se dan los objetos, como los sentidos, la imaginación, en 2 aquéllas en la que el objeto mismo es creado, es decir, en la inventiva. La verdad es que no podemos crear los materiales <(por lo que no puede denominarse creativa a la imaginación>), pero sí podemos modificarlos de la forma más variada y combinarlos de todos los modos. En la creación la naturaleza debe ofrecernos materia, la inventiva crea una nueva forma, en tanto que ésta le añade o le quita algo a las representaciones sensibles [...].

La inventiva es realmente imaginación, pues en tal caso se crea algo que no existía anteriormente. La inventiva es la imaginación productiva pero meramente voluntaria y no involuntaria. A la invención le corresponde el invento, pues uno produce un nuevo conocimiento [...].

[1279] La inventiva es determinar la imaginación de forma voluntaria, en parte para inventar nuevos conocimientos y en parte para causar placer. Quien proyecta algo tiene la intención, al hacer sus planes, de conseguir algunos fines. En un sentido estricto, éste es un poeta, que produce nuevas representaciones, no para realizar los objetos (esto lo hace quien planea proyectos), sino para jugar con su imaginación y para encontrar placer en ello. Pero este juego de la imaginación debe estar en armonía con el entendimiento, de lo contrario no puede causar placer [...].

La poética y la oratoria se denominan ciencias bellas. Se diferencia entre bellas artes y ciencias bellas. Pero esto es falso, puesto éstas últimas en realidad también son bellas artes, porque no tienen reglas *a priori*. Crítica del gusto, ésta puede denominarse meramente ciencia bella. – La oratoria es una tarea del entendimiento que es ilustrada por la imaginación. La poética es una ocupación con la sensibilidad que es ordenada por el entendimiento. En este caso, es la imaginación la que ordena el fin, mientras que en el primero es el entendimiento. Sin embargo, en un discurso debe parecer que la imaginación tiene un juego libre. En la poética, sin embargo, debe notarse el entendimiento. La poesía no es un engaño si representa ideales, pues su intención no se encamina al entendimiento sino a la diversión y uno también quiere ser embaucado por la poesía [...].

[1281] La poética parece ser un juego y al final resulta ser una ocupación.

[1296]

## 9 SOBRE LAS FACULTADES SUPERIORES DE CONOCER

Hasta aquí hemos hablado de las fuerzas inferiores de conocer, o de aquéllas que crean los materiales de nuestra representación. La facultad superior de conocer es la facultad del pensamiento y se divide en tres: el entendimiento, el Juicio y la razón. Su diferencia es sutil pero importante. El entendimiento es la facultad de las reglas. El Juicio es la facultad de aplicar estas reglas. La razón es la facultad de hacer reglas a partir de principios propios, de crear para sí reglas universales. Par pensar, comprender y concebir se necesita entendimiento; para la aplicación, Juicio; y para pensar por uno mismo se necesita razón [...].

Para la destreza se necesita entendimiento; para la prudencia, Juicio; para la sabiduría, razón [...].

[1227] El Juicio no puede ser aprendido y, cuando éste falta, tampoco puede ser reemplazado.

Éste puede ser ejercitado, pero no aprendido. Porque para ello se deberían tener reglas para la aplicación, pero éstas deberían a su vez tener reglas, porque su aplicación siempre presupone Juicio, lo cual nos conduciría al infinito [...]. El Juicio no es nada sin el entendimiento o sin el conocimiento de las reglas; pero el entendimiento sí puede existir sin el Juicio, aunque le falte algo [...]. La razón es la facultad del conocimiento de los principios a partir de los cuales el entendimiento extrae sus regls. Es la capacidad suprema del ánimo humano [...]. La razón es legisladora, el entendimiento enseña leyes y el Juicio las aplica. La razón sólo aporta leyes relativas al modo de pensar [...]. [1298] La multitud de leyes se debe a que éstas se dan siempre con ocasión de casos diferentes, sin que se las piense según los principios de las leyes. Si se hubieran determinado estos principios, entonces muchas leyes serían superfluas – Lo sistemático de nuestro conocimiento se basa en la razón y hace que nuestro conocimiento sea firme y seguro, además de elavarlo por encima del conocimiento común [...].

[1301] El entendimiento común o *communis, non vulgaris*, el cual juzga en comunidad con todos los seres humanos, también se denomina sano entendimiento [...]. La razón es un entendimiento superior, que a su vez le da reglas al entendimiento. Para desarrollar la razón siempre se debe buscar los principios. El talento de la razón es especulativo y práctico. La lógica y la metafísica cultivan ambos, pero el entendimiento también se ocupa con los objetos de los sentidos, mientras que la razón meramente con el entendimiento. Aquello que sólo es posible y real en el caso singular no puede adoptarlo como principio [...].

[1308]

#### **SOBRE EL TALENTO 20**

Se diferencia entre inteligencia, talento y genio; lo característico del ser humano en la facultad de conocer se denomina inteligencia, mientras que en la facultad de desear se denomina corazón. Por inteligencia se entiende la capacidad de pensar por sí mismo y a esto pertenece el sano entendimiento y la facultad y la disposición de la capacidad de enjuiciamiento. Aunque a la inteligencia pueda faltarle el conocimiento de la regla misma, ésta sabe cómo llevar a cabo el ejercicio práctico sin esta teoría.

El talento es una capacidad en la medida en que sea considerada como una fuerza de conocer en la aplicación de un determinado tipo de objeto. El talento no se basa tanto en el grado sino en la proporción [...].

El estudiante necesita natural para aprender; el docente, talento; el inventor, genio [...].

[1309] Cualquiera que se dedique a una ciencia puede alcanzar rápidamente el espíritu de la universalidad —

Debe entenderse la ciencia según fines universales, en lo que respecta a cómo todo depende de un fin principal. Éste es un talento arquitectónico y el origen de los sistemas [...].

Un talento crítico exige el conocimiento de las reglas de la lógica, estética y un buen Juicio [...].

[1310]

**SOBRE EL GENIO. 21**

“Genio” proviene de *”genius”* de espíritu original. Todos los clásicos incluían el *ingenium*, por el cual entendían la constitución y disposición naturales de una cosa. Hay capacidades que pueden ser adquiridas mediante el esfuerzo, pero el genio es aquello que no puede realizarse de esta forma, sino que procede de la disposición natural y original. Así, tenemos el genio de la imaginación. Pues cualquier producto del gusto no puede ser producido según reglas, sino según la disposición del ánimo original de cada uno [...].

Todo lo que sea original no puede por ello estar sujeto a imitación. El genio no imita según reglas, sino que da lugar a productos que a su vez son reglas. Es la libertad con respecto a la coacción de las reglas, al producir a través de esto por sí mismo nuevas reglas, que, sin embargo, deben ser valiosas para la imitación. Si extraigo reglas de otras que ya conozco, entonces se trata del talento, pero no del genio. Así son por ejemplo las invenciones de la matemática y de la filosofía, etc. Las reglas del genio deben ser fértiles. En la lengua [1311] deben seguirse las reglas. El genio aporta nuevas reglas [...]. Corresponde al genio aquello que no puede ser aprendido según reglas. La matemática y la filosofía no pertenecen al genio, la matemática puede ser aprendida [...]. Pero el genio no es un gran talento, sino un talento original —el genio no se puede ni aprender ni producir mediante el propio esfuerzo, sino que se debe a la disposición natural particular. Al genio le corresponde aquello que concierne a la imaginación en lo que respecta al gusto. El gusto es así la proporción de las fuerzas de conocer. En el gusto no juzga mi gusto, sino mi sensación. Quien aprende debe tener natural; quien enseña, talento. Quien inventa en lo que respecta al gusto debe tener genio. Actualmente se le denomina genio a todo talento, debido a que se emplea mal esta palabra [...]. La poesía concierne al genio, de ahí *licentia poetica* — La oratoria no tanto, pero un genio tampoco puede estar exento de reglas. Los genios se liberan de las reglas en la medida en que sus mismos productos se convierten en reglas [...].

[1313] Al genio pertenecen imaginación, Juicio, espíritu y gusto, de la misma forma que a un lienzo le pertenecen expresión, dibujo (corrección), composición (sutiliza) y colorido (combinación apropiada de colores). —

Ofende más la falta de Juicio que la falta de imaginación [...]. En el espíritu debe estar la unidad del principio, de forma que las facultades del alma sean movidas de forma armónica. La imaginación debe ser atribuida a la creación del genio. El espíritu es la imaginación en combinación con el entendimiento. El Juicio en combinación con la sensibilidad es el gusto. La palabra “espíritu” se emplea a menudo para indicar algo vivificado. ¿Pero qué es lo que vivifica? — Lo que vivifica es algo que pone en movimiento a la libertad. Ésta es la fuerza del ánimo más activa, que también le aporta al resto materia para la actividad. En el espíritu debe haber también un concepto, pues nada puede placer si no interviene también el entendimiento. En el genio el fundamento es tener espíritu [...]. Para el genio se exige perfectamente el gusto; pero no es algo esencial, sino que pertenece a su perfeccionamiento [...].

En el genio la imaginación no puede verse atada y, sin embargo, no puede tratarse de meras quimeras. A este respecto, hay una frontera muy tenue [...].

[1314] La verdadera naturaleza del genio ha intentado encontrarla especialmente

Gerard [...].

[1315]

## SEGUNDO CAPÍTULO DE LA PARTE. SOBRE EL SENTIMIENTO DE PLACER Y DISPLACER

Esta sección será más interesante que la anterior, ya que trata de nuestra satisfacción, pero es tanto más difícil ofrecer conceptos distintos sobre esto. El sentimiento de placer y displacer es o bien subjetivo, cuando lo sentimos en relación a nosotros mismos, o bien objetivo, cuando lo sentimos en relación al objeto. La satisfacción en relación a mi propio estado es el agrado, y lo que me agrada es agradable. Lo agradable en relación al objeto [1316] se da o bien mediante los sentidos, y entonces es lo bello, o bien mediante el entendimiento, y entonces es lo bueno. La satisfacción en relación al objeto es la satisfacción del enjuiciamiento; la satisfacción en relación al sujeto es la satisfacción de la sensación. Por lo tanto, la satisfacción se divide en tres: **agradable, bello, y bueno**. Lo **agradable** es aquello que place al sentido privado, lo bello es aquello que place de forma universal, pero ambos placen de forma sensible – Lo bueno, en cambio, es aquello que place según reglas del entendimiento. De ahí que sólo pueda decirse “esto me es agradable”. En el caso de lo bello creemos y exigimos que también les plazca a otros. De ahí que discutamos sobre lo bello. Lo agradable agrada, lo bello place realmente, lo bueno es aprobado.

1. Cualquiera aspira a lo agradable, y cualquier persona denominará felicidad a la idea de un agrado ininterrumpido de la vida – Todo desagrado o sufrimiento nos fuerza a salir de nuestro estado actual, lo cual es su definición. La sensación que nos mueve a prolongar siempre el estado en el que nos encontramos es agradable [...]. Por ello, el agrado parece derivarse de la interrupción del sufrimiento y es el sufrimiento lo que parece que domina en nosotros. El Conde italiano de Verri <(Meiner ha traducido su escrito sobre la naturaleza del agrado)>, entre otros, afirma que las bellas artes y las ciencias bellas son medios contra los innumerables sufrimientos del aburrimiento [...].

[1325] Podemos sentir de forma mediata o inmediata el placer o el displacer. Lo mediato mismo no me place, sino el fin. Tratemos por lo tanto el agrado inmediato. Éste es agradable, bello y bueno, o desagradable, feo y malo. Lo agradable place en la sensación y para su discernimiento se necesitan los sentidos o el sentimiento; para el discernimiento de lo bello, en cambio, necesitamos el Juicio, éste es gusto en relación a lo bello. Para el discernimiento de lo bueno, *sentiment*, necesitamos entendimiento <entendimiento juicio>. Aquello que me es agradable tiene para mí un estímulo. Lo agradable sólo me place a mí, mientras que lo bello debe valer para cada cual, pues se basa en el objeto [...]. En el caso de la belleza todas las sensaciones deben ser según reglas de la proporción, no puede tener lugar disarmonía alguna, de ahí que no se dé el gusto allí donde algo es ornamentado con oro.

El gusto tiene validez universal, de ahí que sólo haya uno. Quien que puede elegir según su sentido privado tiene apetito, pero quien elige para el sentido universal tiene gusto. En el caso del gusto, algo nos place porque es cultivado, mientras que el agrado del disfrute estropea el agrado y la facultad del mismo. Todos los objetos del gusto son sociales [...]. [1326] Por lo tanto, el gusto es la facultad de elegir de forma social. Las

reglas del gusto deben ser corroboradas a partir de la experiencia, de lo contrario no se puede saber si éstas pueden ser conocidas ya con anterioridad a ésta. También están sometidas a excepciones, pues se desprenden de la experiencia. Sobre el gusto siempre es posible disputar, pero no puede ser demostrado [...]. A lo bello le acompaña un agrado, pero no es agradable por ello, sino porque place de forma universal. Debe diferenciarse entre el juicio de gusto y la inclinación al gusto. Lo último es el interés que uno tenga en el gusto. De encontrarme en una isla desierta, la verdad es que veré como bello esto o aquello, pero no voy a tener ningún interés en ello. Lo útil prima sobre lo bello [...].

[1327] El gusto anticipa lo útil. Pero si se piensa en ello otro beneficio, entonces se tiene inclinación al gusto [...]. La inclinación al gusto que domina en un pueblo es un *luxus*, éste es el primer paso para la ruina pero aún la ruina, pues lo bello puede ser conciliado también con lo útil y con lo bueno. Es el gusto depurado [...]. Si bien el gusto no moraliza, sí prepara para ello. El ser humano [1328] pierde la brutalidad, se prepara progresivamente para disfrutar de un agrado ideal y, por ello, se prepara para móviles idealizados hacia la virtud [...]. Pero ante una persona bruta no podemos producir virtud alguna, de ahí que previamente ésta debe estar preparada y ser refinada, pues de lo contrario no sentirá los fundamentos ideales. La falta de gusto es también la causa de que importantes virtudes no hayan tenido lugar [...].

Cuando el aplauso no se basa en la naturaleza de la cosa, sino en un aplauso convencional —éste es una moda—, entonces éste se dirige meramente al amaneramiento, y no al fin de la cosa [...].

[1331] Lo bello se basa en el acuerdo del entendimiento y de la sensibilidad, en la medida en que lo bello es fomentado por este acuerdo.

[1332] Lo bueno place a partir de fundamentos objetivos; lo agradable, a partir de fundamentos subjetivos; lo bello a partir de fundamentos objetivos y subjetivos a la vez — De ahí que pueda perfectamente pintar lo bueno de forma bella, pero no de forma agradable, de lo contrario la virtud sería una coquetería. El ser humano es refinado cuanto más gusto encuentra en lo bello. Para el discernimiento de lo bello se necesita sensibilidad y entendimiento. De ahí que las bestias no puedan sentir la belleza. Para el discernimiento de lo bueno se necesita razón [...]. Si lo bello es contrario a lo útil, entonces ni siquiera puede denominarse bello. Por ejemplo, cuando una columna es arriba más ancha que abajo [...].

Lo bueno es tratado de forma general. Lo bello en particular. La virtud tiene una dignidad interna y de ahí que no permita ser aconsejada con beneficios. Esto sería un precio de mercado. Pero la virtud sí puede tener un precio [1333] afectivo, que radica en su belleza. Pues con ello no se relaciona ningún provecho propio — para percibir lo bueno necesitamos *sentiment* modo de pensar — El *sentiment* es muy diverso. Todo el mundo debe reconocer perfectamente lo que es incorrecto y lo que es correcto; pero las sensaciones que acompañan a este juicio son muy diversas. El *sentiment* es realmente el sentimiento de placer o displeacer en relación con lo bueno y lo malo [...].

[1334]

**SOBRE LA FACULTAD DE DESEAR. SEGUNDO CAPÍTULO**

La facultad de desear presupone sentimiento de placer o displacer, y éste presupone conocimiento. Es posible que algo plazca y que la existencia del mismo nos sea indiferente. Éste es el caso de lo bello – El deseo es la satisfacción en la existencia del objeto. A veces efectúa un anhelo a la existencia de la cosa y, así es causa de una acción en tanto que la cosa esté en mi poder –de ahí que no toda satisfacción sea un deseo. No toda satisfacción es un querer. O bien es nuestra razón la que quiere o bien nuestra inclinación, según los diferentes modos de la satisfacción.



## ANTROPOLOGÍA BUSOLT, SEMESTRE DE INVIERNO DE 1788/1789 [?]

[1435]

### PROLEGOMENA

Se diferencia entre el conocimiento escolar y el conocimiento mundano.

Uno tiene un conocimiento escolar cuando puede comunicar su conocimiento según un cierto sistema, mientras que se posee un conocimiento mundano cuando esta misma persona puede mostrar sus conocimientos a otros en la conversación o en sociedad dejando de lado lo que es menos interesante sin que su conversación sea por ello menos comprensible, lo cual es así agradable [...]. Aquello en lo que más nos ocupamos, que más frecuentemente mueve nuestras inclinaciones, nuestro deseo y nuestra voluntad es el ser humano. Por ello, decir conocimiento mundano es decir tanto como conocimiento del ser humano. Ahora bien, cuando se quiere hacer uso de estas observaciones del ser humano (Antropografía) en una ciencia, entonces ésta se denomina Antropología, la cual puede ser alcanzada:

1. mediante la extensión y variedad de las experiencias y mediante los viajes [...].
2. cuando uno hace observaciones sobre sí mismo y sobre otros seres humanos [...].

Existen tres tipos de doctrinas:

1. Debemos intentar proveernos de la destreza, mediante [1436] ciencias teóricas que pueden ser usadas para cualquier obra.

2. Debemos esforzarnos en nuestra formación según el modo de pensar y las capacidades de los seres humanos con los que nos relacionamos, de modo que no les seamos demasiados pesados ni molestos. Esto es algo que nos lo enseña la Antropología, la cual nos muestra como podemos emplear a los seres humanos para nuestros fines. Las reglas de la prudencia no se enseñan en la escuela, sino en el conocimiento mundano.

3. La doctrina de la sabiduría. Ésta no sólo conlleva beneficios, sino que se centra en las fuerzas del alma para prescindir de cosas que no son necesarias y poder encontrar la mejor elección en nuestra acción. Estos tres tipos de doctrinas pueden ser expresadas también de forma diferente y más resumida:

1. mediante la ciencia escolar en la que se nos cultiva,
2. mediante la doctrina de la prudencia en la que se nos cultiva,
3. mediante la doctrina de la sabiduría, en la cual aprendemos a valorarnos o nos hacemos morales.

Las doctrinas que fomentan la destreza son prácticas.

- Moral — de tipo moral.
- Prudencia — de tipo pragmático [...].

[1442]



**SOBRE LA PERFECCIÓN DE LOS CONOCIMIENTOS.**

La perfección del conocimiento es una relación:  
 con el entendimiento — **verdad amplitud y distinción**,  
 con el gusto — **novedad, vivacidad y facilidad**,  
 con la voluntad — **sensibilidad y utilidad**.

La **verdad** es la mayor de todas las perfecciones, pero sólo para el entendimiento, no para la opinión [...]. [1443] El criterio antropológico de la verdad es el probar nuestro juicio con el juicio del público; la **amplitud** y la **distinción** también placen por sí mismas. La perfección estética consiste en la **novedad**, la **facilidad** y la **vivacidad**. Ésta no tiene un valor tal que a través de la misma haya de obtenerse algo real, sino que más bien forma el gusto. Esa perfección se dirige meramente al entretenimiento. La perfección práctica, a través de la cual un ser humano debe hacerse mejor e inteligente consiste en la **sensibilidad** y en la **utilidad** [...].

[1444]

**SOBRE LA FACULTAD DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE, EN OPOSICIÓN AL ENTENDIMIENTO**

La sensibilidad es una facultad por la que se nos da la intuición *in concreto* o una facultad de representación para hacernos intuitivos algo en ciertos casos [...]. Sensibilizar algo significa hacerlo sensible. Se trata de una perfección que ayuda mucho al entendimiento. Aunque se me dan representaciones singulares, el entendimiento hace conceptos universales a partir de las mismas. Esto parece ser una limitación, pero realmente no es así, pues la sensibilidad ofrece, según su naturaleza, intuiciones *in concreto*, y el entendimiento hace, según su naturaleza conceptos *in abstracto*. A través de lo primero los conceptos son hechos intuitivos y sólo después se corrompe el entendimiento, si se da el caso de que aquello que pertenece a la sensibilidad es tenido como perteneciente al entendimiento. La sensibilidad es una fuerza de conocer noble e imprescindible, a través de la cual le aportamos ejemplos e intuiciones a nuestros conceptos. Las sensaciones también vivifican los conceptos. Un concepto perteneciente al ser humano sólo interesa en los ejemplos, a través de los cuales el concepto es vivificado. El entendimiento sólo hace observaciones frías que son puestas en actividad por la sensibilidad. Este juego de las facultades de conocer, por la cual el ser humano se emplea a sí mismo según su voluntad y control es una perfección principal de éste. La sensibilidad es la [1445] la facultad inferior de conocer, porque no se encuentra en disposición de hacer uso de las representaciones involuntarias. El entendimiento es la facultad superior de conocer. Porque yo puedo crear mis conceptos de forma voluntaria. ¿Pero qué es lo que tiene más valor? Lo uno es tan necesario como lo otro, porque ambas facultades conjuntamente tienen un fin. La sensibilidad puede tener representaciones sin el entendimiento, mientras que el entendimiento no puede tener representaciones sin la sensibilidad. Pues el pensamiento es meramente una ordenación *in abstracto* de la representación que tenemos *in concreto*. Por lo tanto, ambos son necesarios para un fin común. — A la inversa, el entendimiento adquiere la preeminencia en la medida en que debe prescribirle reglas a la sensibilidad.

¿Qué es lo que tiene que hacer el entendimiento en relación a la sensibilidad? El entendimiento debe tener el predominio de tal forma que sepa captar todo el juego de la

sensibilidad, alcanzando así su fin último [...].

[1451]

### SOBRE LA SENSIBILIDAD

La sensibilidad es:

1. La facultad de intuir cosas de forma inmediata.

2. La imaginación es una facultad de intuiciones con ausencia de los objetos, de la misma forma que la intuición es la sensibilidad de representaciones presentes, es decir, la representación inmediata de una cosa a través de la cual se nos dan objetos al ánimo que no son conceptos. Éstas dos son las partes principales de la sensibilidad [...].

[1456]

### SOBRE LA IMAGINACIÓN Y LA FANTASÍA

La imaginación (*immaginatio*) es la facultad de representar de forma sensible objetos ausentes. Un soñador es aquél que confunde con los mismos objetos las intuiciones cuyos objetos no se encuentran presentes. Quien intuye aquello que en absoluto puede convertirse en un objeto de los sentidos está delirando [...]. La imaginación es o bien productiva o bien reproductiva. La imaginación productiva es la intuición de un objeto que se encontraba alguna vez presente; si me represento objetos pasados, entonces se trata de la imaginación reproductiva [...]. [1457] La imaginación es en realidad la fuerza por la cual hacemos claras representaciones y objetos sin servirnos de la intuición. Ahora bien, se presupone siempre un concepto del objeto. La imaginación produce finalmente imitación [...].

La imaginación se encuentra fuera de control en lo que respecta a la cantidad de las representaciones, en la medida en que esto va en contra de nuestro fin y es desagradable para nuestro ánimo debido a la multiplicidad de imágenes. Cuando la imaginación es fuerte, entonces se necesitan las leyes del entendimiento. Ésta se encuentra fuera de control cuando entra en conflicto con las leyes del entendimiento [...]. [1458] [La fantasía] es la madre de las bellas artes. La imaginación es nuestro buen genio y a la vez nuestro *daemon* [...].

[1459]

### SOBRE EL INGENIO Y EL JUICIO

Sobre la facultad de comparar representaciones o imágenes en las intuiciones de la imaginación. Esto es algo que ocurre de dos modos, a través de la coincidencia y a través de la diferencia.

1. El ingenio es la facultad de la combinación de las representaciones, en la medida en que éstas tengan semejanza entre sí.

2. El Juicio es la facultad de conocer la diferencia entre las imágenes o las representaciones de la imaginación.

Pero procedamos según la Antropología.

El ingenio es positivo para nuestros conocimientos, para producir nuevos conceptos. El Juicio es negativo y sirve para corregir nuestros conocimientos y despejar los errores en nuestros conceptos. En realidad, los conceptos surgen a través del ingenio, mientras que el Juicio los ordena. El ingenio divierte a través del juego libre, mientras que el Juicio

no, sin dejar por ello de ser agradable. El ingenio es libre, el Juicio limita. La perfección negativa del Juicio impide que el ingenio desemboque en lo falso. A través del ingenio descubrimos los géneros; a través del Juicio, las especies. A través del ingenio siempre se encuentra coincidencia; a través del Juicio, diferencia [...]. Ingenio y Juicio presentan agudeza [...]. La agudeza es la facultad de uso sutil de nuestros conocimientos. De ahí que no deba diferenciarse entre ingenio y agudeza, pues tanto el ingenio como el Juicio presentan agudeza. El ingenio es escurridizo; el Juicio, caviloso. Tenemos una inclinación a lo primero, mientras que frente a lo segundo tenemos respeto. Un conocimiento del entendimiento se denomina rico respecto a los sentidos [1460] si ha intervenido el ingenio; pero si ha intervenido el entendimiento, entonces se denomina agudo [...].

[1464]

### SOBRE LA INVENTIVA

Cuando los objetos son la causa de las representaciones, entonces pertenecen a los sentidos, pero si nosotros somos la causa de las representaciones, entonces pertenecen a la inventiva. Dos son los usos de la expresión “imaginación”:

a. *Reproductio*. La imaginación reproductiva es la que sirve de fundamento a la memoria y no se distingue de ésta última más que en que debe añadirse conciencia para que se convierta en memoria. No produce nada, sino sólo repite.

b. *Productio*. La facultad productiva de la imaginación es en realidad la inventiva, y ésta última denominación es mejor que la primera [...].

La creación es *generaliter* un uso voluntario de nuestra [1465] imaginación productiva. Un poeta no puede delirar con su imaginación, sino que debe tener bajo su voluntad la imaginación productiva y creadora. Su creación es indeterminada con respecto al fin para el que sea usada, como ocurre por ejemplo con la fantasía a través de los poemas. Pero fingir algo significa dar por verdadero lo que ha sido imaginado. La ficción va unida a una determinada intención. Cuando algo ha sido fingido, entonces se declara como verdadero lo que es propiamente mentira.

El poeta no finge, como si tuviera la intención de hacer pasar por verdadero lo que crea. La poética está ligada a la oratoria. Estas dos bellas artes necesitan justamente las mismas fuerzas del ánimo, sólo que en una diferente relación entre sí.

La oratoria es una ocupación del entendimiento, vivifica a través de la imaginación. Parece ocupar meramente al entendimiento y resulta que juega con la imaginación. Pero un poeta se ocupa también con el entendimiento cuando aparenta jugar meramente con el sentimiento y la imaginación. El orador debe aparecer meramente en la ocupación, pero en ello también debe estar jugando. Volviendo de nuevo al poeta, debe parecer que éste meramente juega, pero en ello también debe tener una cierta ocupación de la que se encargue de forma velada el entendimiento, pues de lo contrario la imaginación se encontraría fuera de control [...]. El poeta parece dar cuenta de un mero juego de la imaginación y, sin embargo, produce un efecto en el entendimiento a través de conceptos, a la vez que lo cultiva y lo vivifica. Con ello se obtiene una ganancia pura. El estilo lleno de florituras debería ser un medio para la oratoria y la poesía, pero no es así. Pues en ello domina [1466] una premeditación y un esfuerzo en el mismo juego del ingenio. Todo lo bello debe ser bello de forma masculina. A la vez, debe ser un fortalecimiento de nuestros

conceptos [...].

Que la poesía sea más agradable que el discurso se debe a que la poesía tiene por objeto el juego de la imaginación, mientras que en el discurso el objeto es la ocupación. La poesía es más antigua que la prosa. Puesto que el lenguaje al principio no era tan perfecto, los primeros filósofos tomaban imágenes que contenían algo analógico, dado que el lenguaje era muy pobre. De ahí que debiera adoptarse el lenguaje del poeta [...].

[1476]

#### SOBRE LAS FACULTADES SUPERIORES DE CONOCER

Nuestro conocimiento es o bien sensible y pertenece a la sensibilidad o a la intuición, o es intelectual, que es la facultad de representarse algo de forma discursiva a través de conceptos generales, es decir, el entendimiento.

Pertenece a la sensibilidad todo lo que en el pensamiento se refiere a la intuición y donde los sentidos y la imaginación se encuentran en ocupación. A través de conceptos recibo representaciones universales, que no se refieren a intuiciones singulares, como el conocimiento sensible. Ya hemos hablado del ingenio y del Juicio (en tanto que ambos pertenecen a la sensibilidad). Se podría distinguir entre el ingenio sensible y el Juicio sensible, de un lado, y el ingenio intelectual y el Juicio intelectual, del otro. En muchas ocasiones el ser humano puede tener entendimiento, mientras que en otras no. Uno puede haber cultivado su Juicio superior, pero no el Juicio sensible. Aquí seguimos en el capítulo de la sensibilidad, al limitarnos a los casos singulares para la aplicación del uso del entendimiento (en la intuición). Hay una gran diferencia entre saber una cosa de forma general y desarrollarla [...]. [1477] El entendimiento significa la capacidad de pensar, a lo cual pertenecen conceptos, y éste se denomina también el entendimiento en sentido propio. El Juicio es la facultad de los juicios, de la misma forma que la razón es la facultad de las inferencias. Pues bien, comparemos el entendimiento y el Juicio. El entendimiento es la facultad de las reglas y el Juicio es la facultad de hacer uso de las reglas y de saber de forma exacta qué es lo que hay que aplicar *in concreto* a partir de una regla que ha sido conocida *in abstracto* [...]. El Juicio debe ser ejercitado, pero éste no puede recibir instrucción como en el caso del entendimiento [...]. [1478] Cuando el entendimiento se encuentra en relación con el Juicio, entonces se llama sano entendimiento. Una persona tiene sano entendimiento cuando puede hacer un uso de su entendimiento *in concreto* con suficiente Juicio [...], pues a pesar de todo lo mejor es siempre hacer un uso del entendimiento adecuado y conforme a fin por mediación del Juicio. Tal como ya se ha dicho, para el Juicio, es decir, para poseer Juicio, no se necesita instrucción, sino práctica [...]. [1479] La razón es la facultad para pensar sobre los principios de las reglas. Pero este uso de la razón no tiene lugar en el ejército entre los subalternos, a los que no se les permite preguntar “¿por qué?”. – El uso de la razón se dirige a toda crítica. Las reglas las recogemos a partir de las propias experiencias. Pero la razón pregunta entonces según que principios racionales debe ser usado algo, con anterioridad a que algo sea establecido [1480] como regla que haya de dirigir al entendimiento. La razón dice: prueba a ver si es útil que tu regla pueda ser adoptada como universal; tan pronto como esto ocurre, la regla es a la vez un principio. Pues, si no, uno también trata con múltiples experiencias, intuiciones, aclaraciones e intuiciones internas, y cómo todo esto, que son meramente

observaciones privadas, pueda ser universal, no puede ser dilucidado a su vez a través de la experiencia. La razón me dice que si adopto algo que no puede ser examinado entonces esto no es un principio [...].

### **SOBRE LOS PRINCIPIOS DEL PENSAMIENTO**

- 1. Pensar por sí mismo.**
- 2. Pensar en lugar de otro.**
- 3. Pensar siempre en concordancia consigo mismo.**

El pensar por sí mismo ayuda:

- a. a hacer de la razón de uno la piedra de toque suprema de la verdad,
- b. a inteligir de forma mucho más profunda aquello que ha sido obtenido pensando por uno mismo y a evitar que esto se escape o puede escaparse. Pero uno también debe poderse colocar en el lugar de otro, para reflexionar sobre la cosa desde un punto de vista diferente. Uno también debe poder pensar de forma consecuente, de forma que un principio pueda existir siempre junto a otro [...].

[1481] El uso de la razón es muy necesario. Pues para aprender se necesita memoria y entendimiento; para aplicar de forma correcta lo aprendido, se necesita Juicio; para examinarlo por uno mismo y volver a los principios de las reglas, ampliando el propio juicio, se necesita razón. Para lo primero se necesita destreza, que existe en el saber y en el poder y se basa en el entendimiento. Para lo segundo se necesita prudencia, para acercarse a los hombres el saber de uno, empleando la destreza según sus fines y pudiéndola aplicar. Para lo tercero se necesita sabiduría, para juzgar sobre el verdadero valor de las cosas. Esto es una necesidad de la razón [...].

[1488] Los seres humanos tenemos una regla para el uso del entendimiento por la cual probamos nuestro juicio a través del juicio de los otros, de forma que no sólo nos sirvamos de nuestro propio juicio, sino también del juicio de los otros, para que haya concordancia, lo cual [1489] es la piedra de toque necesaria de la verdad. Debe existir *sensus communis*, entendimiento común, y el juicio no puede ser egoísta, sino plural, y debe valer para cada cual. La piedra de toque de la verdad consiste en enjuiciar una cosa desde el punto de vista del entendimiento común [...].

[1491]

### **SOBRE LAS CAPACIDADES DEL ÁNIMO**

Cuando ha de ser enjuiciada la perfección de las cosas, esto no es algo que dependa del grado de la facultad o de la cantidad que se necesite para alcanzar un fin, sino de la proporción entre las capacidades del ánimo [...]. Debe tener lugar una proporción entre las fuerzas del ánimo. Cuando no es posible aumentar el entendimiento, entonces se debilita la imaginación para poder estar en disposición de contener esta última a través del primer fundamento [...]. En general la inteligencia no viene dada tanto por el grado, sino por la proporción de los talentos. Se trata de un empleo perfecto de todos los fines, donde todas las propiedades del ánimo son empleadas [...]. Cualquier persona tiene un don de la naturaleza que siempre puede ser perfectamente desarrollado en la proporción del [1492] resto de las fuerzas [...]. Cuando se ha de alcanzar un fin, entonces los talentos no deben superarse entre sí. El estudiante necesita un natural para estudiar, el profesor

necesita talento para enseñar. El inventor debe tener *ingenium*, que es el natural y el talento juntos. Éste debe formar una regla a partir de un objeto, la cual sirve a los otros para la imitación [...].

**Ingenium.** Se ha escrito mucho en los últimos tiempos sobre esto. Un genio es un original que sirve para la imitación. Pero con ello se han supuesto demasiadas cosas con las que se ha profanado el genio. En el caso del *ingenium* no puede tratarse de la cantidad de las fuerzas, sino principalmente de su coincidencia. En realidad, el genio es la particularidad irrepetible de un don de la naturaleza. Debe haber en ello un don particular, pero no algo particularmente extravagante, absurdo o fantasioso. Esta particularidad debe ser además algo inédito o irrepetible, para que sirva como precepto y regla [...]. La imitación es una variación de la idea de otro que sirve de instrucción. A ello le pertenece mucho talento, pero no originalidad y particularidad [1493], como en el caso del genio [...]. [El] espíritu ha sido añadido al ser humano para sugerirle algo o disuadirle de ello. Es un tipo de metáfora y alegoría. Sin embargo, entre los latinos este término no tenía el significado que tiene entre nosotros. Y es que no significa genio, sino un *ingenium* puro.

En el genio lo más destacado y necesario es la originalidad de la imaginación, en tanto que se convierte en modelo. El entendimiento y la imaginación deben tenerla bajo control [...]. El genio se dirige realmente al arte [...]. El genio pertenece a las artes y éstas se denominan bellas artes. No hay en absoluto ciencias bellas, pues éstas pertenecen al entendimiento; pero sí hay bellas artes, como la poética, la oratoria, etc. [...]. En el genio, la imaginación y su disposición deben ser a la vez extraordinariamente grandes y magistrales. También debe ser un ingrediente principal la libertad de la imaginación. En el resto de las fuerzas del ánimo se buscan reglas. Pero la imaginación quiere ser independiente. Ésta es atrevida, creadora, y cuando se la pone bajo las reglas del entendimiento, entonces esto le supone un impedimento, pues éstas le cortan las alas, por así decirlo. Pero la imaginación también debe someterse a reglas. Cuando se [1494] somete sólo a leyes pero tiene lugar su mayor libertad, de forma que se da la mayor coincidencia afortunada con la determinación posible del entendimiento y de la razón, entonces la imaginación se encuentra en la disposición que se necesita para un genio. Hablar de un genio que supone un rechazo de las reglas es hablar de un ingenio muy trastornado que nunca podrá convertirse en un genio. El genio pertenece a aquello que nunca puede ser aprendido. Se trata de las artes, pues las ciencias pueden ser aprendidas [...]. Para el genio se necesita libertad e imaginación de las reglas, la cual no se atiene a límites y, sin embargo, no contradice al entendimiento, de forma que la imaginación no se ve obligada por éste o ni le son impuestos límites a través de las reglas de éste. Esto ocurre porque la imaginación es propiamente original y no es imitada. En el genio la imaginación también es magistral, porque sus productos dan ocasión a nuevas reglas. — Ésta se dirige según ella misma, y no por la coacción de reglas ya dadas. En el caso del genio, nos servimos también de la expresión “espíritu”; el espíritu es aquello que vivifica; cuanto más espíritu hay en una cosa, tanta más vivificación se da a través de ideas puras, mediante las cuales la actividad de la facultad de conocer es movida en su conjunto de forma armónica. En el genio la imaginación debe ser de tal forma que contenga espíritu. Las ideas son aquellas representaciones que son consideradas como los originales de las cosas. Por ejemplo, si

alguien quiere enjuiciar un discurso, entonces debe tener una idea del discurso que sea una representación *a priori* del discurso, la cual le sirve como regla para el enjuiciamiento. Pues bien, el genio tiene la facultad para vivificar la imaginación a través de ideas, para colocarla en un juego armónico y proporcionado. Entonces, la imaginación es puesta a jugar, el entendimiento recibe materia, el ingenio entretenimiento y el Juicio ocupación. Tan sólo se necesita que en este juego la imaginación sea lo suficientemente fuerte para intuir todo esto. El genio vivifica a través de representaciones que son tomadas de la imaginación y mueve nuestra fuerza del ánimo en su conjunto. La imaginación debe ofrecer el tono y ser activa, de forma que el entendimiento y el ingenio tengan ocasión de ser cultivados [...]. Se necesita [1495] talento o genio para poder reunir todo en una única idea, y ocupar así en la imaginación el juego de todas las facultades del ánimo. Esto es algo que no puede ser aprendido, ni siquiera con el mayor de los esfuerzos [...]. La imaginación no tiene la libertad de poner su fuerza a jugar [...].

Los productos del genio pueden ser diferenciados en espíritu y gusto. Al espíritu le pertenece la riqueza y lo vivificador o la imaginación, esto no es algo desproporcionado, sino que vivifica de forma armónica. La imaginación debe ser libre en las intuiciones, pero en tal caso es posible que se confunda. Pero si ésta es limitada a costa de su propio beneficio, con el objeto de usar el entendimiento, entonces esto se denomina gusto. El gusto puede ser denominado un Juicio sensible, es decir, un Juicio que limita la imaginación en virtud del entendimiento [...].

[1499] El ser humano tiene tres facultades, a saber, la facultad de conocer, la facultad del sentimiento de placer y displacer y la facultad de desear. Sobre lo primero (a saber, sobre la facultad de conocer en su totalidad) se ha estado tratando hasta aquí, y ahora nos centraremos en lo segundo.

#### **SOBRE LA FACULTAD DEL SENTIMIENTO DE PLACER Y DISPLACER**

Placer y displacer son sentimientos, porque con ello no se representa objeto alguno, sino aquello que constituye una sensación en el sujeto. A este sentimiento, que es el *sensus vagus*, pertenecen todas las representaciones que no puede ser conocimiento y no tienen relación alguna con el objeto, sino con el sujeto, a través de lo cual también es modificado el estado del ánimo. Pues bien, el sentimiento, ya sea de placer o de displacer, es este estado en el que nuestro ánimo es afectado [...]. El sentimiento de placer y displacer es una facultad de la receptividad, por la cual podemos ser afectados. En este caso, se da una cierta modificación, una satisfacción o insatisfacción. Aunque en realidad éste no puede ser explicado en sentido estricto, es conveniente no obstante reunir observaciones que sirvan para máximas, que están determinadas para un uso popular. Y en esto se basa la Antropología.

Tenemos satisfacción en la forma constitutiva del objeto, por lo que no tenemos ninguna satisfacción en la existencia del mismo. El agrado es tener una satisfacción en la existencia del objeto, de forma que su forma constitutiva no es lo que nos place [1500]. En tal caso, tiene lugar un cierto grado de sentimiento en la existencia, y lo pasado es también enjuiciado según el grado de agrado que sentimos con ello. En tal caso, no se tiene en absoluto en consideración la cantidad de la cosa que constituye lo pasado. Podemos encontrar agrado a partir de diferentes fuentes en las cosas heterogéneas, porque en el

agrado sólo se tiene en consideración la impresión y el grado del efecto. El agrado no se ocupa con las causas del agrado. Según su grado, los agrados son todos del mismo tipo. El agrado es el sentimiento del fomento de la vida [...].

[1508]

### **SOBRE EL GUSTO**

La satisfacción a través de los sentidos se denomina agradable; a través del gusto, se denomina bello.

Agradable es aquello cuya existencia place, con independencia de cómo sea la cosa. La cosa agrada, con independencia de cómo sea su forma. La satisfacción a través del gusto se denomina bello. En tal caso, place la cosa en relación a su forma, pues el gusto es indiferente en lo que respecta a la existencia de la cosa. Por ejemplo, algo bello sólo place, pero no importa lo que haya en la cosa que nos interese. Lo bueno o lo malo es la satisfacción del modo de pensar; en este caso, lo que agrada es que su existencia place de forma inmediata en virtud de su forma [...].

[1509] El gusto es la facultad de escoger de forma social, o la facultad de juzgar según el sentido de cada cual. El dicho “cada cual tiene su propio gusto” es falso, pues si hablamos del gusto propio entonces ya no estamos hablando del gusto. Es algo que va contra la experiencia. Se dice “de gustu non es disputandun”. Pero sí se puede discutir sobre el gusto y la corrección del mismo. Puede darse una coincidencia o una divergencia en por qué algo deba placer, para lo cual debe haber una regla. El juicio no procede del entendimiento, sino de la relación de sensibilidad con la imaginación [...]. El gusto es una capacidad social de enjuiciamiento, en relación a cada cual. Se trata del sentido más social de que dispone la humanidad y consiste en una facultad de la universal comunicabilidad (lo cual es lo esencial de la sociedad) [...].

La emoción y el estímulo son incluidos en el gusto. Pero esto no es correcto, porque ambos son sensaciones. El gusto aparece solamente con los años y no se basa en la vivacidad de la imaginación [...].

[1510] Lo bueno, que place a través de la razón, es o bien inmediatamente bueno y entonces se trata de lo útil. Algo que no es en absoluto bella puede ser no obstante útil [...].

Lo bueno no puede en absoluto ser intuitivo, porque no es un objeto de los sentidos. Solo place a través de lo que la razón ha pensado. No hay nada inmediatamente bueno con excepción de una voluntad buena en sí misma, que se basa en la moralidad, lo cual no corresponde tratar aquí, donde tratamos lo bueno meramente en un sentido antropológico. ¿Puede algo ser bello sin implicar a la vez una utilidad? En lo que respecta a las cosas del arte, es posible conciliar lo bello con lo bueno. La finalidad en una cosa es lo bueno. Lo que contradice lo útil en una cosa contradice también a la belleza. La cosa debe adecuarse completamente al fin. La sensibilidad debe concordar con el entendimiento y sus conceptos. Ciertamente, en el caso de lo bello no tomamos en consideración la utilidad, pero la cosa no puede ser contraria a la utilidad. Porque, por ejemplo, la limpieza de una mujer no tiene en sí nada útil, pero tampoco contradice la utilidad. Si la naturaleza ha de ser bella, entonces debe aparecer como arte [...]. Si [1511] el arte ha de placer, entonces debe aparecer como naturaleza. De esta forma, tenemos por bello un lienzo



cuando parece muy cercano a la naturaleza. Sin embargo, en lo que respecta al arte, siempre debe notarse que se trata de arte. En ello debe haber siempre engaño -. En la naturaleza parece haber libertad y en el arte legalidad. Cuando ha de placer una cosa del arte, entonces han de relucir la libertad de la naturaleza y la legalidad del arte. La ligereza en una cosa del arte que parece ser naturaleza es lo más bello. En una cosa del arte se debe ocultar siempre el esfuerzo, pero de tal forma que se muestre como arte. Además, debe estar echa de tal forma que la cosa de la naturaleza conserve siempre su juego libre cuando se abstraiga de la regularidad [...]. El gusto fomenta el agrado moral, en tanto que debilita lo agrados brutos y suplanta los modos de sensación más bajos; pero también sirve para fomentar el entendimiento [...].

[1512] Lo bueno absoluto es la voluntad de hacer un uso conforme a fin de la totalidad de los propios talentos. Una voluntad así es en sí buena de una forma absoluta. Los talentos son medios para la buena voluntad, en tanto que presentan una utilidad suficiente y constituyen una facultad para cualquier fin. Los talentos son los más altos bienes de tipo condicionado. La buena voluntad es el mayor bien incondicionado [1513]. Todas estas propiedades son un capital natural a través del cual se puede adquirir algo [...].

#### **FACULTAD DE DESEAR**

Hasta aquí hemos tratado con:

1. el sentimiento de placer y displacer,
2. el Juicio, sin considerar la sensación, es decir, con el gusto. Y ahora nos centramos en,
3. lo bueno, que es un objeto de la voluntad y se relaciona con un placer que surge de la razón.

## CONCLUSIÓN GENERAL

En este trabajo se ha rastreado la historia de los problemas que serán planteados en un sentido sistemático en la *Kritik der Urteilkraft*. Éstos son problemas que acompañan al criticismo desde sus mismos inicios y que se desprenden de los fundamentos principales del mismo. En este sentido, esta obra supondrá una ampliación de la crítica al abordar aspectos y cuestiones del criticismo que hasta el momento habían sido excluidos del sistema inicial de Kant o no habían recibido una solución específica.

El primero de estos problemas alude a la indeterminación del conocimiento del singular sensible con respecto a la posibilidad de la formación de conceptos empíricos y de un sistema ordenado de conocimientos. En la *Dissertatio* Kant fundará la posibilidad de la constitución sensible de los fenómenos según los principios puros de la sensibilidad. La posibilidad de un desarrollo lógico de tales conocimientos y de su ordenación en un cuerpo sistemático de conocimientos es una tarea que exigía la intervención del uso lógico del entendimiento. Esta obra, sin embargo, no profundiza en el procedimiento por el cual tales conocimientos sensibles —aún no discursivos— pueden relacionarse con esta actividad de subordinación por parte del entendimiento. A partir de la *Kritik der reinen Vernunft*, la formación de la lógica trascendental supondrá una exclusión del problema de la constitución singular de los fenómenos, en tanto que atenderá sólo a la fundamentación de su validez en tanto que objetos en general pertenecientes a la experiencia. De ahí que ni el problema de la formación de los conceptos empíricos ni el problema de la verdad empírica puedan ser fundados en su especificidad desde este planteamiento. Será en la Dialéctica Trascendental, especialmente en la teoría del uso hipotético de la razón, donde Kant se centre en el problema de la sistematización del conocimiento empírico. Sin embargo, esta teoría no profundiza en cómo esta orientación regulativa de la razón interviene en la misma estructura del enjuiciamiento y de las facultades implicadas en el mismo, con lo que sigue permaneciendo indeterminado cómo pueda reflexionarse sobre el singular sensible según las prescripciones normativas de la razón teórica. La tercera Crítica volverá a plantear el problema de la reflexión sobre las representaciones singulares en su indeterminación con respecto a la posibilidad de un sistema de conocimientos, el cual se convertirá en el problema con respecto al cual el Juicio reflexionante cumple una función en tanto que facultad superior de conocer.

En segundo lugar, y en estrecha relación con esta última cuestión, Kant apreciará desde el periodo de la *Dissertatio* que no es posible una fundamentación de la actividad del enjuiciamiento *in concreto* desde principios o preceptos de tipo objetivo. En las *Nachlassreflexionen* y los *Vorlesungsnachschriften* cercanos a esta obra éste reconoce que la lógica no puede ofrecer prescripciones que funden la corrección de la facultad encargada del enjuiciamiento, a saber, el sano entendimiento. Kant reconoce que una fundamentación de la misma actividad por la que el sujeto pretende encontrar reglas particulares o

## CONCLUSIÓN GENERAL

conceptos empíricos no puede servirse a su vez de reglas que dirijan este procedimiento. Esta misma indeterminación con respecto al problema de una fundamentación del Juicio volverá a aparecer en los mismos términos en la primera Crítica. La fundamentación del Juicio trascendental en esta obra alude justamente a la dependencia de esta facultad con respecto a la aplicación determinante de los conceptos puros del entendimiento. Por ello, no se ofrece aún una fundamentación de los principios que puedan regir la misma reflexión del Juicio en relación a los objetos particulares. Según Kant, esta cuestión queda indeterminada por la lógica, pues, al igual que se reconocía en el periodo de la *Dissertatio*, cualquier recurso a reglas por parte del Juicio es imposible, en tanto que ello conduciría *ad infinitum* este proceso de fundamentación. Esta problemática será recogida en sus mismos términos en la *Kritik der Urteilskraft*, si bien Kant dispone de una vía alternativa para afrontar finalmente el problema de la fundamentación del Juicio.

En lo que respecta al problema de la relación entre sensibilidad y razón, es preciso tener en cuenta que ello constituye uno de los fundamentos principales sobre los que se sustenta el criticismo. Esta demarcación permitirá un desarrollo no contradictorio de los diferentes ámbitos del conocimiento. Sin embargo, ello también supondrá limitaciones con respecto a los problemas que se encuentran bajo el alcance del criticismo. Por un lado, el aseguramiento de la autonomía de la sensibilidad frente al conocimiento intelectual en la *Dissertatio* provocará que el criticismo no disponga de una solución específica para pensar la mediación entre lo sensible y lo intelectual. La deducción trascendental en la primera Crítica fundará la relación entre la sensibilidad y el entendimiento en lo que respecta a la forma pura de la sensibilidad que es presupuesta en general por los fenómenos. Este argumento, por lo tanto, no puede ni debe centrarse en la posibilidad subjetiva de la misma síntesis sensible que permite una representación particular sobre un objeto, sino más bien en los principios que fundan la validez objetiva de esta representación en tanto que perteneciente a un objeto de la experiencia. Como se ha indicado, el uso hipotético de la razón parte de un particular, para el que debe hallarse un universal. Este procedimiento se ve regulado por máximas de índole teleológica. Sin embargo, Kant no muestra en qué sentido tales máximas se relacionan con las misma estructura subjetiva de las facultades implicadas en el conocimiento, en la cual también ha de intervenir la sensibilidad como un elemento esencial.

La estricta demarcación entre sensibilidad y razón también tendrá sus consencuencias en el ámbito práctico, incluso desde el periodo de la *Dissertatio*. Pues la misma fundamentación de los principios de la moral no puede justificar por sí misma la relación entre tales principios y la sensibilidad en lo que respecta al problema de la motivación moral, así como del aprendizaje, desarrollo y aplicación de la virtud. En lo que respecta a los escritos críticos de Kant, como es sabido, la crítica no puede determinar en ningún sentido positivo la posibilidad de la libertad en la naturaleza sensible. Esta imposibilidad es un resultado de la solución a la tercera antinomia, pero permite a su vez plantear la fundamentación del ámbito práctico en su autonomía con respecto al conocimiento teórico. Pensar la vinculación entre sensibilidad y razón práctica se convierte, no obstante, en una exigencia del sistema de la razón, en la medida en que la realizabilidad del bien moral depende en última instancia de que la naturaleza sensible —en especial, la del ser

## CONCLUSIÓN GENERAL

humano— pueda ser pensada como conciliable con la normatividad según la causalidad de la libertad.

Como se ha indicado, estos problemas no son planteados por Kant en sentido sistemático hasta la *Kritik der Urteilkraft*, donde éste ofrecerá una solución unitaria para los mismos sobre la base de su fundamentación del Juicio estético-reflexionante. Pero ya en las dos primeras Críticas la indeterminación respecto a tales problemas será lo que imposibilite una solución filosófica para el problema de la unidad sistemática de la razón teórica y la razón práctica.

Este trabajo tenía el objeto principal de mostrar que la relación del proyecto estético de Kant con esta problemática no es establecida por éste en un momento tardío de su desarrollo intelectual, lo cual entonces daría lugar a la redacción de la *Kritik der Urteilkraft* y definiría el significado sistemático que Kant le atribuía. Más bien, el desarrollo de la estética desde 1770 acompañará a tales problemas en sus diferentes periodos y aspectos, y mediante el recurso a diferentes conceptos.

El primer momento de este desarrollo al que hemos atendido coincide con la obra que servirá de punto de partida para el criticismo, la disertación inaugural de 1770. Kant no sólo se había servido de sus conceptos sobre estética para el desarrollo de su nueva teoría de la sensibilidad, sino que seguirá recurriendo a los mismos con posterioridad a la *Dissertatio*, con el objeto de ilustrar cuestiones presentes en esta obra. Éste partirá de esta teoría de la sensibilidad para plantear los fundamentos de la belleza y del gusto. Por un lado, la demarcación de los diferentes tipos de conocimiento servirá de base para la demarcación de lo bello frente a lo agradable —forma frente a materia de la sensibilidad— y frente a lo bueno —sensibilidad frente a entendimiento. A partir de la relación de la belleza con esta teoría de la sensibilidad, Kant defenderá la validez objetiva de la belleza, en la medida en que ésta se basa en los fundamentos que permiten la formación de los fenómenos. A la vez, se señaló que esta relación de la belleza con los fundamentos del conocimiento sensible será la que le permitirá a Kant desarrollar el significado gnoseológico de sus indagaciones sobre estética. Sirviéndose de sus desarrollos sobre la belleza y la validez del juicio de gusto, éste ilustrará en qué consiste la actividad coordinante de las leyes de la sensibilidad y en qué sentido esta actividad puede conformarse con el entendimiento en su uso lógico. Kant sostenía que la coordinación, unidad y orden según las leyes de la sensibilidad permiten entender cómo en la misma sensibilidad es posible una «conceptualidad sensible» que sirve de base posteriormente a la formación y desarrollo de los conceptos por el uso lógico del entendimiento. A este respecto, éste se centraba en conceptos como el de “belleza esencial” y “perfección estética” para abordar tales problemas, y definía la actividad cognoscitiva con la que se relacionaba el placer según lo bello como aligeramiento, vivificación o juego en el estado de ánimo del sujeto.

Por otro lado, en lo que respecta al problema del enjuiciamiento, al reconocimiento de Kant de que no es posible fundar el enjuiciamiento *in concreto* del sano entendimiento por parte de la lógica le acompañará el reconocimiento de que este ámbito puede ser tematizado según el modelo de enjuiciamiento del *sensus communis* y del *bon sens*. Por un lado, el enjuiciamiento del sano entendimiento presenta una analogía con el enjuiciamiento que se produce en el gusto, donde, si bien existen reglas o fundamentos que

## CONCLUSIÓN GENERAL

posibilitan esta actividad de enjuiciamiento, estas reglas no pueden servir como preceptos y son puestas de manifiesto con posterioridad al enjuiciamiento. En segundo lugar, el sano entendimiento debe presuponer una distinción sensible en los objetos que debe conocer, la cual es definida por Kant según los fundamentos sensibles a los que se ha aludido más arriba. En tercer lugar, el enjuiciamiento del sano entendimiento se caracteriza por la capacidad natural del genio, el cual enjuicia la situación particular sin servirse de reglas.

En lo que respecta al problema de la relación entre sensibilidad y razón, Kant recurre a la estética para pensar esta relación tanto a nivel teórico como práctico. En estrecha relación con la estética de Baumgarten, Kant definirá ocasionalmente la belleza como la consecuencia sensible que se deriva de la intención de la cosa. Sin embargo, en consonancia con los límites establecidos en la *Dissertatio*, éste comenzará a interesarse por la belleza como expresión de una coincidencia entre sensibilidad y entendimiento que no puede ser fundada en sentido estricto por el conocimiento. La belleza se relaciona así con un enjuiciamiento de los objetos sensibles que Kant denomina «conforme a fin», lo cual pone de manifiesto que ya en este periodo la relación entre estética y teleología no es ajena a los intereses del proyecto estético de Kant. En el ámbito práctico, éste considera el gusto como un *analogon moralis* y la “belleza autónoma” como la mediación sensible con la razón. Esta analogía con la moral le llevará a sostener el significado pragmático del gusto, pues la cultura del mismo debe facilitar el aprendizaje y la aplicación de la virtud.

Muchos de estos desarrollos teóricos seguirán presentes en la evolución de la estética de Kant hasta 1790, a pesar de que a partir de la primera Crítica tales fundamentos no sean conciliables con el nuevo marco planteado en esta obra. Sin embargo, esta limitación del proyecto estético forzaría a su vez una reubicación del lugar desde el que Kant piensa lo estético. En la medida en que la validez *objetiva* de lo sensible se funda ahora en una relación determinante de los conceptos puros del entendimiento con las formas de la sensibilidad, el proyecto estético de Kant no podrá desarrollarse en un sentido crítico sobre los mismos fundamentos empleados en el periodo de la *Dissertatio*. En lo que respecta a esta reubicación, por un lado, Kant comenzará a interesarse por la validez del gusto como validez intersubjetiva, a partir de su concepción sobre el *sensus communis*. Por otro lado, el gusto se fundará en la relación entre las facultades de conocer, un desarrollo que se produce en su pensamiento a partir de su concepción de la poética y de la relación entre las perfecciones estéticas y lógicas del conocimiento.

Respecto al problema del conocimiento del singular sensible y de la formación de los conceptos empíricos, Kant considera ya a finales de la década de 1770 que el gusto se basa en las condiciones subjetivas de la reflexión del Juicio sensible, el cual tiene como función buscar un universal para un particular dado en la sensibilidad. Un desarrollo interesante respecto al problema de la formación de los conceptos empíricos lo encontramos en sus ideas sobre el ingenio, un componente principal de la imaginación. Esta facultad se caracteriza por el juego y la ligereza en la búsqueda de similitudes, por lo que al mismo le acompaña el placer. A través de esta actividad, el ingenio tiene la función de proponer géneros que puedan ser discriminados por el Juicio y posteriormente usados por el entendimiento. En este sentido, la imaginación productiva o inventiva cumple a través de esta facultad la función de crear conceptos a partir de la mera sensibilidad, por lo

## CONCLUSIÓN GENERAL

cual Kant defenderá que el ingenio, en colaboración con el Juicio, permite la conciliación entre imaginación y entendimiento. Aunque tales desarrollos poseen un claro significado psicológico, Kant fundará esta capacidad productiva del ánimo a partir de su teoría del genio. Por un lado, el genio es lo que permite la unidad entre las facultades de conocer y les infunde actividad y vivificación. Sólo a través de esta organización interna en el ánimo es posible el conocimiento de los objetos particulares. A finales de la década de 1770 Kant relacionará de forma explícita esta concepción del genio en tanto que fundamento de la productividad de la imaginación con la futura concepción del uso hipotético de la razón. En este sentido, la teoría del genio no sólo se centra en el problema del conocimiento empírico, sino que es puesta en relación con la orientación teleológica de la razón. De ahí que Kant sostenga aún que la belleza se relaciona con el conocimiento de los fines y el bien en la naturaleza. En lo que respecta a esta relación entre sensibilidad y razón en el ámbito moral, Kant definirá la validez del sentimiento estético según lo bello a partir de la analogía con la normatividad intersubjetiva del sentimiento moral o *sentiment*. Esto provocará, por un lado, que hasta la misma *Kritik der praktischen Vernunft* Kant defienda el interés pragmático y pedagógico del gusto, pero al menos hasta mediados de la década de 1780 esto provocará igualmente que la validez del gusto sea entendida meramente en analogía con la moral y, por lo tanto, en ningún sentido de forma autónoma.

También nos hemos centrado en los argumentos que Kant usa para plantear este papel gnoseológico y sistemático que juegan los conceptos de estética desde el periodo de la *Dissertatio*. Ya en este momento, éste no considera lo bello como una propiedad objetiva de los objetos. Si la belleza tiene validez objetiva, esto se debe a que se basa en aquellas condiciones gnoseológicas que aseguran la validez objetiva del conocimiento sensible, es decir, de la constitución particular de los fenómenos en tanto que objetos sensibles de nuestra experiencia subjetiva. En este sentido, Kant sostiene que el sentimiento que acompaña a la belleza debe ser interpretado como la consecuencia que tales fundamentos provocan en el ánimo, en la medida en que la actividad de la sensibilidad según leyes formales y universales es percibida por el sujeto. De este modo, el sentimiento estético es la expresión subjetiva de un fundamento de tipo gnoseológico y su universalidad se debe a que este sujeto percibe la universalidad de este fundamento. Aunque esta teoría de la sensibilidad habrá de quedar obsoleta a partir de la *Kritik der reinen Vernunft*, Kant volverá a recurrir a esta estructura para abordar la fundamentación del gusto a mediados de la década de 1780, si bien en relación a una teoría de las facultades y de la racionalidad diferentes a las del periodo de la *Dissertatio*. A este respecto, los escritos morales de Kant jugarán un papel fundamental para este giro crítico. En éstos encontramos esta estructura argumentativa aplicada por primera vez al sistema crítico. Según Kant, la crítica puede fundar la racionalidad de un sentimiento sensible en la medida en que se lo interprete como la consecuencia en el ánimo de un fundamento racional, a saber, como el influjo de la razón sobre la voluntad en lo que ésta última tiene de sensible. Con ello, además, la crítica se centra por primera vez en el sentimiento subjetivo en el ánimo sin equipararlo con la mera sensibilidad de la intuición sensible que es determinada en un sentido objetivo por el conocimiento teórico. Kant aplicará esta estrategia argumentativa al problema del gusto en los bocetos que conducen a la redacción de la *Kritik*

## CONCLUSIÓN GENERAL

*der Urteilskraft*. En la *R 988* éste alude explícitamente a la analogía con el argumento que encontramos en la *Grundlegung* en relación al sentimiento moral. Según Kant, un juicio de gusto puede tener validez sin basarse no obstante en un concepto determinado ni tener validez objetiva. Pues, si en un juicio sensible algo place en el ánimo según un sentimiento de universal comunicabilidad, entonces hemos de interpretar este sentimiento como la consecuencia en el ánimo de aquellas condiciones subjetivas que deben ser presueltas para el conocimiento en general, a saber, el juego armónico entre las facultades de conocer.

Esta relación del gusto con fundamentos de tipo gnoseológico será la que asegure tanto en la *Dissertatio* como en este momento la validez del gusto. En el primer caso se tratará de una validez objetiva, pues tales fundamentos fundan la validez objetiva del conocimiento. En el periodo crítico, sin embargo, el gusto se basará en los fundamentos subjetivos del Juicio y sólo podrá reclamar validez subjetiva. Esto explica que, frente al periodo de la *Dissertatio*, Kant considere en la tercera Crítica que el argumento de la deducción no parte de los juicios de gusto en tanto que juicios exitosos, en los cuales se asegura ya la concordancia con la sensibilidad de los otros, pues esto supondría admitir que tales juicios tienen validez objetiva y, en este sentido, no se distinguirían de los juicios de conocimiento. En la tercera Crítica, en cambio, Kant se centrará en la misma pretensión del sujeto de emitir juicios de gusto válidos, es decir, juicios que puedan recibir la adhesión de los otros, con independencia de si finalmente esta concordancia intersubjetiva se produce de forma efectiva.

Esta relación entre lo estético y fundamentos del conocimiento no sólo permite asegurar la propia validez del gusto, sino que ofrece una vía de acceso a estos fundamentos gnoseológicos a partir del análisis del sentimiento estético del sujeto, en tanto que expresión subjetiva de tales fundamentos. Esto permite explicar que en la tercera Crítica sólo este análisis del sentimiento permita acceder a las condiciones *subjetivas* del Juicio reflexionante. Si el Juicio se caracteriza por la heautonomía, es decir, si se da a sí mismo la ley, entonces sólo podemos acceder a esta legislación *a priori* sobre el propio sujeto analizando en un sentido crítico aquel sentimiento que, por su pretensión de validez, sólo puede ser interpretado como la consecuencia subjetiva de esta legislación *a priori* del Juicio sobre la subjetividad. En este sentido, Kant considera que esta relación de lo estético con fundamentos de tipo gnoseológico, por la cual tales fundamentos constituyen la *ratio essendi* del gusto, permite a su vez considerar que el análisis trascendental del gusto ofrece además la *ratio cognoscendi* de tales condiciones gnoseológicas. Será sobre esta base sobre la que se sustentará en la tercera Crítica la función de la crítica de los juicios estéticos con respecto al problema de la sistemática de la razón, una vez que Kant defina estas condiciones subjetivas del juicio estético según el concepto de lo suprasensible.

En lo que respecta a las influencias históricas presentes en el desarrollo intelectual de la estética de Kant, este trabajo no ha pretendido de forma exhaustiva una historia de las fuentes y de los conceptos, pero sí ha aclarado el origen histórico de los conceptos y planteamientos más importantes en relación a la temática con la que nos ocupamos. Por otro lado, también ha hecho balance sobre el peso de la influencia anglosajona y la influencia alemana en este desarrollo. En primer lugar, se ha sostenido que el proyecto

## CONCLUSIÓN GENERAL

estético de Kant debe ser enmarcado en la tradición de la ilustración estética alemana, en especial bajo la influencia de la filosofía de Baumgarten y sus desarrollos en la lógica de Meier. En el periodo de la *Dissertatio*, la comprensión de conceptos como el de coordinación según las leyes de la sensibilidad, síntesis sensible, belleza esencial y sano entendimiento deben ser entendidos por su génesis en las elaboraciones de estos autores sobre la claridad extensiva, la vivacidad, la relación entre las perfecciones estéticas y lógicas del conocimiento o el ingenio natural. Más importante aún es que la íntima relación entre lógica y estética desde el periodo de la *Dissertatio*, y que será fundamental para el rango sistemático que alcanza la estética en la *Kritik der Urteilskraft*, sólo puede ser entendida en el marco de esta tradición, en la cual el interés por la sensibilidad y por la estética se ve motivada por el reconocimiento de los límites de la lógica y del conocimiento especulativo en relación al problema del conocimiento del singular sensible.

Con todo, el desarrollo crítico de este proyecto no se producirá soslayando la influencia de la estética anglosajona. Kant se servirá de la definición de la crítica del gusto según el modelo del genio para descartar la posibilidad de abordar esta cuestión desde una doctrina o una *cognitio sensitiva*. El gusto, en tanto que acto de enjuiciamiento, no admite reglas ni puede ser fundado según principios *a priori*. De ahí que desde el mismo periodo de la *Dissertatio* hasta la *Kritik der Urteilskraft* Kant deje de interesarse por principios o preceptos que puedan regir la aplicación correcta del gusto, y se centrará más bien en la crítica de la misma capacidad de enjuiciamiento y de su posibilidad en el marco de la razón, pero sin pretender en absoluto alcanzar una teoría estética que sea prescriptiva para el arte o la cultura del gusto.

En relación a los motivos históricos que intervienen en el surgimiento de la misma *Kritik der Urteilskraft*, es preciso distinguir esta influencia en diferentes aspectos. Por un lado, si bien en esta obra Kant alcanzará una definición de la validez intersubjetiva desde su propia concepción de la normatividad de la razón, se ha señalado la influencia de autores como Chesterfield, Hutcheson, Shaftesbury o Hume en su interés por la definición de la validez del gusto según el concepto del *sensus communis*. Por otro lado, en lo que respecta a la relación entre lógica y estética que encontramos en la ilustración alemana, es interesante notar la influencia de los conceptos de la lógica de Meier de perfección estética y perfección lógica, así como de su aplicación a la poética, para el desarrollo de una concepción del gusto en tanto que juego armónico entre las facultades de conocer. Finalmente, el concepto de genio jugará un papel determinante en la sistematización del proyecto estético. Aunque Kant acepta la definición del genio procedente de la filosofía anglosajona, en tanto que un talento original que no se sirve de reglas, éste fundará esta originalidad del genio en la producción a partir de la tradición leibniziana. En particular, aunque éste le reconoce a Gerard la concepción de la imaginación en tanto que productiva, a la vez admite que esta productividad sólo puede explicarse a partir de la proporción y vivificación de las facultades que tiene su origen en la actividad del *Geist*, en tanto que fuerza básica que subyace al ánimo. Kant reconocerá explícitamente que Gerard no entiende el genio a partir de esta concepción de la relación entre las facultades. En esta investigación se ha mostrado que dicha concepción enlaza con los fundamentos de la teoría del genio de Sulzer, donde encontraremos una comprensión del genio como una



## CONCLUSIÓN GENERAL

fuerza básica que subyace a las diferentes facultades. La idea de una fuerza básica, la cual debe ser presupuesta como fundamento que subyace a las facultades de conocer pero que no puede ser determinada en un sentido positivo, la encontramos también en la teoría del conocimiento de Tetens. Tanto Sulzer como Tetens sostendrán que esta fuerza básica, si bien no puede ser determinada, sí es percibida por el sujeto en la medida en que la actividad que le acompaña es sentida en el ánimo. Será esta concepción la que le permita a Kant sistematizar los diferentes aspectos de su proyecto estético: el juego entre las facultades, el concepto de la finalidad como correspondiente a una actividad interna a estas facultades, la vivificación de la imaginación y la presuposición de un substrato suprasensible que subyace a la subjetividad sensible.

A partir de esta reconstrucción histórico-evolutiva, esta investigación se ha centrado en un análisis de la línea de argumentación por la cual Kant desarrolla en la *Kritik der Urteilskraft* su crítica de los juicios estético-reflexionantes en tanto que fundamentación del Juicio reflexionante en general, en el marco de la sistematización crítica de la razón. Los bosquejos que preceden a la redacción de la obra reproducirán la referida estrategia argumentativa, por la cual Kant interpretará que el gusto se basa en las condiciones subjetivas del Juicio en general. En estos bosquejos encontraremos un desarrollo o profundización en el significado de estas condiciones subjetivas. Primeramente Kant aludirá meramente al juego libre entre las facultades de conocer, que será entendido ya a principios de la década de 1780 según el concepto de la finalidad; posteriormente, a finales de esta década, éste determinará esta finalidad presupuesta en el juego entre las facultades según el principio de la naturaleza suprasensible de la naturaleza humana. Estos diferentes estadios en el desarrollo de Kant los encontraremos igualmente en las diferentes secciones de la primera parte de la obra. Por ello, en primer lugar, se ha mostrado a través de un análisis de las dos introducciones a esta obra en qué sentido cabe entender que la crítica de los juicios estéticos sirve de *ratio cognoscendi* de las condiciones subjetivas del Juicio reflexionante. A continuación se ha rastreado esta línea de argumentación en la primera parte de esta obra, tomando la fundamentación del Juicio reflexionante según el concepto de lo suprasensible como el estadio más tardío y maduro del desarrollo intelectual que se encuentra contenido en la misma obra. A partir de este concepto, Kant planteará la fundamentación crítica del Juicio reflexionante como la mediación a nivel subjetivo entre el uso teórico y el uso práctico de la razón.

Sobre esta base, se ha esbozado una lectura de la concepción kantiana de la razón a partir de esta mediación y sobre la base de la concepción de la validez que Kant funda a partir de la crítica de los juicios estéticos. La argumentación planteada por Kant en la *Kritik der Urteilskraft* no supone la revisión de la fundamentación de los ámbitos objetivos de la razón que encontramos en la *Kritik der reinen Vernunft* y la *Kritik der praktischen Vernunft*. Más bien, a partir de la crítica de los juicios estéticos se ofrece la sistematización y consiguiente conclusión de la tarea crítica, en tanto que conocimiento filosófico encaminado a una fundamentación sistemática de la validez de la razón en su unidad. En la medida en que la crítica plantea el proyecto de una fundamentación de la racionalidad desde el punto de partida de una demarcación estricta entre la objetividad sensible y la objetividad tal como es pensada y pretendida en un sentido normativo por

## CONCLUSIÓN GENERAL

la razón, la posibilidad de una conciliación entre ambos extremos no puede producirse a costa de un abandono de este punto de partida a nivel objetivo. Es justamente esta separación la que marca la diferencia entre el criticismo y la superación idealista del mismo. Pues el sentido de la normatividad de la razón, tal como es concebida por el criticismo, radica en la exigencia de pretender en la realidad con la que se confronta el sujeto una racionalidad que por principio no se encuentra en esta realidad. Por otro lado, si el criticismo ha de poder fundar una teoría de la racionalidad dirigida al ser humano, esta exigencia normativa no puede justificarse meramente como un principio puro cuya relación con la naturaleza humana haya de ser de nuevo presupuesta, pero no fundamentada. De ahí que la demostración de una posible conciliación entre lo real y la normatividad de la razón deba concretarse en una fundamentación de la misma sensibilidad de la subjetividad humana, que demuestre la posibilidad de esta exigencia desde la misma experiencia sensible del ser humano.

Esta última tarea no puede ser satisfecha desde la misma estrategia encaminada a fundar la objetividad. De ser así, la solución destinada a pensar la posible concordancia entre sensibilidad y razón volvería a reproducir la demarcación dualista que debe presuponer la fundamentación de la objetividad. En este caso, la subjetividad no constituye un objeto, cuya validez se demuestra a través de la demostración de las condiciones de posibilidad que lo constituyen como tal. Ciertamente, Kant desarrollará esta fundamentación de la subjetividad a través de un análisis de las condiciones de posibilidad presupuestas en el acto de enjuiciamiento. Esta indagación del criticismo, no obstante, no demuestra en sentido estricto que la razón legisle *a priori* sobre la subjetividad sensible, sino más bien que el mismo sujeto sensible puede pretender una concordancia con la normatividad intersubjetiva que es pensada por la razón *in abstracto*. En tanto que esta posibilidad se expresa en el mismo acto de enjuiciamiento mediante el cual el sujeto reflexiona sobre los objetos dados a la sensibilidad, el problema de la demarcación entre sensibilidad y razón a nivel objetivo es abordado propiamente a través de una fundamentación de la unidad de la subjetividad. La teoría de la racionalidad de Kant entonces no presupone una concepción dualista del sujeto, sino que está destinada a un sujeto sensible que, en su experiencia particular, puede actuar, conocer y sentirse como racional. La demarcación entre dos definiciones contrapuestas de la subjetividad que se desprende de la tercera antinomia adquiere por lo tanto, desde la conclusión crítica planteada en la *Kritik der Urteilskraft*, un sentido eminentemente metodológico y provisional. Esto no significa que tal demarcación sea superada posteriormente por el criticismo, sino que tras esta demarcación es necesario ofrecer una fundamentación de la posible conciliación de esta dualidad en uno y el mismo sujeto.

Kant encuentra en el enjuiciamiento estético una solución para la fundamentación última de la razón a partir de la mediación entre sus dos ámbitos en la medida en que este acto de enjuiciamiento ofrece un acceso a la estructura de la subjetividad y de las facultades del ánimo que la constituyen. Será el giro subjetivista en el tratamiento de esta cuestión el que permite cumplir esta tarea del sistema crítico desde los mismos límites impuestos por el criticismo en la fundamentación de los ámbitos de la objetividad.

No obstante, esto no significa que esta relación entre la estética de Kant y el pro-

## CONCLUSIÓN GENERAL

blema de la sistemática sea el resultado de este giro subjetivista. Esta variación en el desarrollo intelectual de Kant le permitirá fundar esta relación en el marco del conocimiento crítico y desarrollar la función sistemática del proyecto estético en relación con la concepción crítica de la razón. Pero este descubrimiento es el punto final de dos décadas de indagaciones de Kant sobre las cuestiones de estética. Éste detecta en el juicio de gusto, en la teoría del genio y en la experiencia de la belleza una normatividad específica que, si bien no puede ser fundada por principios objetivos, muestra una concordancia entre la experiencia sensible del sujeto y la razón, lo cual explica que desde 1770 Kant establezca una estrecha conexión entre su proyecto estético y el problema de la determinación y sistematización del conocimiento empírico, el problema de la fundamentación del enjuiciamiento o el problema de la relación entre conocimiento y teleología o entre sensibilidad y razón práctica. A partir del descubrimiento de la posibilidad de principios meramente subjetivos, los cuales expresan una legislación *a priori* de la razón sobre la misma subjetividad, este interés de Kant en la normatividad de lo estético podrá ser desarrollado en el sistema crítico de la razón.

Esta variación será la que permitirá fundar en un sentido crítico la problemática general de la sistemática desde su proyecto estético. La visión según la cual éste habría desarrollado estas dos cuestiones por separado, de forma que el descubrimiento de su posible conciliación en un mismo proyecto daría lugar a la *Kritik der Urteilskraft*, queda invalidada a partir de un estudio histórico-evolutivo del desarrollo del proyecto estético de Kant, el cual pone de manifiesto que ambas cuestiones se desarrollan de forma paralela. Esto no significa que esta relación sea pensada de forma lineal y unívoca, o que Kant extraiga siempre las mismas soluciones para pensar esta relación; el giro subjetivista que posibilita la *Kritik der Urteilskraft* es buena prueba de ello. Sin embargo, los límites y condiciones según los cuales Kant puede plantear en cada momento la problemática de la relación entre sensibilidad y razón provocará igualmente variaciones y reelaboraciones en su proyecto estético y los conceptos en los que se centran sus indagaciones.

Una vez alcanzada una fundamentación del gusto a partir del concepto de lo suprasensible, Kant dispondrá de una base para articular a nivel crítico el problema de la sistemática desde su proyecto estético. Por un lado, éste indica que la fundamentación última del ámbito teórico y del ámbito práctico de la razón no puede ser concluida en tanto que no se ofrezca una solución para el problema de la posible determinación de lo suprasensible. De ahí que el problema de la fundamentación última de la razón coincida con la exigencia de una sistematización de la unidad de estos dos ámbitos de la razón. Pues mientras que conocimiento teórico presupone el concepto de lo suprasensible y está obligado a dejarlo indeterminado en un sentido cognoscitivo, la razón legisla sobre lo suprasensible en un sentido positivo, pero que sólo tiene incidencia en un sentido práctico. De ahí que el problema de la tercera Crítica se concrete en cómo pueda pensarse el concepto de lo suprasensible en su unidad. Esta problemática recogerá de forma unitaria los problemas a los que hemos atendido en este trabajo. Pues la indeterminación a este respecto supone, a nivel teórico, la imposibilidad de pensar la multiplicidad de los fenómenos particulares en su singularidad en el marco de un sistema racional de conocimientos, en la medida en que el entendimiento no puede legislar *a priori* sobre el orden y

## CONCLUSIÓN GENERAL

la unidad de la naturaleza en tanto que totalidad suprasensible. Por otro lado, esta indeterminación de la posibilidad de un sistema de la experiencia empírica también tiene sus consecuencias para la relación entre la razón práctica y la naturaleza sensible, pues si la naturaleza no puede ser al menos pensada en concordancia con la legalidad de la libertad, entonces no puede ser presupuesta con sentido la aplicabilidad del bien en la naturaleza. En ambos casos, se trata de la exigencia de pensar la aplicabilidad de los ámbitos de la razón en la experiencia particular del sujeto. A nivel teórico, se trata de la posibilidad de una concreción de los conceptos puros del entendimiento en las leyes particulares; a nivel práctico, se trata de la posibilidad de pensar con sentido algo que la filosofía no puede determinar en un sentido cognoscitivo, la realizabilidad de la normatividad práctica en la naturaleza.

En relación a esta cuestión, Kant propondrá desde un principio una solución a nivel subjetivo, pues a nivel objetivo no es posible una conciliación entre las diferentes legislaciones —teórica y práctica— de la razón, lo cual constituye un fundamento principal de su teoría de la racionalidad. Pero Kant aprecia que el uso teórico y práctico de la razón también se encuentran sometidos a condiciones subjetivas, y será a este nivel subjetivo, relativo al modo de pensar del sujeto, donde se producirá una fundamentación de la unidad de la razón desde el concepto de lo suprasensible. De ahí que el Juicio no cumpla su función crítica en la posibilidad del sistema doctrinal de la filosofía mediante una legislación constitutiva de lo real. La solución crítica de Kant no radica en una profundización a nivel objetivo de tipo analógico en los fundamentos que ya quedaban establecidos en las dos primeras Críticas. Más bien, el Juicio legisla *a priori* sobre nuestras propias capacidades de conocer. Como se ha indicado, el uso teórico de la razón no sólo presupone condiciones objetivas y determinantes, sino también condiciones subjetivas, que sirven para la reflexión sobre los objetos en lo que respecta a aquello que permanece indeterminado por los conceptos del entendimiento. Según Kant, tales condiciones subjetivas le pertenecen al Juicio reflexionante. La profundización en estas condiciones a partir del análisis y crítica de los juicios estético-reflexionantes determinará estas condiciones a partir del principio de lo suprasensible. Por otro lado, este principio tiene su origen en la razón práctica, si bien en el Juicio reflexionante sólo tiene un sentido subjetivo. Con ello, Kant llega a la conclusión de que en el uso teórico de la razón es preciso suponer condiciones de tipo subjetivo y reflexionante cuyo principio tiene su origen propiamente en la razón práctica. De esta forma, el Juicio ofrece la mediación entre el uso teórico y práctico de la razón sin transgredir la demarcación a nivel objetivo entre las diferentes legislaciones del entendimiento y de la razón. Pues, mientras que estas legislaciones tienen un significado constitutivo en relación con los objetos, la posibilidad de su aplicación exige tener en cuenta condiciones de tipo subjetivo en las que sí es posible una mediación. El Juicio ofrece esta mediación en la medida en que guarda una relación con el uso teórico y el uso práctico de la razón en lo que respecta a este nivel subjetivo, mientras que conserva su autonomía frente al entendimiento y la razón a través de la constatación de que su validez no es objetiva. Pero, a este nivel subjetivo, el Juicio contiene justamente los principios que deben ser presupuestos por el uso teórico de la razón para poder pensar la posibilidad de un conocimiento sistemático de los objetos. La relación del Juicio con

## CONCLUSIÓN GENERAL

el concepto de lo suprasensible es lo que determina que en el uso teórico de la razón este conocimiento sistemático pueda ser pensado en concordancia con el concepto de lo suprasensible, es decir, en conformidad con la legalidad según el concepto de la libertad. En tanto que esta mediación se produce a nivel subjetivo, esta conclusión no puede significar que el entendimiento pueda determinar efectivamente lo suprasensible en la naturaleza. Más bien, este resultado de la *Kritik der Urteilskraft* debe ser entendido desde el nuevo concepto de validez en tanto que pretensión que es fundado en esta obra, según el cual en el enjuiciamiento el sujeto no determina de forma efectiva lo suprasensible, sino que más bien puede y debe determinar el singular sensible en su indeterminación reflexionando sobre el mismo según la idea de una naturaleza ordenada y conforme a fin, cuyo concepto es identificado por Kant con el concepto de lo suprasensible. En este sentido, la normatividad de la racionalidad es considerada por Kant como aquello que puede y debe ser pretendido idealmente por el sujeto finito en su experiencia particular. De este modo, la *Kritik der Urteilskraft* demostraría a través de la crítica de los juicios estéticos que, en la reflexión —modo de pensar— sobre las representaciones singulares para un conocimiento en general de los fenómenos en su indeterminación, las facultades de conocer presuponen y apuntan como condición subjetiva al concepto de lo suprasensible —en nosotros y fuera de nosotros— según el modo de pensar de la moral sobre lo suprasensible, si bien según la heautonomía del Juicio reflexionante, es decir, como un principio que la razón se da a sí misma para reflexionar sobre las representaciones, con independencia de cómo éstas sean en sí.

## SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

### FUENTES DE KANT:

- KANT: *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften und ihren Nachfolgern*, 29 vols., Berlin/ Leipzig, 1900ss.
- KANT: *Werke in sechs Bänden*, editado por W. Weischedel, edición revisada por N. Hinske, <sup>1</sup>1960, <sup>5</sup>1983, Darmstadt.
- *Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie*. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen hrsg. von Benno Erdmann, 2 vols.: vol. I: «Reflexionen Kants zur Anthropologie», vol. II: «Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft», Leipzig 1884 (reimpresión en Stuttgart 1992).

### OTRAS FUENTES:

- ARISTÓTELES: *Retórica*, Madrid 1995.
- BAUMGARTEN, A. G. (1735): *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle (reeditado en *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus di A. G. Baumgarten: testo, indici, concordanze*, ed. de A. Lamarra y P. Pimpinella, Roma 1994).
- BAUMGARTEN, A. G. (<sup>1</sup>1739, <sup>4</sup>1757): *Metaphysica*, Halle; reedición según la ed. de 1757 en *AA* XV 5–54 y XVII 5–226, Berlin/ Leipzig 1923, 1926.
- BAUMGARTEN, A. G. (1741): «Philosophischer Briefe zweites Schreiben», en A. G. Baumgarten: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, ed. de H. R. Schweizer, Hamburg 1983.
- BAUMGARTEN, A. G. (<sup>1</sup>1750–1758): *Aesthetica*, Frankfurt a. O.; reedición en Hildesheim/ New York 1961, <sup>2</sup>1970.
- BAUMGARTEN, A. G. (1761): *Acroasis Logica. In Christianum L. B. Wolff*, Halle; reimpr. en WOLFF: *Gesammelte Werke*, sección 3<sup>a</sup>, vol. v, Hildesheim 1973.
- BAYLE, P. (1731): *Systemata totius philosophiae*, en *Oeuvres diverses*, 4 vols., La Haye, vol. IV.
- BILFINGER, G. B. (1725): *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, Tübingen <sup>3</sup>1748.
- CHESTERFIELD, CONDE DE (1737): «Common Sense» (“Saturday, February 5, 1737”), en *The Wit and Wisdom Of The Earl Of Chesterfield*, ed. por W. Ernst, Kila 2005, 164–71.
- EBERHARD, J. A. (1776): *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Berlin <sup>2</sup>1786, reimpr. en Bruselas 1968.
- FROBESIUS, J. N. (1746): *Christian Wolffii Philosophia rationalis sive Logica*, Helmstedt; reimpr. en WOLFF: *Gesammelte Werke*, sección 3<sup>a</sup>, vol. IV, Hildesheim 1980.
- GERARD, A. (1774): *An essay on genius*, London.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- GRACIÁN, B.: *Obras*, ed. de Correa Calderón, Madrid 1944.
- GOTTSCHED, J. CH.: *Ausgewählte Werke*, ed. de P. M. Mitchell, 11 vols., Berlin/ New York 1983.
- GOTTSCHED, J. CH. (1734): «Zufällige Gedanken von dem Bathos in den Opern», en *Ausgewählte Werke*, X. 1: 39–72.
- GOTTSCHED, J. CH. (1762): «Theoretischer Teil» de *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit*, en *Ausgewählte Werke*, vol. I.
- HERZ, M. (1771): *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*, Königsberg; reed. a cargo de E. Conrad *et alle*, Hamburg 1990.
- HOME, H. LORD KAMES (1762): *Elements of Criticism*, London 2005.
- HUME, D. (1739): *A Treatise of Human Nature*, London.
- HUME, D. (1751): *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*, London (reed. por T. L. Beauchamp, Oxford/ New York 1998).
- KRÜGER, G. S. (1782): *Encyclopädie, oder zusammenhängender Vortrag der gemeinnützigsten Kenntnisse*, vol. I: *Gewächskunde, Thierkunde, Anthropologie und Mathematik*, Berlin/ Stettin.
- LAMBERT, J. H. (1764): *Neues Organon*, en *Philosophische Schriften*, 2 vols., Leipzig 1965.
- LEIBNIZ, G. W.: *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 vols., ed. de C. J. Gerhardt (1875-1890), Hildesheim/ New York 1978.
- LOCKE, J. (1689): *An Essay Concerning Human Understanding*, en *Works of John Locke*, 10 vols., London 1823 (reimpresión en Aalen 1963).
- MEIER, G. F. (1745): *Abbildung eines Kunstrichters*, Halle (reimpresión en Hildesheim, en preparación).
- MEIER, G. F. (1748-1750): *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 3 vols. Halle, <sup>2</sup>1754-1759; reedición en Hildesheim/ New York 1976.
- MEIER, G. F. (1752a): *Vernunftlehre*, Halle; reimpr. en Halle 1997, 3 vols.
- MEIER, G. F. (1752b): *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle; reeditado en AA XVI 3–872, Berlin/ Leipzig 1924 (<sup>1</sup>1914).
- MEINERS, CH. (1772): *Revision der Philosophie*, vol. I, Göttingen/ Gotha.
- MENDELSON, M. (1771): «Dreyfachen Quelle des Vergnügens», en *Über die Empfindung*, 11. Brief, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, ed. por A. Altmann *et alle*, Stuttgart 1971SS.
- MÉRE (1677): *De l'Esprit*, en *Oeuvres complètes, Les discours* Paris 1930.
- PLATNER, E. (1772): *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, vol. I, Leipzig.
- PLATNER (1790): *Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik*, Bd. I, Leipzig.
- POPE, A. (1711): «An Essay on Criticism», en A. Pope: *The Twickenham Edition of the Poems of Alexander Pope*, 6 vols., ed. por J. Butt, London/ New Haven 1961, vol. I.

## SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- RAPIN, R. (1674): *Réflexions sur la poétique et sur les ouvrages des poètes anciens et modernes*, en *Oeuvres*, 2 vols., Amsterdam 1709.
- SHAFTESBURY, CONDE DE (1711): «Sensus Communis, an Essay on the Freedom of Wit and Humour in a Letter to a Friend», en *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. por L. E. Klein, Cambridge 1999, 29–69.
- SULZER, J. G. (1773): «Entwicklung des Begriffs vom Genie», en *Vermischte philosophische Schriften*, Hildesheim 1974, 307–22.
- TETENS, J. N. (1777): *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, en *Die philosophischen Werke*, 2 vols., Hildesheim/ New York 1979.
- WINCKELMANN, J. J. (1763): «Abhandlung von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst, und dem Unterrichte in derselben», en *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, comp. por W. Rehm, Berlin/ New York 2002, 211–33.
- WOLFF, CH.: *Gesammelte Werke*, comp. de J. École, H. W. Arndt, Ch. A. Corr, J. E. Hofmann, M. Thomann, Hildesheim/ Zürich/ New York 1962ss.

### RECURSOS METODOLÓGICOS:

- ADICKES, E. (1895/ 1896): *German Kantian Bibliography*, Boston/ New York (reimpresión en Würzburg 1967, 1970).
- ASO, K. *et alle* (1989): *Onomasticon Philosophicum: latinoteutonicum et teutonicumlatinum*, Tokio.
- BARK ET ALLE (ed.) (2000): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart.
- BECK, L. W. (1960): *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago/ London.
- CASSIRER, H. W. (1970): *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*, New York.
- COHEN, H. (1907): *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke*, Leipzig, vol. IV (reimpresión de Leipzig 1917, ed. de H. Holzhey, Hildesheim/ New York 1978).
- EISLER, R. (1929): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe historisch-quellenmässig bearbeitet*, 3 vols., Berlin.
- EISLER, R. (1930): *Kant-Lexikon. Nachschlagewerke zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, Berlin (reimpresión en Hildesheim/ Zürich/ New York 1989).
- *Kant im Kontext II. Komplettausgabe 2003. Werke, Briefwechsel und Nachlaß auf CD-ROM* (Volltextretrievalsystem ViewLit Professional), Berlin 1996–2004: Karsten Worm InfoSoftWare.
- *Kant-Index Bd. 1: Stellenindex und Konkordanz zu George Friedrich Meier "Auszug aus der Vernunftlehre"*, ed. por H. P. Delfosse y H. Schay, con la colaboración de F. Feibert, M. Gierens, B. Krämer y E. Reinardt, Stuttgart 1989.
- *Kant-Index Bd. 3: Stellenindex und Konkordanz zur "Logik Blomberg"*, a cargo de P. Delfosse y E. Reinardt, con la colaboración de T. Boswell, S. Ganz, B. Krier, B. Nehren y S. Schoenau, 3 subv., Stuttgart/ Bad Cannstatt 1989–1990.



## SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- *Kant-Index Bd. 6: Stellenindex und Konkordanz zur “Logik Pölitz”*, a cargo de T. Boswell, H. P. Delfosse y R. Pozzo, con la colaboración de S. Ganz, S. Harwardt, M. Oberhausen y M. Trauth, 2 subvol., Stuttgart/ Bad Cannstatt 1995.
- *Kant-Index Bd. 21: Stellenindex und Auswahlkonkordanz zu Georg Friedrich Meiers “Vernunftlehre” mit einer vollständigen Konkordanz auf CD-ROM*, ed. por P. Delfosse, R. Pozzo y C. Schweiger, con la colaboración de M. Oberhausen, M. Trauth y H.-W. Bartz, 2 subvol., Stuttgart/ Bad Cannstatt.
- *Kant-Index Bd. 24: Stellenindex und Konkordanz zu den «Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» mit einem Index und einer Konkordanz zu den «Beobachtungen» selbst als Anhang*, a cargo de P. Delfosse y N. Hinske, con la colaboración de H.-W. Bartz, K. Tenenbaum, M. Trauth, B. Baumann y T. Koch, Stuttgart/ Bad Cannstatt 2007.
- KEMP-SMITH, N. (1918): *A Commentary to Kant’s ‘Critique of Pure Reason’*, London 1923 (reimpresión en New York 1962).
- MARTIN, G. (ed.) (1967): *Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften*, vols. XVI y XVII: *Wortindex zu Kants gesammelten Schriften*, con la colaboración de D. Krallmann, A. Lange y J. Goetze, Berlin.
- MARTIN, G. (ed.) (1969): *Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften*, vol. XX: *Personenindex zu Kants gesammelten Schriften*, con la colaboración de K. Hoger, E. Gerresheim, A. Lange y J. Goetze, Berlin.
- MERTENS, H. (1975): *Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Zur Systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik*, München.
- PARASCHKEWOW, B. (2004): *Wörter und Namen gleicher Herkunft und Struktur: Lexikon etymologischer Dubletten im Deutschen*, Berlin.
- PATON, H. J. (1932): *Kant’s Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., London/ New York 1970.
- PIMPINELLA, P./ LAMARRA, A. (1987): *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant. I. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Roma 1987.
- RITTER, J. *et alle* (1971ss.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12 vols., Darmstadt.
- VAHINGER, H. (1881–1892): *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., ed. por R. Schmidt, Stuttgart/ Berlin/ Leipzig 1922 (reimpresión en Aalen 1970).

### HISTORIA DE LA ESTÉTICA Y DE LA ILUSTRACIÓN:

- ALBRECHT, M. (2000): «Descartes, Hutcheson, Hume, Kant und andere Ästhetiker», en A. Giebmeier y H. Schnabel-Schüle (ed.) (2000): *“Das Wichtigste ist der Mensch”. Festschrift für Klaus Garteis zum 60. Geburtstag*, Mainz, 3–20.
- BAUMGARTEN, H.-U. (1992): *Kant und Tetens: Untersuchungen zum Problem von Vorstellung und Gegenstand*, Stuttgart.
- BECK, L. W. (1989): *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Briston 1996.
- BENDER, W. (1980): «Rhetorische Tradition und Ästhetik im 18. Jahrhundert: Baumgarten, Meier und Breitinger», en *Zeitschrift für deutsche Philologie* 99, 1980, 481–506.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- BERGMAN, E. (1911): *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch A. G. Baumgarten und G. F. Meier*, Leipzig.
- BÖHM, H. (1926): «Das Schönheitsproblem bei G. F. Meier», en *Archiv für die gesamte Psychologie* 56, 1926, 177–252.
- BROWN, C. (1969): «Leibniz und die Ästhetik», en *Akten des internationalen Leibniz-Kongresses Hannover, 14.-19. November 1966*, Wiesbaden, 121–33.
- CASULA, M. (1973): *La metafisica di A. G. Baumgarten*, Milano.
- CASSIRER, E. (1932): *Philosophy of the Enlightenment*, Princeton 1951.
- CHECA BELTRÁN, J. (1998): *Razones del buen gusto (Poética española del neoclasicismo)*, Madrid.
- CORBINEAU-HOFFMANN, A. (1995): «Spiel», en RITTER *et alle* 1971ss.: IX 1383–90.
- DESSOIR, M. (1911): *Abriß einer Geschichte der Psychologie*, Heidelberg.
- DEWENDER, TH. (1996): «Sensus communis», en RITTER *et alii* 1971ss.: IX 634–39.
- ERST, J. (1916): *Der Geniebegriff der Stürmer und Dränger und der Frühromantiker*, tesis doctoral, Zürich.
- FERRARIN, A. (1995): «Kant's Productive Imagination and its alleged Antecedents», en *Graduate Faculty Philosophy Journal* 18, 1995, 65–92.
- FRANKE, U. (1972): *Kunst als Erkenntnis: die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten*, Wiesbaden.
- GABLER, H.-J. (1982): *Geschmack und Gesellschaft. Rhetorische und sozialgeschichtliche Aspekte der frühaufklärerischen Geschmackskategorie*, Frankfurt am Main/Bern.
- GAEDE, F. (1978): *Poetik und Logik. Zu den Grundlagen der literarischen Entwicklung im 17. und 18. Jahrhundert*, München.
- GOUBET, J.-F./ RAULET, G. (2005): *Aux sources de l'esthétique. Les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Paris.
- GRAPPIN, P. (1952): *La théorie du génie dans le préclassicisme allemand*, Paris.
- HAUBRICH, J. (1998): *Die Begriffe "Schönheit" und "Vollkommenheit" in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Mainz.
- HESSBRÜGGEN-WALTER, S. (2001): «Nur suchen, nicht finden: Kant, Tetens und die Grundkraft der Seele», en V. Gerhardt *et alle* (2001): *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5 vols., Berlin/ New York, IV 368–74.
- HINSKE, N. (1980): «Reimarus zwischen Wolff und Kant: Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der 'Vernunftlehre' von Hermann Samuel Reimarus», en W. Walter/ L. Borinski (ed.) (1980): *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur 'Vernunftlehre' von Hermann Samuel Reimarus*, Göttingen, 9–32.
- HERNÁNDEZ MARCOS, M. (2003): «Teoría de la sensibilidad, teoría de las Humanidades. El proyecto filosófico de A. G. Baumgarten», en *Cuadernos dieciochistas* 4, 2003, 81–121.
- JÄGER, M. (1980): *Kommentierende Einführung in Baumgartens "Aesthetica": zur entstehenden wissenschaftlichen Ästhetik des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Hildesheim.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- JÄGER, M. (1984): *Die Ästhetik als Antwort auf das kopernikanische Weltbild: Die Beziehung zwischen den Naturwissenschaften und der Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens und Georg Friedrich Meiers*, Hildesheim/ Zürich/ New York.
- KNÜFER, C. (1975): *Grundzüge der Geschichte des Begriffs Vorstellung von Wolff bis Kant*, tesis doctoral, Tübingen.
- LINDEN, M. (1976): *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern/ Frankfurt a. M.
- MARTANO, G. (1976): *La conoscenza sensibile nel razionalismo moderno*, Napoli.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M. (1884): *Historia de las ideas estéticas en España*, 2 vols., Madrid.
- MERTENS, P. (1938): «Zur Entstehung von A. G. Baumgartens Ästhetik», en *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie* 4, 1938, 288–96.
- MEYER, H. G. (1874): *Leibniz und Baumgarten als Begründer der deutschen Ästhetik*, tesis doctoral, Halle.
- NIVELLE, A. (1955): *Les théories esthétiques en Allemagne de Baumgarten a Kant*, Paris.
- PIMPINELLA, P. (1988): «Imaginatio, phantasia e facultas fingendi in Ch. Wolff e A. G. Baumgarten», en M. Fattori/ M. Bianchi (ed.) (1988): *Phantasia – Imaginatio. Vº Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 9–11 gennaio 1986*, Roma, 379–414.
- PIMPINELLA, P. (1993): «Baumgarten e le origini dell'estetica», introducción a BAUMGARTEN 1735.
- PIMPINELLA, P. (1996): «Sensus e sensatio in Wolff e Baumgarten», en M. L. Bianchi (ed.) (1996): *Sensus – Sensatio. VIII. Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 6–8 gennaio 1995*, Roma, 471–98.
- POPPE, B. (1907): *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Borna/ Leipzig.
- POZZO, R. (2000): *Georg Friedrich Meiers "Vernunftlehre". Eine historisch-systematische Untersuchung*, Stuttgart/ Bad Cannstatt.
- PRIEGER, E. (1875): *Anregung und metaphysische Grundlage der Ästhetik von Alexander Gottlieb Baumgarten*, tesis doctoral, Halle.
- REISS, H. (1993): «Die Einbürgerung der Ästhetik in der deutschen Sprache des achtzehnten Jahrhunderts oder Baumgarten und seine Wirkung», en *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 37, 1993, 109–38.
- RIEMANN, A. (1928): *Die Ästhetik A. G. Baumgartens unter besonderer Berücksichtigung der "Meditationes"; nebst einer Übersetzung dieser Schrift*, Halle.
- RISSE, W. (1964–1970): *Die Logik der Neuzeit*, 2 vols., vol. I (1964): «1500–1640»; vol. II (1970): «1640–1780», Stuttgart.
- ROSENTHAL, E. (1933): *Der Geniebegriff des Aufklärungszeitalters (Lessing und die Popularphilosophie)*, Berlin.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- SCHAFFRATH, J. (1940): *Die Philosophie des Georg Friedrich Meier. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungsphilosophie*, Eschweiler.
- SCHERER, I. (1995): *The Crisis of Judgment in Kant's three Critiques: in Search of a Science of Aesthetics*, New York.
- SCHMIDT, H.-M. (1982): *Sinnlichkeit und Verstand. Zur philosophischen und poetologischen Begründung von Erfahrung und Urteil in der deutschen Aufklärung (Leibniz, Wolff, Gottsched, Bodmer und Breitinger, Baumgarten)*, München.
- SCHMIDT, J. (1861–1863): *Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessings Tod, 1681–1781*, Leipzig.
- SCHMIDT, J. (1875): *Leibniz und Baumgarten, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Aesthetik*, Halle.
- SCHWEIZER, H. R. (1973): *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, Basel/Stuttgart.
- SCHWEIZER, H. R. (1983): «Einführung» a A. G. Baumgarten: *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, Hamburg 1993, VII–XXIV.
- SOLMS, F. (1990): *Disciplina aesthetica: zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder*, Stuttgart.
- SOMMER, R. (1892): *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller*, Würzburg.
- VON STEIN, K. H. (1886): *Die Entstehung der neueren Aesthetik*, Hildesheim 1964.
- TEDESCO, S. (1996): *Alla vigilia dell' Aesthetica: ingegno e immaginazione nella poetica critica dell' Illuminismo tedesco*, Palermo.
- THÜME, H. (1927): *Beiträge zur Geschichte des Geniebegriffes in England*, tesis doctoral, Halle.
- TONELLI, G. (1968): «'Critique' and Related Terms Prior to Kant. A Historical Survey», en *Kant-Studien* 69, 1968, 119–48.
- UEBELE, W. (1911): *Johann Nicolaus Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant, unter Benutzung bisher unbekannt gegebener Quellen*, Aalen.
- VÁZQUEZ LOBEIRAS, M. J. (2003): «Las raíces de la estética en el marco de la lógica y la filosofía de la conciencia del racionalismo», en *Ágora* 22, 2003, 37–63.
- VERWEYEN, TH. (1989): «'Halle, die Hochburg des Pietismus die Wiege der Anakreontik' – Über das Konfliktpotential der anakreontischen Poesie als Kunst der 'sinnlichen Erkenntnis'», en N. Hinske (ed.) (1989): *Zentren der Aufklärung I: Halle – Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 209–38.
- WARNING, R. (1974): «Genie», en RITTER, J. *et alle* 1971ss.: III 279–82.
- WITTE, E. (2000): *Logik ohne Dornen. Die Rezeption von A. G. Baumgartens Ästhetik im Spannungsfeld von logischem Begriff und ästhetischer Anschauung*, Hildesheim/ Zürich/ New York.
- WOLF, H. (1923): *Versuch einer Geschichte des Geniebegriffes in der deutschen Aesthetik des 18. Jahrhunderts, I: von Gottsched bis auf Lessing*, tesis doctoral, Heidelberg..

## SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- WUNDT, M. (1945): *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg 1964.
- ZILSEL, E. (1926): *Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Tübingen.
- ZIMMERMANN, R. (1858): *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, Wien.

### ESTUDIOS GENERALES DE FUENTES E HISTÓRICO-EVOLUTIVOS SOBRE EL PENSAMIENTO DE KANT:

- ARNOLDT, E. (1909): *Gesammelte Schriften*, ed. de O. Schönderfer, vol. v.2: *Charakteristik von Kants Vorlesungen über Metaphysik und möglichst vollständiges Verzeichnis aller von ihm gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen*, Berlin.
- BAEUMLER, A. (1923): *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urtheilskraft*, vol. I: «Kants Kritik der Urtheilskraft: ihre Geschichte und Systematik», Tübingen 1967.
- BARALE, M. (1997): *Betrachtungen über den geschichtlich-philosophischen Hintergrund und den systematischen Ort von Kants Kritik der Urtheilskraft*, Pisa.
- BARTUSCHAT, W. (1972): *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urtheilskraft*, Frankfurt a. M.
- BASCH, V. (1927): *Essai critique sur l'Esthétique de Kant*, Paris.
- BOSWELL, T. (1991): *Quellenkritische Untersuchungen zum Kantischen Logikhandbuch*, Frankfurt a. M.
- BRANDT, R./ STARK, W. (1991): «Notiz zur Akademie-Ausgabe», en *Kant-Studien* 82, 1991, 514-15.
- BRANDT, R./ STARK, W. (1997): «Einleitung» a *Vorlesungen über Anthropologie*, en *AA XXV. 1 VII-CLI*.
- CAMPO, M. (1953): *La genesi del criticismo kantiano*, Varese.
- CONRAD, E. (1994): *Kants Logik-Vorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition*, Stuttgart/ Bad Cannstatt.
- CARL, W. (1989): *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Göttingen.
- DENCKMANN, G. (1947): *Kants Philosophie des Aesthetischen*, Heidelberg.
- DUMOUCHEL, D. (1994): «La découverte de la faculté de juger réfléchissante. Le rôle heuristique de la Critique du goût dans la formation de la Critique de la faculté de juger», en *Kant-Studien* 85, 1994, 419-42.
- DUMOUCHEL, D. (1999): *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique*, Paris.
- ERDMANN, B. (1882): «Einleitung» a I. Kant (1791): *Kritik der Urtheilskraft*, Leipzig 1780, 41913.
- FRANK, M. (1990): «Kants 'Reflexionen zur Ästhetik'. Zur Werkgeschichte der ‚Kritik der ästhetischen Urtheilskraft‘», en *Revue Internationale de Philosophie* 175, 1990, 552-80.

## SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- GATTERMANN, H. (1899): *Über das Verhältnis von Kants Inauguraldissertation vom Jahre 1770 zu der Kritik der reinen Vernunft*, Halle 1899.
- GIORDANETTI, P. (1984): «Kant e Gerard. Nota sulle fonti storiche della teoria kantiana del “genio”», en *Rivista di storia della filosofia* 46, 1984, 661–699.
- GIORDANETTI, P. (1995a): «Nuovi documenti sulla genesi dell’estetica kantiana. Il XXV volume della Akademie Ausgabe», en *Rivista di filosofia* 50, 1995, 341–53.
- GIORDANETTI, P. (1995b): «Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der kantischen Philosophie», en *Kant-Studien* 86, 1995, 406–430.
- GRUNDMANN, R. (1893): *Die Entwicklung der Ästhetik Kants*, tesis doctoral, Leipzig.
- GUYER, P. (2003): «Beauty, Freedom on Anthropologie and the Development of His Aesthetic Theory», en B. Jacobs/ P. Kain (ed.) (2003): *Essays on Kant’s Anthropology*, Cambridge, 135–163.
- HENRICH, D. (1965): «Über Kants Entwicklungsgeschichte», en *Philosophische Rundschau* 13, 1965, 252–63.
- HINSKE, N. (1965): «Zur Geschichte des Textes», en I. Kant: *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, Faksimile und Transkription, Stuttgart/ Bad Cannstatt, III–X.
- HINSKE, N. (1966): «Kants Idee der Anthropologie», en H. Rombach (ed.) (1966): *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, München, 410–27.
- HINSKE, N. (1968): «Probleme der Kantedition. Erwiderung auf Gerhard Lehmann und Burkhard Tuschling», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 22, 1968, 408–423.
- HINSKE, N. (1970): *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreißigjährige Kant*, Stuttgart.
- HINSKE, N. (1975): «Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen. Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte», en G. Funke/ J. Kopper (ed.) (1975): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 6.–10. April 1974*, Berlin/ New York, I 68–85.
- HINSKE, N. (1990): «Kant by Computer: Applications of Electronic Data Processing in the Humanities», en I. Angelelli/ A. d’Ors (ed.) (1990): *Estudios de Historia de la Lógica. Actas del II Simposio de Historia de la Lógica. Pamplona 25–27 de Mayo 1987*, Pamplona, 193–210.
- HINSKE, N. (1993a): «Kants Rede vom Unbedingten und ihre philosophischen Motive», en N. Hinske/ C. Cesa (ed.) (1993): *Kant und sein Jahrhundert, Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*, Frankfurt a. M., 103–21.
- HINSKE (1993b): «Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Die Philosophische Bedeutung des Kantschen Logikcorpus», en N. Hinske (ed.) (1998): *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus*, Stuttgart/ Bad Cannstatt.
- HINSKE, N. (1994): «Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Kantschen Denkens», en W. Orth/ H. Holzhey (ed.) (1994): *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, Würzburg, 31–43.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- HINSKE, N. (1995): «Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens: Erwiderung auf Lothar Kreimendahl», en R. Theis y C. Weber (ed.) (1995): *De Christian Wolff a Louis Lavelle. Metaphysique et historie de la Philosophie: Recueil en hommage à Jean Ecole à l'occasion de son 75<sup>e</sup> anniversaire — Von Christian Wolff bis Louis Lavelle. Geschichte der Philosophie und Metaphysik: Festschrift für Jean Ecole zum 75. Geburtstag*, Hildesheim/ Zürich/ New York, 102–21.
- HINSKE, N. (1996): «Kants Neue Theorie der Sinnlichkeit und ihre Sprachregelungen», en M. L. Bianchi (ed.) (1996): *Sensus – Sensatio. VIII. Colloquio Internazionale del Lessico Intelletuale Europeo, Roma 6–8 gennaio 1995*, 527–40.
- HINSKE, N. (1998): «Die Rolle der Einbildungskraft in Kants Logikvorlesungen», en M. Fattori/ M. Bianchi (ed.) (1988): *Phantasia – imaginatio, V<sup>o</sup> Colloquio Internazionale, Roma 9–11 gennaio 1986* (Lessico Intelletuale Europeo, XLVI), Roma, 415–446.
- HINSKE, N. (2002): «Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten: ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants», en *Aufklärung* 14, 2002, 261–74.
- HINSKE, N. (2004): «¿Qué es lo que significa la historia de las fuentes y con qué fin se práctica? Algunas observaciones de historia de las fuentes acerca de la antinomia kantiana de la libertad», en *Ágora* 23, 2004, 15–27.
- HINSKE, N. (2007): «Einleitung» a *Kant-Index Bd. 24*, XI–LXVII.
- JUCHEM, H.-G. (1970): *Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant: unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der verworrenen Erkenntnis*, Bonn.
- KAWAMURA, K. (1996): *Spontaneität und Willkür: Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln*, Stuttgart/ Bad Cannstatt.
- KIM, CH. W. (2004): *Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant*, Frankfurt a. M.
- KIM, S. B. (1994): *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*, Frankfurt a. M./ Bern/ New York/ Paris.
- KREIMENDAHL, L. (1990): *Kant: der Durchbruch von 1769*, Köln.
- KÜHN, M. (2001): *Kant: Eine Biographie*, München 2003.
- LEE, Y. (1989): 'Dogmatisch-Skeptisch'. *Eine Voruntersuchung zu Kants Dreiergruppe 'Dogmatisch, Skeptisch, Kritisch', dargestellt am Leifaden der begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Methode*, tesis doctoral, Universität Trier.
- LEHMANN, G. (1968): «Neue Perspektiven der Kantforschung», en *Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*, Wien, v 517–21.
- LEHMANN, G. (1939): *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*, Berlin
- LEHMANN, G. (1969): *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin.
- LEHMANN, G. (1974): *Zur Frage der Systematik in Kants Metaphysikvorlesungen*, en G. Funke y J. Kopper (ed.) (1974): *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz, 6.-10. April 1974*, Berlin/ New York I 140–54.
- LIEDTKE, M. (1964): *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in der Kritik der reinen Vernunft*, tesis doctoral, Hamburg.

## SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- LIEDTKE, M. (1966): «Kants Begriff der Reflexion», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 48, 1966, 207–16.
- MANGANARO, P. (1974–75): «Estetica e antropologia nelle lezioni kantiane. I preliminari», en *Studi di estetica* 2, 1974–75, 148–94.
- MARQUARD, O. (1962): «Kant und die Wende zur Ästhetik», en *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 16, 1962, 231–250 y 363–74.
- MENZER, P. (1952): *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Gesellschaftswissenschaften, Jahrgang 1950 Nr. 2)*, Berlin.
- MICHAELIS, TH. (1892): *Zur Entstehung von Kants Kritik der Urteilskraft*, Berlin.
- NAKAZAWA, T (2004): *Kants Begriff der Sinnlichkeit. Seine Unterscheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Elementen der sinnlichen Erkenntnis und ihre lateinische Vorlagen*, tesis doctoral, Trier.
- OBERHAUSEN, M. (1997): *Das Neue Apriori: Kants Lehre von einer ‘ursprünglichen Erwerbung’ apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart/ Bad Cannstatt.
- OBERHAUSEN, M./ POZZO, R. (ed.) (1999): *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg: Reprint mit einer Einleitung und Register*, Stuttgart/ Bad Cannstatt.
- OBERHAUSEN, M. (2002): «Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie», en *Aufklärung* 14, 2002, 123–46.
- PAULSEN, F. (1875): *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie*, Leipzig.
- PINDER, T. (1987): «Zu Kants Logik-Vorlesungen um 1780, anlässlich einer neu aufgefundenen Nachschrift», en R. Brandt/ W. Stark (ed.) (1987): *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Hamburg, 79–114.
- POZZO, R. (1988): *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik. Ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg*, Frankfurt am Main.
- POZZO, R. (2001): «The Nature of Anthropology Lectures at Königsberg», en G. Gerhardt et alii (ed.) (2001): *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Kant-Kongresses*, 5 vols., IV 416–23.
- POZZO, R. (2005): «Prejudices and Horizons. G. F. Meier’s Vernunftlehre and Its Relation to Kant», en *Journal of History of Philosophy* 43, 2005, 185–202.
- REICH, K. (1960): «Über das Verhältnis der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft und die Entstehung der kantischen Raumlehre», introducción a I. Kant (1770): *Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*, Darmstadt, VII–XVI.
- ROTENSC TREICH, N. (1991): «Die Struktur des Systems und die drei Kritiken», en G. Funke (ed.) (1991): *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstliches Schloß zu Mainz*, 2 vols., Bonn/ Berlin, I 235–50.
- SALA, G. (1978): «Der “reale Verstandesgebrauch” in der Inauguraldissertation Kants von 1770», en *Kant-Studien* 69, 1978, 1–16.



SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. (2007): «Crítica del gusto y formación del conocimiento empírico en el marco de la *Dissertatio*: un estudio histórico a partir de los materiales del *Legado póstumo* manuscrito y los Apuntes de Lecciones de Kant», en *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana, México, D. F.) nº 119, 2007 (en prensa).
- SATURA, V. (1971): *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie*, Bonn.
- SCHÖNDÖRFFER, O. (1893): «Kants Definition vom Genie», en *Altpreussische Monatschrift* 1893, XXX.
- SCHLAPP, O. (1901): *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft*, Göttingen.
- SCHWEIGER, C. (2004): «Denken des 'Übersinnlichen' bei Kant. Zu Herkunft und Verwendung einer Schlüsselkategorie seiner praktischen Metaphysik», en N. Fischer (ed.) (2004): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg, 331–45.
- SONDERLING, J. (1903): *Die Beziehung der Kant-Jäschenschen Logik zu Georg Friedrich Meiers "Auszug aus der Vernunftlehre"*, tesis doctoral, Tübingen.
- SOURIAU, M. (1926): *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Paris.
- STARK, W. (1987): «Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegheften nach Kants Vorlesungen über Logik», en R. Brandt/ W. Stark (ed.) (1987): *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Hamburg, 123–64.
- STARK, W. (1991): «Quaestiones in terminis. Überlegungen und Fakten zum Nachschreibewesen im universitären Lehrbetrieb des 18. Jahrhunderts. Aus den Präliminarien einer Untersuchung zu Kants Vorlesungen», en M. Stern (ed.) (1991): *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung, Basle Editoren-Kolloquium 19.–22. März 1990, autor- und werkbezogene Referate*, Tübingen, 90–99.
- STARK, W. (1992): «Die Formen von Kants akademischer Lehre», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, 1992, 543–62.
- STARK, W. (1993): *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*, Berlin.
- TONELLI, G. (1954): «La formazione del testo della Kritik der Urteilskraft», en *Revue Internationale de Philosophie* 30, 1955, 423–48.
- TONELLI, G. (1955): *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica: studi sulla genesi del criticismo (1754–1771) e sulle sue fonti* (Memorie dell'Accademie delle Scienze di Torino, vol. 114), Torino.
- TONELLI, G. (1963): «Die Umwälzung von 1769 bei Kant», en *Kant-Studien* 54, 1963, 369–375.
- TONELLI, G. (1966): «Kant's Early Theory of Genius (1770-1779)», en *Journal of the History of Philosophy* 4, 1966, 109–31 (1ª parte), 209–24 (2ª parte).
- TONELLI, G./ VON BORMANN, C. (1976): «Die Auffächerung des Begriffs Kritik», en RITTER *et alii* (1971ss.): IV 1262–66.
- TONELLI, G. (1994): *Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, ed. póstuma a cargo de D. H. Chandler, Zürich/ New York.

## SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- VÁZQUEZ LOBEIRAS, M. J. (1998): *Die Logik und ihr Spiegelbild: das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*, Frankfurt am Main.
- VÁZQUEZ LOBEIRAS, M. J. (2005): «Comunicabilidad y gusto: fragmentos de Kant sobre estética», en H. P. Delfosse y R. Youseffi (ed.) (2005): *‘Wer ist weise’? der gute Lehr von jedem annimt’*. Festschrift für Michael Albrecht zu seinem 65. Geburtstag, Nordhausen: 277–95.
- VÁZQUEZ LOBEIRAS, M. J.: «Metafísica y Crítica o ¿cómo aprender a filosofar», estudio conclusivo a KANT (1792–1793): *Metaphysica-Dohna*, traducción de Mario Caimi, Salamanca 2007, 123–85.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1980): *La formación de la “Crítica de la razón pura”*, Valencia.
- DE VLEESCHAUWER, H. J. (1934–1937): *La déduction transcendentale dans l’oeuvre de Kant*, 3 vols., Antwerpen/ Paris/ s’Gravenhage (reimpresión en New York/ London 1976).
- DE VLEESCHAUWER, H. J. (1969): "L’orizzonte nella logica di Kant. Il problema delle Vorlesungen kantiane», en *De Homine* 31–32, dic. 1969, 33ss.
- WICHMANN, O. (1925): «Kant’s Begriff vom Genie und seine Bedeutung», en *Deutsche Akademie Rundschau* año II, Sem. 12<sup>o</sup>, Serie n<sup>o</sup> 2, 7, 15 de Enero de 1925.
- WOHLERS, CH. (2000): *Kants Theorie der Einheit der Welt: eine Studie zum Verhältnis von Anschauungsformen, Kausalität und Teleologie bei Kant*, Würzburg.
- ZAMMITO, J. H. (1992): *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*, Chicago/ London.
- ZAMMITO, J. H. (1994): «The Genesis of Kant’s Critique of Judgment», en *British Journal for the History of Philosophy* 2, 1994, 165–74.

### ESTUDIOS SOBRE LA FILOSOFÍA TEÓRICA Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE KANT:

- ARANA, J. (1982): *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico*, Sevilla.
- BARTUSCHAT, W. (1967): «Das Problem einer Formulierung des kategorischen Imperativs bei Kant», en H.-G. Gadamer (1967): *Das Problem der Sprache*, München, 229–35.
- COLOMER, E. (1986): *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona.
- CORTINA ORTS, A. (1991): *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca.
- CORTINA ORTS, A. (1982): «El concepto de ‘crítica’ en la filosofía trascendental de Kant», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 9, 1982, 5–22.
- CRAMER, K. (1981): «Kontingenz in Kants “Kritik der reinen Vernunft”», en B. Tuschling (ed.) (1981): *Probleme der “Kritik der reinen Vernunft”: Klaus Reich zum 75. Geburtstag am 1. Dezember 1981*, Berlin/ New York, 143–160.
- DÖRFLINGER, B. (1995): *The Underlying Teleology of the First Critique*, en H. Robinson (ed.) (1995): *Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis, 1-5 March*, vol. I 813–26.
- DÖRFLINGER, B. (2000): *Das Leben theoretischer Vernunft: teleologische und praktische Aspekte der Erfahrungstheorie Kants*, Berlin/ New York.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- FLOYD, J. (1998): «Heautonomy: Kant on Reflective Judgment and Systematicity», en PARRET 1998: 192–218.
- FRIEDMANN, M. (1990): «Kant on Laws of Nature and the Foundation of Newtonian Science», en G. Funke/ Th. Seebohm (ed.) (1990): *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Washington, D. C., 97–107.
- FRIEDMANN, M. (1991): «Regulative and Constitutive», en *The Southern Journal of Philosophy* 30, 1991, 73–101.
- GARCÍA MORENTE, M. (1975): *La filosofía de Kant, una introducción a la filosofía*, Madrid.
- GAUTHIER, D. (1985): «The Unity of Reason: A Subversive Reinterpretation of Kant», en *Ethics* 96, 1985, 74–88.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (1984): *El teísmo moral de Kant*, Madrid.
- von HARTMANN, E. (1979): *Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung*, Leipzig.
- HEIDEGGER, M. (1929): *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. de F. W. Hermann, Frankfurt am Main
- HENRICH, D. (1969): «The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction», *Review of Metaphysics* 22, 1969, 640–59.
- KÖVEKER, D. (1995): «Zwischen “objektiver Gültigkeit” und “subjektiv-notwendigen Proberstein” der Wahrheit. Systematische Überlegungen zum Konsensgedanken in der politischen Philosophie Kants», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 49, 1995, 274–293.
- LA ROCCA, C. (2001): «Vorläufige Urteile und Urteilskraft. Zur heuristischen Logik des Erkenntnisprozesses», en V. Gerhardt *et alii* (ed.) (2001): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5. vols., Berlin/ New York, II 351–61.
- LEE, S.-K. (2001): «Kant's Theory of Judgment and the Unity of the Critical Philosophy», en V. Gerhardt *et alii* (ed.) (2001): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5. vols., Berlin/ New York, II 372–80.
- LONG, CH. P. (1998): «Two Powers, One Ability. The Understanding and Imagination in Kant's Critical Philosophy», en *The Southern Journal of Philosophy* 36, 1998, 236–53.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1989): *Releer a Kant*, Barcelona.
- MONTERO MOLINER, F. (1987): *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura*, Barcelona.
- MUGUERZA, J./ RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (1989): *Kant después de Kant*, Madrid.
- NEIMAN, S. (1994): *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford/ New York.
- NICOLÁS MARÍN, J. A. (2001): «Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna», en J. A. Nicolás/ M<sup>a</sup>. J. Frapolli (ed.) (2001): *Evaluando la modernidad*, Granada, 79–105.
- NICOLÁS MARÍN, J. A./ SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. (2005): «Criticismo y Trascendentalismo: Huellas Kantianas en la Filosofía Actual», en *Revista Portuguesa de Filosofia* 61, 2005, 901–28.

## SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- PAVÓN RODRÍGUEZ, M. (1988): *Objetividad y Juicio en la Crítica de Kant*, Sevilla.
- PIPPIN, R. (1979): «Kant on Empirical Concepts», *Studies in History and Philosophy of Science* 10, 1979, 1–19.
- PRAUSS, G. (1971): *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Berlin.
- SEVILLA, S. (2005): «Identidad oculta y subjetividad en el pensamiento de Kant», en M. E. Vázquez/ R. de la Calle (ed.) (2005): *Filosofía y razón: Kant, 200 años*, Valencia, 137–156.
- STRAWSON, P. (1982): «Imagination and Perception», en R. C. S. Walker (ed.) (1982): *Kant on Pure Reason*, Oxford, 82–99.
- SVENDSEN, L. FR. H. (2001): «Kant's Theory of Empirical Truth», en V. Gerhardt *et alii* (ed.) (2001): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant Kongresses*, 5 vols., Berlin/ New York, II 847–55.
- TORRETI, R. (1967): *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile.
- YOUNG J. M. (1988): «Kant's View of Imagination», en *Kant-Studien* 79, 1988, 140–64.
- WARTENBERG, T. E. (1998): «Reason and the Practice of Science», en P. Guyer (ed.) (1998): *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, 228–48.
- ZUBIRI, X. (1980): *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid.

### ESTUDIOS SOBRE LA KRITIK DER URTEILSKRAFT:

- BECK, L. W. (1978): «Did the Sage of Königsberg Have No Dreams?», en *Essays on Kant and Hume*, New Haven.
- BEK, M. (2001): «Die Vermittlungsleistung der reflektierenden Urteilskraft», en *Kant-Studien* 92, 2001, 296–327.
- BRANDT, R. (1989a): «The Deductions in the Critique of Judgment: Comments on Hampshire and Hortsmann», en E. Förster (ed.) (1989): *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford, 177–90.
- BRANDT, R. (1989b): «Analytic/ Dialectic», en E. Schaper/ W. Vossenkuhl (ed.) (1989): *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, Oxford, 179–95.
- BRANDT, R. (1994): «Die Schönheit der Kristalle und das Spiel der Erkenntniskräfte. Zum Gegenstand und zur Logik des ästhetischen Urteils bei Kant», en R. Brandt/ W. Stark (ed.) (1994): *Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants*, Hamburg, 19–57.
- BRANDT, R. (1998): «Zur Logik des ästhetischen Urteils», en PARRET 1998: 229–245.
- BRANDT, R. (2006): «Schön, Erhaben, nicht Häßlich. Überlegungen zur Entstehung und Systematik der Kantischen Theorie des ästhetischen Urteils», en H. F. Klemme (ed.) (2006): *Die Ästhetik des Hässlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, Bielefeld, 65–72.
- BRITAN, G. G. (1991): «Systematicity and Objectivity in the Third Critique», en *Southern Journal of Philosophie (Memphis)* 30, 1991, 167–86.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- BURGESS, C. (1989): «Kant's Key to the Critique of Taste», en *Philosophical Quarterly* 157, 1989, 484-492.
- COHEN, H. (1889): *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin.
- COHEN, T./ GUYER, P. (1982): *Essays in Kant's Aesthetics*, Chicago.
- CONILL SANCHO, J. (2006): *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid.
- COSTA, F. (1998): «Système et jugement chez Kant», en PARRET 1998: 93-116.
- DERRIDA, J. (1978): *La verdad en pintura*, Barcelona 2001 (ed. original: *La Vérité en peinture*, Paris 1978).
- ELLIOT, R. (1968): «The Unity of Kant's Critique of Aesthetic of Judgment», en *British Journal of Aesthetics* 8, 1968, 244-59.
- DÖRFLINGER, B. (1988): *Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft. Zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Ästhetik*, Bonn.
- DÖRFLINGER, B. (2005): «Lyotards Kant-Lektionen zum Erhabenen», en J. Ferrari *et alii* (ed.) (2005): *Kant et la France – Kant und Frankreich*, Hildesheim/ Zürich/ New York, 331-43.
- DUQUE, F. (1989): «Causalidad y teleología en Kant», en J. Muguerza/ R. Rodríguez Aramayo (ed.) (1989): *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, 287-307.
- DUMOUCHEL, D. (1998): «Genèse de la *Troisième Critique*: le rôle de l'esthétique dans l'achèvement du système critique», en PARRET 1998: 18-40.
- GADAMER, H.-G. (1960): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, Tübingen, vol. I.
- GARCÍA MORENTE, M. (1912): *La estética de Kant*, Madrid.
- GARRONI, E (1992): *Estetica. Uno sguardo-atraverso*, Milano.
- GENOVA, A. C. (1989): «Aesthetic Justification and Systematic Unity in Kant's Third Critique», en G. Funke/ Th. M. Seebohm (ed.) (1989): *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Washington, II 293-310.
- GIBBONS, S. L. (1994): *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgment and Experience*, Oxford.
- GINSBORG, H. (1990a): *The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition*, New York/ London.
- GINSBORG, H. (1990b): «Reflective Judgment and Taste», en *Nous* 24, 1990, 63-78.
- GINSBORG, H. (2006): «Thinking the Particular as Contained under the Universal», en KUKLA 2006: 35-60.
- GÓMEZ CAFFARENA, J. (1992): «La *Crítica del Juicio* a sólo dos años de la *Crítica de la razón práctica*», en R. Rodríguez Aramayo/ G. Vilar (ed.) (1992): *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la «Crítica del Juicio de Kant (Madrid, 7-10 de Mayo de 1991)*, Madrid, 7-27.

## SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- GUILLERMIT, L. (1986): *L'Élucidation critique du jugement de goût selon Kant. Suivie d'une traduction nouvelle de la Critique du jugement (Critique de la faculté de juger esthétique)*, edición póstuma de E. Schwarz y J. Vuillemin, Paris.
- GUYER, P. (1979): *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge 1997.
- GUYER, P. (1982): «Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste», en COHEN / GUYER 1982: 21–54.
- GUYER, P. (1982b): «Kant's Distinction between the Beautiful and the Sublime», en *Review of Metaphysics* 35, 1982, 753–84.
- GUYER, P. (1990): «Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity», en *Nous* 24, 1990, 17–43.
- GUYER, P. (1994): «The Systematic Order of Nature and the Systematic Union of Purposes», en H. F. Fulda/ R. P. Horstmann (ed.) (1994): *Vernunftbegriffe in der Moderne*, 199–221.
- GUYER, P. (2005): «The Harmony of the Faculties Revisited», en KUKLA 2006: 162–93.
- HEINTEL, P. (1970): *Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik*, Bonn.
- HENRICH, D. (1992): *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World. Studies in Kant*, Stanford.
- HENRICH, D. (1994): *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, Cambridge.
- HILTSCHER, R. (1997): *Kant und das Problem der Einheit der endlichen Vernunft*, Würzburg.
- HOGREBE, W. (1984): «Erkenntnistheorie ohne Erkenntnis», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38, 1984, 545–59.
- HORKHEIMER, H. (1925): *Über Kants Kritik der Urteilskraft, als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, en *Gesammelte Schriften*, ed. de G. Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1987, II 73–146.
- JAQUES, J. (2004): «Memorias de una traducción. Apuntes sobre la versión catalana de la *Kritik der Urteilskraft* de Immanuel Kant», comunicación al VI Congreso Internacional de Ontología, septiembre-octubre 2004.
- JOACHIM, P. (1992): *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft: Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, Berlin/ New York.
- KALUZA, B. (1971): *Kants Kritik der Urteilskraft im Entwurf der beiden Einleitungen*, tesis doctoral, Basel.
- KUGELSTADT, M. (1991): «Zum Begriff einer mechanisch-reflektierenden Urteilskraft», en G. Funke (ed.) (1991): *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstliches Schloß zu Mainz*, 2 vols., Bonn/ Berlin, II 33–44.
- KUGELSTADT, M. (1998): *Synthetische Reflexion: Zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in Kants theoretischer Philosophie*, Hawthorne.
- KUKLA, R. (ed.) (2006): *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Cambridge.

## SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- KUKLA, R. (2006): «Placing the Aesthetics in Kant's Critical Epistemology» introducción a KUKLA 2006: 1–31.
- LEYVA, G. (1997): *Die «Analytik des Schönen» und die Idee des sensus communis in der Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main.
- LÓPEZ MOLINA, A. M. (1984): *La facultad de juzgar reflexionante en el sistema de la razón pura*, Madrid.
- LÓPEZ MOLINA (1992): «Contingencia y teleología en Kant», en R. Rodríguez Aramayo/G. Vilar (ed.) (1992): *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la «Crítica del Juicio de Kant (Madrid, 7–10 de Mayo de 1991)»*, Madrid, 122–138.
- LYOTARD, J.-F. (1991): *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen*, München 1994 (ed. original: *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris 1991).
- LA ROCCA, C. (1997): «Schemattizzare senza concetto. Immaginazione ed esperienza estetica in Kant», en *Rivista di estetica* 37, 1997, 3–19.
- LA ROCCA, C. (1999): *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e Ontologia in Kant*, Pisa.
- MAKKREEL, R. (1987): «Orientierung und Tradition in der Hermeneutik: Kant versus Gadamer», en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41, 1987, 408–20.
- MAKKREEL, R. (1990): *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago.
- MARCUCCI, S (1972): *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, Firenze.
- MARCUCCI, S. (2004): «Sulla natura del giudizio morale: determinante o riflettente», en C. Ferrini (ed.) (2004): *Eredità Kantiana (1804–2004)*, Napoli, 389–99.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1987): *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Barcelona 1987.
- MARTY, F. (1998): *Le jugement esthétique, raison d'être de la Troisième (et dernière?) Critique*, en PARRET 1998: 66–83.
- MODEL, A. (1991): «Zu Bedeutung und Ursprung der 'reflektierenden Urteilskraft' bei Kant», en G. Funke (ed.) (1991): *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstliches Schloß zu Mainz*, 2 vols., Bonn/ Berlin, II 135–41.
- MUGUERZA, J. (1990): *Desde la perplejidad*, Madrid.
- NERHEIM, J. (1991): *Zur kritischen Funktion ästhetischer Rationalität in Kants Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main/ Bern/ Berlin.
- NUZZO, A. (2005): *Kant and the Unity of Reason*, West Lafayette, Indiana.
- PARRET, H. (ed.) (1998): *Kants Ästhetik/ Kant's Aesthetics/ L'esthétique de Kant*, Berlin/ New York.
- PIPPIN, R. B. (ed.) (1996): «Kant on the Significance of Taste: Kant, Aesthetics, and Reflective Judgment», en *The Journal of the History of Philosophy* 34, 1996, 549–69.
- PRESAS (1999): «El arte como saber», en *Revista Latinoamericana de Filosofía* 25, 1999, 129–40.
- PRIES, CH. (1995): *Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik*, Berlin.

#### SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

- RAYMAEKERS, B. (1991): «The Unity of the Critique of Judgment», en G. Funke (ed.) (1991): *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstliches Schloß zu Mainz*, 2 vols., Bonn/ Berlin, II 155–63.
- RIEDEL, M. (1989): *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt am Main.
- RIVERA DE ROSALES, J. (1999): «Teleología y filosofía de la naturaleza en la “Crítica del Juicio” de Kant», en *Laguna* 6, 1999, 53–69.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. (2005): «El sentimiento estético en *Kritik der Urteilkraft*: la conciliación entre la finitud y el deseo de trascendencia o la defensa de una razón no ingenua», en *Episteme* 25, 2005, 37–61.
- SDUN, W. (1966): «Der Begriff des Spiels bei Kant und Schiller», en *Kant-Studien* 57, 1966, 500–18.
- SCHAPER, E. (1979): *Studies in Kant's Aesthetics*, Edimburg.
- TONELLI, G. (1957): «Von den verschiedenen Bedeutungen des Worts Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilkraft», en *Kant-Studien* 49, 1957, 154–66.
- WIELAND, F. (2001): *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilkraft*, Göttingen.
- WILLIAMS, F. (1955): «Philosophical Anthropologie and the Critique of Aesthetic Judgment», en *Kant-Studien* 46, 1955, 170–186.



SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

## ÍNDICE DE MATERIAS Y NOMBRES

- a priori, 190
- agrado ideal, 184
- agudeza, 30, 150
- análisis, 22, 36
- analogía, 297, 386
- analogon rationis, 21
- antinomía, 170
  - de la razón, 103, 159
  - del gusto, 366, 373
- antropología
  - estatus epistemológico de la, 77
  - pragmática y, 78
- apercepción
  - unidad sintética de la, 120, 122, 129, 139
- arte
  - bellas, 183, 185
- Bartolomé de Medina, 85
- Baumgarten, 4, 20, 36, 37, 39, 48, 50, 51, 56, 67, 181, 193, 210, 212
  - analogon rationis, 25, 198
  - claritas extensiva, 21
  - cognitio sensitiva, 11, 40, 48, 109, 191
  - fundus animae, 146
  - imaginación, 117, 124
  - influencia leibniziana, 10
  - ingenio, 29, 207, 215
  - inventiva, 208
  - Juicio sensible, 31
  - psicología empírica, 77
  - sensitiv, 10
- belleza
  - autónoma, 89
  - autonomía de la, 14, 31, 87, 335
  - como símbolo de la moralidad, 384
  - de la naturaleza, 245
  - dependiente, 353
  - esencial, 33, 182, 185
  - formalismo de la, 195, 257
  - ideal de, 353
  - interés intelectual en la, 353
    - origen histórico, 245
  - leyes de la sensibilidad y, 18
  - libre, 353
  - objetividad de la, 187
  - perfección y, 83, 84
  - subjetiva, 334
- canon, 112
- Chesterfield
  - sensus communis, 192
- ciencia
  - fundamentación de la, 140, 151
- claridad
  - extensiva, 21, 36
- concepto
  - empírico, 141
  - formación del, 12, 23, 28, 118, 198, 201, 202
- conceptos puros del entendimiento
  - validez de los, 112
- conceptualidad sensible, 28
- conocimiento
  - condiciones subjetivas del, 195, 258, 275, 319, 320, 361
  - empírico, 12, 138, 147, 223, 226
    - influencia de Tetens, 230
    - sistema del, 267, 294, 310
  - en general, 258, 275, 347
  - progreso del, 140
  - sensible, 5, 9, 22

ÍNDICE DE MATERIAS Y NOMBRES

- uso lógico del entendimiento y, 23
  - sistema del, 140, 310
- coordinación, 10, 12, 21
- crítica, 39, 66, 111
  - como ars critica, 112
  - como arte de enjuiciamiento sensible, 51
  - como enjuiciamiento estético, 66, 111
  - como posibilitación del sistema doctrinal, 300
  - del gusto, 265
  - del Juicio, 265
  - sentido positivo de la, 103
  - trascendental, 144
- criticismo, 3, 189
  - evolución del, 65
- Crusius, 4, 20
  - fuerza básica, 219
- deducción
  - de la finalidad, 310
  - de las ideas regulativas de la razón, 155
  - de los conceptos puros del entendimiento, 73, 112, 119
  - del juicio de gusto, 35, 174, 198, 272, 322, 324, 344, 352, 353, 374, 381
- desinterés, 15, 335
- Dilthey, 370
- distinción
  - sensible, 23, 36, 64
- Eberhard
  - genio, 216
- entendimiento
  - artificial, 56
  - discursivo, 115, 130
  - entendimiento común, 189
  - intuitivo, 148, 151, 311
  - sano, 50, 56, 60, 64, 94, 112, 143, 306
    - genio y, 69
    - Juicio reflexionante y, 58
    - leyes de la sensibilidad y, 68
    - sensus communis y, 67
    - sano entendimiento, 40, 196
    - uso empírico del, 107, 203
    - uso lógico del, 12, 19, 26, 32, 106
- espíritu, véase *Geist*
- esprit, 215
- esquematismo, 141, 143, 382
- estética
  - autonomía de la, 37, 274
  - dialéctica trascendental y, 223
  - estética trascendental y, 74
  - estatuto epistemológico de la, 39
  - inglesa, 109
  - lógica y, 51, 66, 193, 212, 216
  - moral y, 6, 76, 87, 90, 193
  - significado gnoseológico de la, 15, 18, 20, 30, 33, 315, 367
  - significado sistemático de la, 43, 71, 74, 104, 191, 225, 243, 247, 279, 315, 326, 367, 381
  - sistema crítico y, 245
  - teleología y, 6, 83, 85, 236, 277, 330
  - trascendental, 110
- experiencia
  - estética, 335, 337
  - posible, 139, 309
  - sistema de la, 139, 309
- facultades
  - actividad conforme a fin de las, 347, 349, 362, 391
  - del ánimo, 270, 315
    - relación sistemática entre las, 299, 315
  - fuerza básica y, 149
  - juego armónico entre las, 29, 32, 127, 183, 211, 214, 223, 257, 258, 345
    - finalidad sin fin y, 346
    - Geist* y, 215
  - raíz común de las, 218, 220
  - unidad de las, 149
  - uso de las, 281
  - vivificación de las, 347
- fenómeno
  - afinidad de los, 123

- multiplicidad de los, 139, 309
  - noúmeno y, 160
  - origen de los, 139
- finalidad, 83, 258, 277
  - de la naturaleza, 296
  - deducción de la, 309
  - formal, 318
  - sin fin, 211, 223, 246, 258, 345
    - como actividad conforme a fin de las facultades, 347
    - como causalidad interna, 346
    - razón práctica y, 347
  - subjetiva, 348
  - validez subjetiva de la, 312, 318
- finitud, 5, 77, 79, 130, 139
- formalismo, 182
- Frobesius, 50
- fuerza básica, 149, 219
  
- Gadamer, 321, 365, 370, 371
- Geist, 214, 258
  - como proporción entre las facultades, 215, 216
  - ideas estéticas y, 225, 370
  - modelo orgánico y, 235
  - origen histórico, 234
  - uso hipotético de la razón y, 225
  - vivificación y, 223
  - voluntad y, 237
- genio, 39, 69, 210, 244
  - como proporción entre las facultades, 56
  - facultades del, 214–216, 234
  - Geist y, 213
  - imaginación productiva y, 213
  - imaginación y, 118
  - origen histórico, 216
  - sano entendimiento y, 69
  - significado sistemático del, 210
  - tradición anglosajona y, 210
  - uso hipotético de la razón y, 225
- Gerard
  - genio, 210, 216
  - imaginación productiva, 213, 225
- giro copernicano, 115
- Gottsched, 50, 51, 67
- Gracián, 85
- gusto
  - analogía con la moral, 240, 245, 249
  - analogon rationis y, 198
  - antinomia del, 37, 366, 373
  - como analogon moralis, 90
  - condiciones de la reflexión y, 197
  - condiciones subjetivas del Juicio reflexionante y, 355, 361, 368, 380
  - conocimiento sensible y, 5
  - crítica del, 39, 66, 113
  - cultura del, 90
  - deducción del, 198, 381
  - desinterés y, 15, 335, 337
  - estética trascendental y, 110
  - experiencia estética, 337
  - fenomenología del, 325, 335, 337
  - fundamentación crítica del, 174, 192
  - fundamentación del, 40, 109, 212, 226
  - fundamentos del, 190
  - juicio de, 16, 17, 27, 28, 34, 38, 39, 42, 43, 47, 60, 64, 68, 75, 82, 91, 194, 195, 197, 221, 239, 245, 250, 266, 268, 269, 272–274, 278, 279, 282, 323, 325, 328, 347, 349, 351, 354, 355, 357, 366, 378, 391
  - autonomía del, 342
  - como juicio singular, 339
  - condiciones de la reflexión y, 249
  - contingencia del, 343, 345, 351, 352, 358, 367
  - deducción del, 322, 324, 344, 374
  - fundamentación del, 243, 252, 272
  - intersubjetividad y, 363
  - juego armónico entre las facultades, 186
  - Juicio reflexionante y, 195, 197, 339, 341, 357
  - pretensión de validez del, 343
  - pretensión de validez intersubjetiva del, 240

ÍNDICE DE MATERIAS Y NOMBRES

- representación conforme a fin del, 350
- representación del, 338, 342
- suprasensible y, 278, 373
- universal comunicabilidad del, 276, 356
- universalidad del, 337
- validez intersubjetiva del, 250
- validez objetiva del, 187
- validez subjetiva del, 249, 276, 337
- Juicio sensible y, 196
- leyes de la sensibilidad y, 14, 18, 19, 26, 37, 40, 110, 189, 192, 366
- pretensión de validez intersubjetiva del, 190, 192, 359, 366
- síntesis y, 22
- sensus communis y, 363
- sentiment y, 239
- validez del, 21, 27, 37, 191, 211
- validez intersubjetiva del, 189
- validez objetiva del, 15
- validez subjetiva del, 188, 194, 196
- Hamman
  - genio, 211
- Heidegger, 221
- Herder
  - genio, 211
- hermenéutica, 370
- Herz, 18, 73
- Hobbes
  - ingenio, 30
- Home, 109
- Hume
  - imaginación, 118, 124, 207
  - sensus communis, 189
- idea
  - estética, 225, 369
  - conocimiento e, 372
  - razón e, 371
  - símbolo y, 383
  - trascendental, 107, 146
- ideal
  - de belleza, 353
- ideal estético, 91
- ilusión trascendental, 147
- imaginación, 117
  - autonomía de la, 256
  - formación de conceptos e, 201
  - formación de conceptos y, 118
  - fundus animae y, 146
  - genio y, 118
  - ideas estéticas de la, 225
  - juego de la, 118, 257
  - productiva, 118, 120, 122, 126, 146, 199, 224, 257, 339, 370, 393
  - analogon rationis e, 207
  - autonomía de la, 244
  - Geist e, 213, 217
  - Gerard e, 213
  - inventiva e, 208
  - leibnicianismo e, 215
  - reproductiva, 117, 120, 129, 135
  - trascendental, 120, 127, 129, 132, 339
- imperativo categórico, 167
  - sensus communis y, 364
- indeterminación del singular sensible, 138, 294
- inducción, 206
- ingenio, 29, 202, 214
  - entendimiento e, 204
  - géneros e, 150, 204
  - géneros y, 154
  - juego, 29
  - juego e, 203
  - juicio provisional e, 202
- ingenio natural, 61, 65, 143
- intuición
  - empírica, 107
  - pura, 107, 134
- inventiva, 29, 207, 257
- juego, 29, 32, 211
  - Baumgarten, 29
  - entre las facultades, 194, 203, 211
  - ingenio y, 203
- Juicio, 29, 265

- autonomía del, 31
- como enjuiciamiento, 355
- como mediación sistemática, 299, 381
- determinante, 137, 142, 265, 307
- estético, 265
- facultad natural del, 142
- fundamentación del, 142, 200, 267, 272
- genio y, 214
- ingenio natural y, 143
- ingenio y, 202
- reflexionante, 5, 26, 31, 58, 153, 157, 196, 199, 265, 307
  - como facultad superior, 300
  - como mediación entre razón teórica y razón práctica, 298, 313
  - condiciones subjetivas del, 320, 355, 361
  - crítica del, 300
  - función crítica del, 299, 303, 313
  - fundamentación crítica del, 305
  - fundamentación de la razón y, 302
  - fundamentación del, 60, 144
  - heautonomía del, 307
  - historia del problema, 65
  - imaginación y, 122
  - juicio de gusto y, 65, 195, 197, 268, 314, 339, 357
  - juicio estético y, 318
  - juicio gusto y, 341
  - juicio moral y, 398
  - juicio sobre lo sublime y, 391
  - pretensión de validez del, 357
  - símbolo y, 383
  - sano entendimiento y, 58, 60
  - sensus communis y, 363
  - sentiment y, 60
  - sublime y, 395, 398
  - suprasensible y, 267, 313
  - uso regulativo de la razón y, 301
  - validez subjetiva del, 301, 305, 307, 312, 362
- sano entendimiento y, 143
- sensible, 31, 195, 199, 364
  - gusto y, 196
- juicio
  - de gusto, 16, 17, 27, 28, 34, 38, 39, 47, 64, 68, 75, 82, 194, 195, 197, 221, 239, 245, 250, 265, 266, 268, 273, 323, 328, 347, 378
  - Juicio reflexionante y, 65
  - de percepción, 125
  - determinado, 153, 202
  - estético, 316, 318, 319
    - y Juicio reflexionante, 314
  - provisional, 153, 202
  - sobre lo sublime, 389
- juicio estético
  - como juicio meramente reflexionante, 320
  - condiciones subjetivas del Juicio y, 318, 319
  - función sistemática de la crítica del, 314, 317, 326
  - juicio de percepción y, 324
  - Juicio reflexionante y, 330
  - pretensión de validez intersubjetiva del, 319
- Krüger, 81
- Kritik der Urteilskraft
  - formación del texto de la, 262
  - génesis de la, 175, 210, 255, 266
  - unidad de la, 266
- lógica
  - como doctrina, 66
  - estética y, 66
  - formal, 63, 67, 107
  - logica artificialis y logica naturalis, 48, 62, 107, 112
  - trascendental, 65, 67, 73, 104, 106, 110
    - como lógica de la verdad, 141
- Lambert, 5, 20, 36, 72, 74
- leibnicianismo, 212
- Leibniz, 10, 36, 212, 229

- espontaneidad, 219
- ley
  - empírica, 139
  - particular, 309
    - como especificación de las leyes trascendentales, 309
- leyes de asociación, 205
- libertad, 167
  - naturaleza y, 160, 175, 296
  - posibilidad de la, 161, 165
  - razón teórica y, 158
- Locke, 111
  - ingenio, 30
- método, 69
- Meier, 4, 21, 33, 36, 48, 50, 56, 193, 580
  - cognitio aesthetico-logica, 40, 48, 51, 80, 180
  - Mutterwitz, 215
  - perfección estética y perfección lógica, 180, 259, 278
- Meiners, 81
- Mendelsohn, 16
- metafísica, 73
  - de la experiencia, 141
  - método de la, 5
  - método y, 72
- modo de pensar, 281, 372, 381, 387, 578
- moral, 76
  - motivación, 87, 168, 397
- naturaleza
  - libertad y, 296
  - totalidad de la, 312
- objetividad, 291
- organon, 112
- parentesco, 205
- percepción, 120, 123
- perfección
  - belleza y, 83
  - perfección estética y perfección lógica, 33, 80, 180, 196, 259
  - crítica a Meier, 260
- phaenomenologia generalis, 72
- Platner, 81
- poética, 183
- Pope, 39
- principio
  - de conveniencia, 83
- propedéutica, 72
- Rapin, 215
- razón
  - antinomia de la, 159
  - antirreduccionismo de la, 159
  - causalidad interna de la, 158
  - como fuerza básica, 220
  - fundamentación última de la, 294, 302
  - fundamentación de la, 62
  - ideal de la, 151
  - ideas regulativas de la, 147
  - máxima de la, 151
  - modelo orgánico y, 235
  - práctica
    - finitud y, 167
    - postulados de la, 175, 280
    - primado de la, 162, 395
    - sensibilidad y, 165
    - validez objetiva de la, 166
  - principios de la, 291
  - sensibilidad y, 164, 267, 397
  - sistemática de la, 278, 381, 386
  - sistema de la, 159, 162
  - unidad de la, 149, 218, 220, 229, 381
  - unidad de la razón teórica y la razón práctica, 158, 162, 291, 294, 313
  - uso hipotético de la, 153, 202
    - genio y, 225
  - uso regulativo de la, 146
  - validez de la, 152
- realidad, 291
  - como ámbito de la naturaleza y de la libertad, 292
  - como campo indeterminado de lo suprasensible, 292
  - como terreno de la experiencia, 292

ÍNDICE DE MATERIAS Y NOMBRES

- reflexión, 30  
 Reimarus, 235
- símbolo, 371, 382
- síntesis  
 de la aprehensión, 120, 126  
 de la imaginación, 122  
 de la reproducción, 120, 123, 126, 129  
 del entendimiento, 131  
 del reconocimiento en un concepto, 128  
 figurativa, 129, 131  
 intelectual, 122  
 productiva de la imaginación, 121, 123, 128  
 sensible, 22, 36, 122
- sensibilidad  
 autonomía de la, 9, 25  
 entendimiento y, 13  
 formas puras de la, 10  
 indeterminación de la, 107  
 leyes de la, 10, 18, 19, 33  
 razón y, 154, 164, 222, 267, 292  
 receptividad de la, 9
- sensitivum, 10
- sensus, 10
- sensus communis, 51, 68, 94, 187, 196, 363  
 imperativo categórico y, 364
- sentiment, 60, 89, 239
- sentimiento  
 como un componente del conocimiento, 316  
 estético, 30  
 condiciones subjetivas del Juicio y, 355  
 enjuiciamiento y, 354  
 universal comunicabilidad del, 356  
 moral, 171, 272, 345, 398  
*sentiment*, 89
- sentimiento moral, 60
- Shaftesbury  
 sensus communis, 189
- sistema  
 crítico, 103  
 de la razón, 72, 103, 291  
 del conocimiento, 147
- sociabilidad, 27, 189
- Stiebritz, 11
- sublime, 279, 389  
 dinámico, 395  
 razón práctica y, 397  
 suprasensible y, 397
- génesis de lo, 390
- Juicio reflexionante y, 391
- juicio sobre lo, 389
- matemático, 392  
 Juicio reflexionante y, 395  
 naturaleza suprasensible de la humanidad, 393
- sujeto  
 unidad del, 170, 395
- Sulzer  
 fuerza básica, 230  
 Geist, 230  
 genio, 216, 233
- suprasensible, 259, 267, 278, 373  
 como ámbito de la libertad, 293  
 como mediación entre la razón teórica y la razón práctica, 298  
 como naturaleza humana, 378, 393, 397  
 como substrato de los fenómenos, 293
- determinabilidad de lo, 376
- origen histórico, 241
- significado sistemático de lo, 384
- validez subjetiva del, 375
- teleología, 83, 148, 158, 278  
 estética y, 85, 236, 330
- Tetens  
 fuerza básica, 219, 230, 231
- trascendental, 114, 300
- validez  
 objetiva del conocimiento, 121, 122, 130, 134  
 subjetiva del conocimiento, 136



ÍNDICE DE MATERIAS Y NOMBRES

verdad

empírica, 65, 141, 363

sensus communis y, 200

vida

facultad de desear y, 158

vivificación

Geist y, 223

Vorlesungen über Anthropologie, 77

Winckelmann, 51, 67

Wolff, 4, 48, 77, 181, 207, 229

imaginación, 117, 124

vis raepresentativa, 219