



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**“Interpretación de la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante en la filosofía kantiana”**

**TESIS**

**Grado a obtener:  
DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**Presenta:**

**CARLOS MANUEL MENDIOLA MEJÍA**

**Director de tesis: DR. CARLOS PEREDA FAILACHE**

**CIUDAD UNIVERSITARIA**

**2007**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Para Laura**

## Índice

Introducción

Notas, Bibliografía y traducción de conceptos.

**Primera parte.** *Exposición interpretativa de la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante.*

**Capítulo I.** *Ubicación de la distinción.*

1. *La importancia de una exposición de la formulación de la distinción.*
2. *Ubicación de la distinción en la obra crítica.*
3. *Ubicación de la distinción en la **Crítica del poder de juzgar.***
4. *Ubicación de la distinción en el sistema.*

**Capítulo II.** *Exposición de la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante.*

5. *Formulación nominal de la distinción en la **Crítica del poder de juzgar.***
6. *El poder de juzgar determinante.*
7. *Los problemas de comprensión que plantea la formulación nominal de la distinción*
8. *Propuesta de interpretación de la distinción.*

**Capítulo III.** *La aplicación de las categorías.*

9. *Sentido y tarea de la categoría de modalidad.*
10. *El poder de juzgar en relación con el esquema transcendental.*
11. *El esquema transcendental.*
12. *Imaginación transcendental e imaginación empírica.*
13. *Las Analogías de la experiencia.*

**Capítulo IV.** *El poder de juzgar reflexionante.*

14. *La reflexión lógica y transcendental.*
15. *La apercepción originaria como posibilidad de la reflexión.*

16. *El poder de juzgar reflexionante y su distinción del poder de juzgar determinante.*
17. *El principio que hace posible al poder de juzgar reflexionante encontrar la regla conforme con lo particular.*
18. *Conclusión de la primera parte.*

**Segunda parte.** *Consecuencias de la interpretación de la condición del poder de juzgar reflexionante en el juicio determinante de conocimiento y moral.*

**Sección primera.** *Del uso teórico de la razón.*

**Capítulo I.** *Idealismo transcendental.*

19. *La base de la exposición.*
20. *Distinción entre teoría del conocimiento y conocimiento.*
21. *¿Cómo entender las condiciones de posibilidad?*
22. *La revolución copernicana como estrategia para encontrar las condiciones mínimas.*

**Capítulo II.** *Hume prusiano y Kant escocés.*

23. *La crítica de Kant a Hume.*
24. *La posición de Hume con respecto a la causalidad.*
25. *Las semejanzas entre Hume y Kant.*
26. *La diferencia entre Hume y Kant*
27. *El principio de la naturaleza en el poder de juzgar reflexionante.*

**Capítulo III.** *La distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia.*

28. *La formulación del problema en términos kantianos: idealismo dogmático.*
29. *La estrategia de solución del problema: rechazo del idealismo dogmático.*
30. *El juicio de percepción que se queda siendo de percepción: no presupone el idealismo dogmático.*
31. *Exposición de los ejemplos de juicio de percepción que sí pueden transitar a juicios de experiencia.*
32. *La transición del juicio de percepción a juicio de experiencia.*
33. *Corolario de esta primera sección*

***Sección segunda. Del uso moral de la razón.***

***Capítulo I. El peso de la antropología en la argumentación práctica.***

***34. Reducción del argumento a la antropología.***

***35. Las cuatro preguntas como estructura del proyecto kantiano.***

***36. Los beneficios por mantener la distinción entre antropología y filosofía pura.***

***37. La autodeterminación como posibilidad del agente moral.***

***Capítulo II. El poder de juzgar reflexionante como la posibilidad de distinguir entre los dos usos de la razón.***

***38. El uso teórico y práctico de la razón como dos perspectivas.***

***39. La legitimidad de los principios de la razón.***

***40. Los postulados del pensar empírico en general como ejemplo de la necesidad del poder de juzgar reflexionante para identificar los juicios de conocimiento..***

***Capítulo III. El poder de juzgar reflexionante en el compromiso moral***

***41. La distinción entre imperativos y deber.***

***42. Las máximas como expresión de la subjetividad.***

***43. La perspectiva en pintura como símil de la regla de largo alcance.***

***44. La aplicación de la regla al caso particular.***

***45. La distinción de los imperativos formulada por medio de los juicios de modalidad.***

***46. La jerarquía de los juicios morales de acuerdo al contexto.***

***47. Corolario de esta segunda sección.***

***Conclusión.***

***Bibliografía.***

## Introducción

El propósito de esta tesis consiste en leer la filosofía kantiana desde la distinción entre poder de juzgar determinante y poder de juzgar reflexionante. Como si en esta distinción Immanuel Kant resumiera su proyecto filosófico. Suponerlo así, permite pensar en la dualidad que plantea Kant y en la unidad de esta dualidad. Esta distinción resumen, dirige nuestras preguntas. ¿Cómo es posible cada uno de estos poderes de juzgar? ¿Cuál es el resultado de cada uno de estos poderes? ¿Qué es aquello que permite hacer esta distinción?

Estas preguntas son la guía que ha estructurado nuestro trabajo. Al tratar de dar respuesta a estas preguntas, surgió una serie de hipótesis, las cuales hemos tratado de confrontar en el desarrollo del trabajo. El criterio de confrontación de nuestras hipótesis, principalmente ha sido, con la posibilidad de ofrecer una propuesta válida de la realización de esas operaciones.

Si comenzamos por la última pregunta (¿qué es aquello que permite hacer esta distinción?), entonces con esta pregunta aparece un primer supuesto, acerca de la metodología kantiana: hacer esta distinción es tarea constitutiva de la crítica. La crítica consiste en delimitar las operaciones para poder evaluarlas por sí mismas, sin pedirle algo que no corresponda a ellas. Por lo tanto, la crítica presupone distinguir entre esas operaciones, pero entonces, surge otra pregunta, cómo es posible hacer esas distinciones. Y con esta otra pregunta, surge la hipótesis de que aquello que hace posible hacer esas distinciones, es decir lo que hace posible la propia crítica, es el poder de juzgar reflexionante, porque hacer esas distinciones significa reflexionar sobre esas operaciones. De tal manera, que la distinción resumen presenta de un lado de la propia

distinción, la posibilidad de llevar a cabo la distinción, por medio del poder de juzgar reflexionante.

Con lo anterior, estamos suponiendo que cuando Kant se pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento o de la moral, no está conociendo ni haciendo juicios morales, sino que está reflexionando sobre el conocimiento y la moral. Por eso, creemos que la posibilidad de llevar a cabo esta reflexión, queda tematizada de un lado de esta distinción; en tanto, que estas dos operaciones, hacer juicios de conocimiento y hacer juicios morales, no son de suyo diferentes, sino que la reflexión tiene que marcar esa distinción. Ni tampoco tiene, la reflexión de antemano, las preguntas que tendría que plantear, acerca de esas dos operaciones, por el contrario, la reflexión tiene que plantear las preguntas y la estrategia para darles respuesta.

Si preguntarse cómo es posible el poder de juzgar determinante, no significa estar llevando a cabo un juicio determinante, entonces suponemos que la respuesta a esa pregunta -mostrar las condiciones que hacen posible ese poder de juzgar determinante- está constituida por un juicio reflexionante. Cuando Kant formula la pregunta por el poder de juzgar determinante, dirigida a las condiciones de posibilidad, podría entenderse como una hipótesis hecha por medio del poder de juzgar reflexionante, ya que la pregunta podría formularse de otra manera. Además, plantear la pregunta de esta manera, asume un criterio de validez sobre la respuesta, sin que haya nada más para entender el criterio para ponderar la respuesta.

Entonces, la respuesta a la segunda pregunta, nos mueve a sostener la hipótesis de que cada uno de estos poderes, ofrece un juicio correspondiente, con senda normatividad y criterio de validez. Recordamos la segunda pregunta. ¿Cuál es el resultado de cada uno de estos poderes? Por su parte, el poder de juzgar determinante obtiene un juicio determinante y el poder de juzgar reflexionante obtiene un juicio

reflexionante. En ambos casos, estos juicios pueden subdividirse en beneficio de una más acabada delimitación de las operaciones, en cuantos casos particulares de juicios podemos tener, por ejemplo el juicio determinante, puede ser producto del uso teórico de la razón, teniendo un juicio de conocimiento y producto del uso práctico de la razón, teniendo un juicio moral; y el juicio reflexionante puede ser un juicio de gusto y un juicio teleológico. El poder de juzgar reflexionante que hace posible esta subdivisión, debe encargarse de mostrar la normatividad de cada uno y con ello, sus criterios de validez.

Ahora bien, cabe suponer que el sujeto que realiza estos juicios, también tiene que poder distinguir entre todos ellos, pues de esta manera puede cumplir y exigir los compromisos de normatividad de cada uno. Por lo tanto, tiene que tener una base reflexiva que haga posible estas distinciones y esta base es el poder de juzgar reflexionante. Por ejemplo, esta base reflexiva debe hacer posible, distinguir entre los relatos de sueños y los relatos de acontecimientos reales.

Por eso, en el caso de la primera pregunta (¿cómo es posible cada uno de estos poderes de juzgar?) suponemos que hay una relación de dependencia del poder de juzgar determinante con el poder de juzgar reflexionante. Sobre esa base de dependencia, es que el sujeto asume qué tipo de juicio es el que se está llevando a cabo y exige su cumplimiento. Mientras que, por el contrario, el poder de juzgar reflexionante puede ofrecer con independencia los juicios reflexionantes. Como en el caso de estar escuchando un sueño, sus pretensiones podrían reducirse a reflexionar sobre el sueño, sin tener ninguna afirmación externa a él ni querer sacar conclusiones independientes del relato.

Todas estas hipótesis, las he tratado de desarrollar en dos partes que constituyen el cuerpo de este trabajo. En la **Primera parte**, pretendo exponer la distinción entre

poder de juzgar reflexionante y poder de juzgar determinante, con la pretensión de mostrar la dependencia del poder de juzgar determinante del poder de juzgar reflexionante. En esta **Primera parte**, principalmente me concentro en el poder de juzgar determinante, el cual tiene que ver con el uso teórico de la razón, es decir el conocimiento.

Esta **Primera parte** está dividida en cuatro capítulos. En el primero, presento el lugar que ocupa la distinción en la filosofía kantiana: en cuanto a su importancia para el sistema y su lugar en la obra. En el segundo, expongo la interpretación de la distinción. Quiero mostrar, cómo la formulación nominal de la distinción es obscura y por qué conviene, no entenderla de esta manera literal. En el tercero, considero la necesidad que tiene de la reflexión la aplicación de las categorías. Dado que Kant trata esta aplicación en el esquematismo, dedico tres puntos a él. Sin embargo, aquí, el argumento encuentra su sustento en la interpretación de las categorías de modalidad, como unas categorías reflexivas, por no ofrecer ningún contenido al juicio, pero sí su valor epistémico. Por último, muestro cómo las “Analogías de la experiencia”, en tanto que principios de las categorías de relación (sustancia, causalidad, comunidad) tienen una aplicación reflexiva, por tener que tomar en cuenta el caso particular. En el cuarto, atiendo al concepto de reflexión que aparece en el “Apéndice. La anfibología de los conceptos de reflexión” de la *Crítica de la razón pura*, con el propósito de señalar, cómo ya Kant muestra en esta obra, la necesidad que tienen los juicios empíricos de la reflexión. Trato la distinción entre reflexión lógica y transcendental, con la intención de advertir la relación de esta reflexión transcendental con la apercepción. Después, vuelvo a la distinción para tratar el principio del poder de juzgar reflexionante.

La **Segunda parte**, está dedicada a las consecuencias que genera esta interpretación, en la lectura de los dos usos de la razón. Por eso, esta **Segunda parte**

está dividida en dos secciones, correspondientes al uso teórico de la razón y al uso práctico. En la *Sección primera*, tenemos como propósito exponer la necesidad que tiene la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia, del poder de juzgar reflexionante. Kant formula esta distinción de una manera flexible: el juicio de percepción, en algunos casos puede pasar a ser juicio de experiencia, en otros se queda siendo juicio de percepción y en otros casos, el juicio de experiencia no tiene que pasar por el juicio de percepción, porque ya desde su origen surge como juicio de experiencia. Por eso, quien quiera reconocer cada uno de estos juicios, necesita una base reflexionante, la cual le permita distinguir entre ellos.

Esta *Sección primera* está dividida en tres capítulos. En el primer capítulo, presento una interpretación del idealismo trascendental como un racionalismo con las condiciones mínimas para poder conocer. En el segundo capítulo, como consecuencia de una interpretación austera del idealismo trascendental, me veo obligado a volver a marcar las diferencias y relaciones entre Kant y David Hume. En el tercer capítulo, presento la distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia.

En la *Sección segunda* presento el uso práctico de la razón. En esta *Sección* tengo como propósito mostrar que el poder de juzgar reflexionante ofrece una regla de largo alcance para poder distinguir entre los imperativos. Esta *Sección* también cuenta con tres capítulos. Comienzo por ponderar la interpretación que reduce a afirmaciones antropológicas las afirmaciones de la filosofía pura moral. En el segundo capítulo, presento el poder de juzgar reflexionante como posibilidad de distinguir entre los usos de la razón. Por último, en el tercer capítulo, muestro cómo el poder de juzgar reflexionante permite distinguir entre imperativos, basándome en la formulación kantiana que distingue los imperativos, por medio de los juicios de modalidad.

Esta tesis es resultado de la motivación del Dr. Carlos Pereda a continuar con esta investigación, aconsejándome alejarme de la lectura tradicional de Kant y exponerla sin emplear la terminología kantiana. No creo haberlo logrado, pero quiero agradecerle su estímulo. También debo agradecer a la Dra. Dulce María Granja, con quien desde la licenciatura empecé a estudiar a Kant y me ha apoyado a seguir trabajando en la comprensión de la obra kantiana. Y no quiero dejar de mencionar, el estímulo del Dr. Pedro Stepanenko, con su crítica a esta lectura. Al Dr. Luis Guerrero por su apoyo en la Universidad Iberoamericana para que yo terminara este trabajo.

## Notas, Bibliografía y traducción de conceptos

Las versiones castellanas de las obras consultadas de Kant fueron comparadas con la versión en alemán y en algunos casos corrijo la traducción. En las notas a pie de página, después de dar la referencia en español, indico con una diagonal la página de la versión en alemán. De cada una de las ediciones empleadas para esta comparación, doy cuenta en la bibliografía. Cuando las ediciones son bilingües no refiero otra versión. Sigo lo mismo para las obras de John Locke, George Berkeley, David Hume y para *Los límites del sentido* de Peter F. Strawson. En cuanto al empleo que hago del concepto *die reflektierende Urteilskraft*, como poder de juzgar reflexionante, quiero anotar lo siguiente. Traduzco *die reflektierende Urteilskraft* por el poder de juzgar reflexionante y *die bestimmende Urteilskraft* por el poder de juzgar determinante.<sup>1</sup> Antes de la traducción de Pablo Oyarzún, lo común era traducir “Juicio reflexionante” y “Juicio determinante”, marcando la distinción entre juicio (*Urteil*) con la jota minúscula y aquellos otros dos conceptos, Juicio reflexionante y Juicio determinante, por medio de la jota mayúscula.<sup>2</sup> La excepción se encuentra en la traducción de José Rovira Armengol, quien aunque en el título pone *Crítica del Juicio (Kritik der Urteilskraft)*, ya dentro del texto traduce *Urteilskraft* como facultad de juzgar.<sup>3</sup> Pablo Oyarzún sigue esta propuesta y traduce *Urteilskraft* como facultad de juzgar para evitar la confusión con juicio (*Urteil*) y elige la palabra facultad para indicar, “la perspectiva transcendental”

---

<sup>1</sup> Cfr. Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft. Kants Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Herausgegeben von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1996, pp. 496-498.

<sup>2</sup> Cfr. Manuel Kant. *Crítica del Juicio*, tr. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1914, p. 78. Immanuel Kant. *Primera introducción a la <<Crítica del Juicio>>*, tr. de José Luis Salabardo, Madrid, Visor, 1987, p. 49.

<sup>3</sup> Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*, tr. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1961, p. 22.

con la que es tratada: la posibilidad de juzgar. Sin embargo, la palabra facultad para traducir *Urteilkraft*, en este caso, no permite distinguirla de *Vermögen* (facultad), aunque es cierto que el propio Kant emplea como equivalentes *Urteilkraft* y *Urteilsvermögen*,<sup>4</sup> pero considero importante distinguir entre el entendimiento, como una facultad propia de la mente en el proceso del conocimiento y el poder de juzgar, como una operación que sólo realiza juicios. La razón por la que propongo esta otra traducción radica en que mi propósito es mostrar que la distinción que hace Immanuel Kant depende de la relación que guardan los poderes de juzgar con los juicios, como dos usos o aplicaciones del poder de juzgar y no como dos diferentes facultades de la mente.<sup>5</sup> De tal manera que la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante, sólo depende de la relación que guardan los poderes de juzgar con el juicio. El juicio determinante necesita de la participación de los dos poderes de juzgar y el juicio reflexionante sólo del poder de juzgar reflexionante.

---

<sup>4</sup> Cfr. Pablo Oyarzún. "Introducción del traductor" en Emmanuel Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*, tr. de Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Avila Editores, 1991, p.17.

<sup>5</sup> Cfr. Paul Guyer. "Editor's introduction" en Immanuel Kant. *Critique of the power of judgment*, tr. de Paul Guyer y Eric Matthews, New York, Cambridge University Press, 2000, p. xlvii.

**Primera parte.** *Exposición interpretativa de la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante*

Las cartas que se encuentran en el borde de la página de *El castillo de los destinos cruzados*<sup>6</sup> constituyen la imagen que pone en movimiento la narración. En esta novela Italo Calvino emplea las cartas del tarot, algunas de ellas se han perdido, por eso no ha podido poner al margen las figuras de El diablo y La torre, cuando aparecen en la narración. Esta búsqueda de sentido me parece un buen ejemplo de la función del poder de juzgar reflexionante. Calvino pretendía encontrar una unidad narrativa mínima en la selección de aquellas cartas; llenando los huecos o la falta de cartas y poniendo unidad en donde no existe ninguna unidad necesaria. “En cuanto a la vastísima bibliografía sobre la cartomancia y la interpretación simbólica de los tarots, si bien, como es lógico, tomé el debido conocimiento de ella, no creo que haya influido mucho en mi trabajo. Me he aplicado sobre todo a mirar los tarots con atención, con la mirada de quien no sabe qué son, y a extraer de ellos sugerencias y asociaciones, a interpretarlos según una iconología imaginaria”.<sup>7</sup> La selección de cartas abre todos los relatos posibles, ya que pueden componerse infinitas combinaciones de elementos. El narrador de la novela cuenta que “en medio de un espeso bosque, un castillo ofrecía refugio a todos aquellos a los que la noche sorprendía”.<sup>8</sup> Dentro del castillo, por alguna extraña razón, nadie podía hablar y sólo se expresaban con gestos. Los huéspedes contaban con un mazo de tarot y comenzaron por desparramar las cartas sobre una mesa, como si quisieran darle su justo

---

<sup>6</sup> Italo Calvino. *El castillo de los destinos cruzados*, tr. de Aurora Bernárdez, Madrid, Siruela, 1989.

<sup>7</sup> Ibid, p. 126. Cfr. Joseph Francese. “La combinatoria metafictional y la *ekphrasis* en *Il castello dei destini incrociati* de Italo Calvino” en María J. Calvo Montero y Franco Ricci (coord). *Italo Calvino: Nuevas visiones*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 89-90.

<sup>8</sup> Italo Calvino. Op. cit, p. 11.

significado en la lectura del destino. Sin embargo, lo que veían en aquellas cartas de tarot era algo distinto. “Uno de los comensales recogió las cartas dispersas, despejando buena parte de la mesa; pero no las juntó en un mazo ni las mezcló; cogió una y la echó. Todos advertimos la semejanza entre su cara y la cara de la figura, y creímos que con aquella carta quería decir ‘yo’ y que se disponía a contar su historia”.<sup>9</sup> Por supuesto la acción y la carta podrían haberse interpretado de cualquier otra manera, pero éste fue el sentido que asumieron. Creo que ésta es la función del poder de juzgar reflexionante, dotar subjetivamente de sentido, algo que no tendría porqué tenerlo, por eso tampoco tendría que valorarse como verdadero o falso.

El propósito de esta primera parte, consiste en mostrar la función del poder de juzgar reflexionante. Para ello expondré la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante que Immanuel Kant presenta en la *Crítica del poder de juzgar*.

Nuestra exposición pretende que esta distinción ocupa un lugar central en la obra crítica kantiana, en tanto que la misma distinción comprende los temas tratados en dicha obra. El poder de juzgar determinante es tratado en las dos primeras críticas, en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica* y el poder de juzgar reflexionante –como ya hemos dicho– en la *Crítica del poder de juzgar*. Pero además, nuestra exposición pretende que esta distinción ocupa este lugar central, porque aunque el poder de juzgar reflexionante no es tratado explícitamente en aquellas dos primeras críticas, está presente implícitamente la necesidad de proponerlo como base del poder de juzgar determinante. De tal manera que la exposición del poder de juzgar determinante sólo quedará terminada hasta que aparezca explícitamente en la *Crítica del poder de juzgar* el poder de juzgar reflexionante.

---

<sup>9</sup> Ibid, p. 14.

De tratar de demostrar esto último, se encargará el desarrollo de esta tesis. Por el momento, en esta primera parte, sólo expondremos esta distinción. En el primer capítulo señalaré la ubicación de la distinción en la obra crítica. En el segundo capítulo aparece la exposición de la distinción, tratando de mostrar la manera en que procede el poder de juzgar reflexionante. En el tercer capítulo analizaré el concepto de reflexión, poniendo atención en la aplicación de las categorías. En el cuarto capítulo trataremos el concepto de reflexión, en el uso que hace Kant de él, en el “Apéndice. La anfibología de los conceptos de reflexión a causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el transcendental” que aparece en la *Crítica de la razón pura*; con el propósito de revelar la necesidad que tiene Kant de proponer el poder de juzgar reflexionante para cumplir la intención de encontrar las condiciones que hacen posible al poder de juzgar determinante.

**Primera parte.** *Exposición interpretativa de la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante*

Las cartas que se encuentran en el borde de la página de *El castillo de los destinos cruzados*<sup>1</sup> constituyen la imagen que pone en movimiento la narración. En esta novela Italo Calvino emplea las cartas del tarot, algunas de ellas se han perdido, por eso no ha podido poner al margen las figuras de El diablo y La torre, cuando aparecen en la narración. Esta búsqueda de sentido me parece un buen ejemplo de la función del poder de juzgar reflexionante. Calvino pretendía encontrar una unidad narrativa mínima en la selección de aquellas cartas; llenando los huecos o la falta de cartas y poniendo unidad en donde no existe ninguna unidad necesaria. “En cuanto a la vastísima bibliografía sobre la cartomancia y la interpretación simbólica de los tarots, si bien, como es lógico, tomé el debido conocimiento de ella, no creo que haya influido mucho en mi trabajo. Me he aplicado sobre todo a mirar los tarots con atención, con la mirada de quien no sabe qué son, y a extraer de ellos sugerencias y asociaciones, a interpretarlos según una iconología imaginaria”.<sup>2</sup> La selección de cartas abre todos los relatos posibles, ya que pueden componerse infinitas combinaciones de elementos. El narrador de la novela cuenta que “en medio de un espeso bosque, un castillo ofrecía refugio a todos aquellos a los que la noche sorprendía”.<sup>3</sup> Dentro del castillo, por alguna extraña razón, nadie podía hablar y sólo se expresaban con gestos. Los huéspedes contaban con un mazo de tarot y comenzaron por desparramar las cartas sobre una mesa, como si quisieran darle su justo significado en la lectura del destino. Sin embargo, lo que veían en aquellas cartas de tarot era algo distinto. “Uno de los comensales recogió las cartas dispersas, despejando buena parte de la mesa; pero no las juntó en un mazo ni las mezcló; cogió una y la echó.

---

<sup>1</sup> Italo Calvino. *El castillo de los destinos cruzados*, tr. de Aurora Bernárdez, Madrid, Siruela, 1989.

<sup>2</sup> Ibid, p. 126. Cfr. Joseph Francese. “La combinatoria metafictional y la *ekphrasis* en *Il castello dei destini incrociati* de Italo Calvino” en María J. Calvo Montero y Franco Ricci (coord). *Italo Calvino: Nuevas visiones*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, pp. 89-90.

<sup>3</sup> Italo Calvino. Op. cit, p. 11.

Todos advertimos la semejanza entre su cara y la cara de la figura, y creímos que con aquella carta quería decir ‘yo’ y que se disponía a contar su historia”.<sup>4</sup> Por supuesto la acción y la carta podrían haberse interpretado de cualquier otra manera, pero éste fue el sentido que asumieron. Creo que ésta es la función del poder de juzgar reflexionante, dotar subjetivamente de sentido, algo que no tendría porqué tenerlo, por eso tampoco tendría que valorarse como verdadero o falso.

El propósito de esta primera parte, consiste en mostrar la función del poder de juzgar reflexionante. Para ello expondré la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante que Immanuel Kant presenta en la *Crítica del poder de juzgar*.

Nuestra exposición pretende que esta distinción ocupa un lugar central en la obra crítica kantiana, en tanto que la misma distinción comprende los temas tratados en dicha obra. El poder de juzgar determinante es tratado en las dos primeras críticas, en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica* y el poder de juzgar reflexionante –como ya hemos dicho- en la *Crítica del poder de juzgar*. Pero además, nuestra exposición pretende que esta distinción ocupa este lugar central, porque aunque el poder de juzgar reflexionante no es tratado explícitamente en aquellas dos primeras críticas, está presente implícitamente la necesidad de proponerlo como base del poder de juzgar determinante. De tal manera que la exposición del poder de juzgar determinante sólo quedará terminada hasta que aparezca explícitamente en la *Crítica del poder de juzgar* el poder de juzgar reflexionante.

De tratar de demostrar esto último, se encargará el desarrollo de esta tesis. Por el momento, en esta primera parte, sólo expondremos esta distinción. En el primer capítulo señalaré la ubicación de la distinción en la obra crítica. En el segundo capítulo aparece

---

<sup>4</sup> Ibid, p. 14.

la exposición de la distinción, tratando de mostrar la manera en que procede el poder de juzgar reflexionante. En el tercer capítulo analizaré el concepto de reflexión, poniendo atención en la aplicación de las categorías. En el cuarto capítulo trataremos el concepto de reflexión, en el uso que hace Kant de él, en el “Apéndice. La anfibología de los conceptos de reflexión a causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el transcendental” que aparece en la *Crítica de la razón pura*; con el propósito de revelar la necesidad que tiene Kant de proponer el poder de juzgar reflexionante para cumplir la intención de encontrar las condiciones que hacen posible al poder de juzgar determinante.

## **Capítulo I. Ubicación de la distinción.**

El propósito de este capítulo consiste en ubicar la formulación de la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante. Considero que antes de abocarnos al tema del siguiente capítulo, la exposición del punto distintivo entre los dos poderes de juzgar, es necesario mostrar el lugar en que se presenta la distinción en relación con la obra crítica, así como en el sistema kantiano y además decir por qué es importante una exposición de esta distinción. Mostrar lo anterior permitirá advertir que aunque Immanuel Kant expone el poder de juzgar reflexionante hasta el último momento del desarrollo de su obra crítica, su importancia no es menor por eso, puesto que ya desde un inicio, aparece la falta que hace en su proyecto para demostrar las condiciones de posibilidad del poder de juzgar determinante. Éste es el propósito central de la exposición: mostrar que el poder de juzgar reflexionante ya era necesaria desde la primera *Crítica* para cumplir con la empresa que perseguía Kant.

Esta exposición del lugar que ocupa la formulación de la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante en la obra crítica, destacará las formas de juicio que estudia cada una de las críticas. Ahora bien, para presentar su lugar en el sistema kantiano, atenderemos al tipo de principio que hace posible aquellos juicios. Comenzaremos por concentrarnos en la formulación de la distinción en la *Crítica del poder de juzgar* con la intención de mostrar la opacidad que hace indispensable esta tarea de exposición.

### **1. La importancia de una exposición de la formulación de la distinción.**

La distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante ofrece la posibilidad de comprender el proyecto kantiano en su totalidad, en tanto que en una de sus partes aparece lo que ya ha sido cumplido, la exposición y demostración del poder de juzgar determinante en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica*; y en la otra parte aparece lo que todavía falta por hacer, la exposición y demostración del poder de juzgar reflexionante en la *Crítica del poder de juzgar*. Dado que el proyecto kantiano queda resumido en una distinción sobre poderes de hacer juicios, podemos considerar que uno de los motivos capitales de la totalidad del proyecto, es la exigencia de demostrar la posibilidad de formular juicios. “El juicio provee la matriz de toda la filosofía de Kant. Cada una de las tres críticas está abocada al análisis de una clase particular de juicio: el juicio teórico en la *Crítica de la razón pura*, el juicio práctico en la *Crítica de la razón práctica* y el estético y el teleológico en la *Crítica del poder de juzgar*”.<sup>10</sup> Kant define juicio en general de la manera siguiente. “Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de diversas representaciones o la representación de su relación en tanto que constituyen un concepto”.<sup>11</sup> A reserva de que más adelante, presentemos con detalle a qué se refiere Kant con unidad de la conciencia, podemos decir que el juicio es la expresión discursiva o conceptual de nuestra “perspectiva” en el mundo. El juicio aparece como la posibilidad de hacer inteligible el mundo, por eso la exigencia de demostrar que es posible hacer juicios. Los juicios son la manera cómo nos expresamos del mundo. Sólo lo que podemos formular por medio de conceptos o en su defecto con palabras resulta inteligible.

---

<sup>10</sup> Haward Caygill. *A Kant dictionary*, Massachussets, Baskerville, 1995, p. 267. Traducción mía.

<sup>11</sup> Immanuel Kant *Lógica. Un manual de lecciones. (Edición original de G. B. Jäsche). Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, tr. de María Jesús Vázquez, Madrid, Akal, 2000, p. 149. / Vol. VI, p. 531.

En efecto, no somos capaces de entender sino lo que conlleva en la intuición algo que corresponde a nuestras palabras.<sup>12</sup>

## 2. Ubicación de la distinción en la obra crítica.

La distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante aparece formulada por primera vez hasta 1790, en la *Crítica del poder de juzgar*, publicación que viene a concluir la obra crítica. En una carta de Immanuel Kant, fechada en mayo de 1789 y dirigida a Karl Leonhard Reinhold, le informa que la *Crítica del poder de juzgar* ha encontrado su núcleo en el concepto del poder de juzgar reflexionante, ya que antes, Kant tenía la intención de escribir tan sólo una *Crítica* acerca del gusto. Con el descubrimiento de este núcleo de la *Crítica del poder de juzgar*, se convierte el juicio del gusto y el juicio teleológico en usos del poder de juzgar reflexionante.<sup>13</sup> Existe una versión anterior de la formulación de esta distinción, en la llamada “Primera introducción” a la *Crítica del poder de juzgar*, pero ésta fue publicada hasta 1794 por Jacob Sigismund Beck con el título *Extracto aclaratorio de los escritos críticos del Señor Prof. Kant por recomendación del mismo*.<sup>14</sup>

Nueve años antes de que apareciera la *Crítica del poder de juzgar*, en 1781 publicó Immanuel Kant la *Crítica de la razón pura* y la corrigió en la segunda edición de 1787. La *Crítica de la razón práctica* aparece en 1790 sólo dos años antes de la *Crítica del poder de juzgar*.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, tr. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, p.284, A277, B833. / 392. Más tarde precisaremos el uso de “concepto” y “palabra”. Ambos surgen como el sujeto del juicio, bajo esas dos funciones –sujeto y predicado– que constituyen el juicio, pero la palabra se distingue del concepto porque no tiene una determinación. Cfr. Julian Carvajal Cordón. “El lenguaje como problema filosófico y *Crítica del Juicio*” en Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar (Eds.). *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1996, pp. 46-78.

<sup>13</sup> Cfr. Hohn H. Zammito. *The Genesis of Kant’s Critique of judgment*, Chicago, The University Chicago Press, 1992, p. 169. José Gómez Caffarena. “La Crítica del Juicio a sólo dos años de la Crítica la razón práctica” en Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar (Eds.). Op. cit, p. 20.

<sup>14</sup> Cfr. José Luis Salabardo. “Prólogo del traductor” en Kant Immanuel. *Primera introducción a la Crítica del Juicio*, ed. cit, p. 14. “Kommentar. Erste Einleitung in die “Kritik der Urteilkraft” (1789/90)” en Immanuel Kant. *Kritik der Urteilkraft. Kants Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Herausgegeben von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt am Main, Verlag, 1996, p. 1158.

<sup>15</sup> Cfr. Gerd Irrlitz. *Kant-Handluch. Leben und Werk*, Stuttgart, Verlag J.B. Metzler, 2002.

En la primera *Crítica* mostró que los juicios sólo encuentran su validez objetiva al sintetizar la diversidad (intuición) en una categoría que es general. Con esta síntesis se construye un concepto, el cual, como expresión, implica conciencia y este concepto sólo dice algo, en cuanto se refiere al mundo bajo los límites de espacio y tiempo, es decir como experiencia posible.

La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento. No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición *para convertirse en un objeto para mí*. De otro modo, sin esta síntesis, no se unificaría la variedad en una conciencia.<sup>16</sup>

Esta síntesis que unifica la diversidad, depende de reglas determinadas para poder ser válida, ya que la objetividad del juicio dependerá de su referencia a la experiencia posible, pero será verdadero por las reglas que determinen aquella síntesis.<sup>17</sup> Los principios del entendimiento puro ofrecen estas reglas y estas reglas determinan la aplicación de las categorías a un predicado. El juicio no es otra cosa que la síntesis entre categoría y predicado, por eso está determinado por los principios.

La experiencia posee, pues, principios que sirven de base a su forma *a priori*, a saber, reglas universales de la unidad que hallamos en la síntesis de los fenómenos, reglas de las que, en cuanto condiciones necesarias, siempre podemos exhibir la realidad objetiva de la experiencia, e incluso en la posibilidad de ésta.<sup>18</sup>

En cambio, si el juicio no encuentra referencia en la experiencia posible, sólo podrá tener sentido bajo el marco del deber y de demostrar esto último se encargó la *Crítica de la razón práctica*. Ella enseñó que los conceptos que son producto de un juicio de la razón práctica no adquieren su sentido al referirse a la experiencia (lo que es), sino al referir lo que debe ser. En este caso la validez del juicio sólo depende de los

---

<sup>16</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit. pp. 157-159, B138 / pp. 182-183.

<sup>17</sup> En cuanto a esta distinción entre objetividad y verdad confrontar Henry Allison. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, tr. de Dulce María Granja, Barcelona Anthropos, 1992, pp. 128-129. Más adelante mostraremos que el límite de aplicación -de sentido- de los principios y así la posibilidad de distinguir entre juicios teóricos y prácticos está dada por la reflexión implícita en los "Postulados del pensamiento empírico" en su relación con las categorías de modalidad.

<sup>18</sup> Immanuel Kant. Op.cit. p. 195, A156-157, B196 / p. 255.

principios. Por eso Kant en la *Crítica de la razón práctica* presenta estos principios como determinantes.

Principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas.<sup>19</sup>

Tanto la *Crítica de la razón pura* como la *Crítica de la razón práctica* trataron la realización de los juicios subordinados a principios, de tal manera que estos juicios sólo hablan de las leyes o generalidades de la realidad. Por supuesto, estamos hablando para sendas *Críticas* de juicios sintéticos *a priori* puros y de los imperativos categóricos. Si hubiera casos particulares (excepcionales) no podrían encontrarse con estos juicios. No ignoramos que Kant también habla en sendas obras de juicios sintéticos o imperativos hipotéticos, pero sí sostenemos que la demostración de la posibilidad de estos requiere de la flexibilidad del poder de juzgar reflexionante. El mundo que ofrecen estos juicios, el sintético *a priori* puro y el imperativo categórico, es el de las leyes; un mundo reducido a su generalización y sin poder tener con ellos una relación particular.

La posibilidad de que un juicio contemple el caso particular, aparece formulado en la distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia en los párrafos 18, 19 y 20 de los *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*<sup>20</sup>, la cual fue publicada en 1783 y pertenece al período crítico, pues pretende exponer bajo el método analítico la tesis sostenida en la *Crítica de la razón pura*. Aquí en los *Prolegómenos* Kant analiza a las ciencias como la matemática y la ciencia natural pura para encontrar cómo son posibles, gracias a los juicios sintéticos *a priori*.<sup>21</sup> Los juicios de experiencia pertenecen a aquellos juicios sintéticos *a priori* que tienen una

---

<sup>19</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*, tr. de Dulce María Granja, México, F.C.E, 2005, p.19.

<sup>20</sup> Cfr. Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, tr. de Mario Caimi, Madrid, Istmo, 1999, pp. 124-137.

<sup>21</sup> Cfr. Cfr. Immanuel Kant *Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004. Band 3. *Kommentar Kants Grundlegung der kritischen Philosophie von Georg Mohr*, pp. 522-523.

validez objetiva al sintetizar la diversidad particular por medio de una categoría. Ellos, los juicios de experiencia, son los que trata la *Crítica de la razón pura* y se distinguen de los juicios de percepción, en los que el sujeto que realiza el juicio tiene conciencia de las categorías que aplica, en cambio, en el juicio de percepción sólo se realiza la conexión lógica de las representaciones. Estos juicios de percepción sólo se rigen por los principios lógicos de contradicción, razón suficiente y tercero excluido, los cuales sólo permiten una coherencia inteligible, pero no aseguran una validez objetiva. Estos juicios de percepción únicamente tienen una validez subjetiva.<sup>22</sup>

La *Crítica del poder de juzgar* tratará la posibilidad de este juicio de percepción.<sup>23</sup> Antes sólo había aparecido formulada su posibilidad en los *Prolegómenos*, pero no fue tratada. Esta tercera *Crítica* propone la posible universalidad del juicio de percepción, aunque tenga una validez subjetiva, bajo el poder de juzgar reflexionante. Esta posibilidad radica en que el poder de juzgar reflexionante es propuesto como punto intermedio entre el juicio de percepción y el juicio de experiencia, ya que no tiene la simple subjetividad del primero ni alcanza la objetividad del segundo. El propósito de esta última *Crítica* es la de demostrar esta singular subjetividad, correspondiente al poder de juzgar reflexionante, en tanto que reflexionar hace posible comparar para encontrar la universalidad.<sup>24</sup>

### **3. Ubicación de la distinción en la *Crítica del poder de juzgar*.**

La *Crítica del poder de juzgar* fue publicada por primera vez en 1790 y hubo dos ediciones más en vida del autor, en 1793 y en 1799. Ella tiene como tema central el poder de juzgar reflexionante. Esta *Crítica* consta de dos partes asimétricas: “Crítica del

---

<sup>22</sup> La Segunda parte será dedicada a explicar estos juicios.

<sup>23</sup> Cfr. Béatrice Longuenesse. *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, tr. de Charles T. Wolfe, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 164-165.

<sup>24</sup> Cfr. Ernst Cassirer. *Kant, vida y doctrina*, México D. F., F.C.E., 1948, p. 334.

poder de juzgar estético” y “Crítica del poder de juzgar teleológico”, una “Introducción” y un “Prólogo”.

En la “Introducción” se halla la formulación de la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante. Dicha “Introducción” viene a ser una segunda versión de una escrita antes, la cual Kant nunca pensó en publicar, quizá por su desproporcionada extensión y sólo fue publicada posteriormente –como hemos dicho- por Jacob Sigismund Beck como un resumen en 1794. El texto completo sólo es publicado por O. Buek en la edición de las obras kantianas de Ernst Cassirer. En ambas versiones, la “Introducción” y la “Primera Introducción” aparece la formulación de la distinción.

Aun cuando la *Crítica del poder de juzgar* consta de dos partes -la estética y la teleológica- el título está escrito en singular, porque sólo habla del poder de juzgar y este poder de juzgar se distingue en determinante y reflexionante. Como ya hemos dicho, el poder de juzgar determinante ya había sido tratado en las dos *Críticas* anteriores, por eso esta *Crítica* trataría el poder de juzgar reflexionante y sus dos usos: el poder de juzgar estético y el poder de juzgar teleológico. Debemos distinguir entre los tres: el poder de juzgar reflexionante, el poder de juzgar estético y el poder de juzgar teleológico. El poder de juzgar reflexionante no es idéntico a sus usos, estético y teleológico, y por eso también podemos entender que participe en el poder de juzgar determinante sin confundirse con él. El juicio reflexionante es más amplio que aquellos dos usos, porque el juicio reflexionante es todo juicio de un objeto empírico que permanece subjetivo, meramente reflexionante, en tanto que sólo alcanza la

universalidad de su expresión.<sup>25</sup> El tema que ocupa a la *Crítica del poder de juzgar* es la posible universalidad del poder de juzgar reflexionante.<sup>26</sup>

En el caso del uso estético,<sup>27</sup> reflexiona sobre la modificación propia del sujeto como consecuencia de un estímulo exterior. Su juicio de gusto no tiene un predicado que hable de una propiedad del objeto, sino de un sentimiento del sujeto que lleva a cabo el juicio. El poder de juzgar en su uso estético discierne entre el sentimiento de placer y displacer. La posibilidad de universalidad está en que su reflexión no lleva ningún interés. No introduce en su juicio condiciones privadas o inclinaciones privadas. La universalidad no está en la objetividad del juicio, sino por el contrario en la parte subjetiva.

...juicio que se pronuncia como universalmente válido en vista de cada sujeto, si bien sólo apelan al sentimiento de placer y no a un conocimiento del objeto.<sup>28</sup>

El poder de juzgar reflexionante en su uso estético implica una exigencia de universalidad y, para asegurarse esta exigencia, toma en cuenta el juicio de los demás y compara el propio con el de ellos. Hasta aquí hay más relación que diferencia con el poder de juzgar reflexionante, o mejor dicho, esta posibilidad de reflexionar es la condición de su universalidad. Pero además en el uso estético, y esto marca la distinción con el poder de juzgar reflexionante, como no hay una determinación estética con el objeto, debe de haber una relación entre las facultades de la mente por la representación. Lo propio del uso estético es que debe haber una actividad anímica entre las facultades. Este juego entre las facultades es característico del uso estético, por eso el placer estético es producto de las facultades que a modo de juego animan y concuerdan en la

---

<sup>25</sup> Cfr. Béatrice Longuenesse. *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, ed.cit, p. 164.

<sup>26</sup> Cfr. Douglas Burnham. *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, pp. 26-30.

<sup>27</sup> Para exponer la diferencia entre el poder de juzgar reflexionante y su uso estético me baso en Christopher Menke. "La reflexión en lo estético y su significado ético. Una crítica a la solución kantiana" en *Enrahonar: Quaderns de Filosofia. Monogràfic en el bicentenari de la mort d'Immanuel Kant Pels camins de la raó crítica*, Universidad Autónoma de Barcelona, 36, 2005, pp. 139-151.

<sup>28</sup> Emmanuel Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*, ed. cit, p. 158 / 575.

contemplación estética del objeto. “Estéticamente no sólo estamos relacionados con nosotros mismos en la medida en que en la contemplación estética tengamos conciencia o sensación *de* nuestro placer, sino que es mediante este placer estético que tenemos conciencia de nosotros mismos, justamente del estado de nuestras facultades, estado que define la contemplación estética: el placer estético es la ‘sensación del efecto, que consiste en el juego facilitado de ambas facultades del espíritu (entendimiento e imaginación)’(parágrafo 9, B30)”.<sup>29</sup> Por lo tanto lo propio del uso estético del poder de juzgar reflexionante es esa animación y acuerdo de las facultades, que a su vez lleva a una autorreflexión.

Ahora, veamos el uso teleológico del poder de juzgar reflexionante. En tanto que el uso teleológico busca (reflexiona sobre) el principio que permita resolver un problema específico, planteado a un sujeto o que él mismo se lo ha planteado por medio del mismo uso, entonces el principio no surge de otra parte que de la propia reflexión entre el problema y su posible solución. Este es un uso teleológico porque el principio es producto de la intención que persigue encontrar la solución del problema y ofrece una adecuación entre los razonamientos. De tal manera que el principio siempre es subjetivo, aunque Kant encuentra su universalidad en la armonía entre la intención y el problema.

Todas las figuras geométricas que son trazadas siguiendo un principio ostentan una variedad y a menudo admirada conformidad a fin objetiva, a saber, su idoneidad para la solución de muchos problemas con arreglo a un único principio y aun de cada uno de estos modos infinitamente diversos.<sup>30</sup>

La finalidad en el uso del poder de juzgar teleológico, asume una importancia central por su plasticidad, ya que siempre adquiere formas diversas de acuerdo a las intenciones y los problemas. Este principio es usado de manera regulativa, es decir sólo como una hipótesis de explicación. Al estudiar a la naturaleza de manera orgánica y no

---

<sup>29</sup> Christopher Menke. Op. cit, p. 144.

<sup>30</sup> Ibidem p. 294 / p.

mecánica, tenemos que asumir, “como si” la finalidad en la naturaleza fuera intencional. “Como si” estudiáramos a la materia, bajo una hipótesis que supone que la materia es animada y esto sólo en beneficio de la comprensión. De esta manera no puede darse ningún malentendido, entendemos a la materia como animada de manera análoga y sin contradecir la causalidad mecánica de la naturaleza. “Como si” la naturaleza estuviera trazada para nuestra comprensión. El juicio teleológico resulta bajo este uso del poder de juzgar reflexivo, indeterminado y en este caso puede entenderse como hipotético y por eso es objetivo, porque su objetividad deberá entenderse bajo el contexto de ser sólo el límite que da la intención, el problema y la correspondiente hipótesis.<sup>31</sup>

#### 4. *Ubicación de la distinción en el sistema.*

Immanuel Kant entiende por sistema, completitud e interdependencia. Con sistema no hace referencia a un estilo de escribir filosofía, la arquitectura exterior de la investigación o el gusto por la simetría. Por el contrario, el sistema nos refiere a una interconexión de todas las partes que constituyen la filosofía kantiana. Ésta debe responder a todos los problemas que le plantee al sujeto, su relación con el mundo. Esta filosofía no trata los objetos, sino el modo de acercarse a ellos. Por eso el sistema no puede dejar sin tratar ninguna de estas relaciones entre el sujeto y el mundo.<sup>32</sup> El resultado que arrojaban las dos primeras *Críticas* era una escisión entre conocimiento y moral. Cada una de estas relaciones está regulada por principios. “*Principios*. Juicios inmediatamente ciertos *a priori* pueden llamarse principios en tanto que a partir de ellos se pueden demostrar otros juicios; ellos mismos, sin embargo, no pueden ser

---

<sup>31</sup> Cfr. Roberto Aramayo. “El papel del discernimiento teleológico en la filosofía práctica de Kant” en Immanuel Kant. *Crítica del discernimiento*, tr. de Roberto Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Machado libros, 2003, pp. 31-33.

<sup>32</sup> Cfr. Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 532, A645, B673, pp. 710-711. John H. Zammito. *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*, ed. cit, pp. 169-176. Manuel Fontana. *El significado de lo estético. La “Crítica del Juicio” y la filosofía de Kant*, Navarra, EUNSA, 1994. p. 55.

subordinados a ningún otro. Precisamente por esto se denominan *principios*”<sup>33</sup> Estos principios determinan el modo en que procede el sujeto para hacer juicios. Y como el sujeto no puede acercarse al mundo, si no es por medio del juicio regulado por principios, cada una de sus relaciones con el mundo comprende unas perspectivas distintas<sup>34</sup> y sendas perspectivas asumen los principios para llevarla a cabo: determinismo y libertad. En el conocimiento, los principios legislan bajo el principio asumido del determinismo, lo sensible (espacio y tiempo) y en la moral, los principios legislan bajo el principio asumido de la libertad, lo suprasensible.

Por un lado, la relación cognoscitiva entre sujeto y mundo está condicionada a los principios que determinan los juicios que realiza el entendimiento (facultad que por su espontaneidad lleva a cabo el juicio: la síntesis entre la categoría y el predicado<sup>35</sup>). En tanto que la atención de la filosofía kantiana está dirigida hacia el entendimiento y no al objeto, los principios condicionan al entendimiento y sólo así, los principios legislan lo que puede conocer el sujeto cognoscente.

Los principios son correlato de las leyes de la naturaleza. De esta manera, el entendimiento impone las leyes a la naturaleza y no a la inversa, el entendimiento las descubre en ella. Los principios que hacen posible el conocimiento son inflexibles. De ellos depende la verdad del juicio. El criterio de validez no es otro que el cumplimiento de dichos principios en relación con las leyes mecánicas de la naturaleza. Todo brinco o excepción en el cumplimiento de las leyes queda excluido en la perspectiva sensible, la cual tiene que estar regulada por los principios correspondientes.

En efecto, las leyes no se hallan en los fenómenos, sino que existen sólo en relación con el sujeto en que los fenómenos inhiere (en la medida en que tal

---

<sup>33</sup> Immanuel Kant. *Lógica. Un manual de lecciones. (Edición original de G. B. Jäsche). Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, ed. cit, p. 157 / p. 541, Vol VI.

<sup>34</sup> Uso perspectiva en lugar de ámbitos, pensando en libertad y determinismo como lectura de “La antinomia de la razón pura. Tercer conflicto de las ideas trascendentales” en la *Crítica de la razón pura*, ed. cit, pp.407-412, A445-452, B472-480 / 548-555.

<sup>35</sup> El proceder del entendimiento será desarrollado en el siguiente capítulo.

sujeto posea entendimiento), al igual que los fenómenos no tienen existencia en sí, sino sólo en relación con el mismo ser (en la medida que posea sentidos).<sup>36</sup>

En breve, cuando se trata del conocimiento, los principios exigen un cumplimiento inflexible del entendimiento y sólo encuentran correspondencia en las leyes mecánicas de la naturaleza. Por otro lado, la relación del sujeto con la voluntad es legislada por principios que determinan a la razón a obligar a la voluntad a cumplir con el deber. “La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todos los poderes del ánimo y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios *a priori* más elevados, el del uso práctico en la determinación de la *voluntad* con respecto al fin último y completo”.<sup>37</sup> La voluntad sólo puede ser obligada por la razón porque es libre para elegir y por eso es responsable de su elección. La voluntad no está condicionada por ningún sentimiento.

Para que estos principios puedan alcanzar esta obligatoriedad, tienen que ofrecer universalidad y necesidad: una ley que debe cumplir todo sujeto. El procedimiento para encontrar esa ley consiste en formular una máxima que pueda convertirse en ley. Las máximas son formuladas subjetivamente, en cambio la ley obliga universal y necesariamente. La ley que surge de estos principios tampoco puede tener ningún contenido porque sería contingente. Esta ley tiene que ser formal.<sup>38</sup>

Así, de la ley que determina universal y necesariamente a la voluntad se deriva su ser libre. Esto es que de la ley moral se desprende la necesaria suposición de la libertad de la voluntad. De la libertad no es posible tener conciencia inmediata, ya que sólo tiene un sentido negativo ante la ley.

Pero si también ningún otro fundamento determinante de la voluntad puede servir de ley para ésta sino sólo aquella forma legislativa universal, entonces una

---

<sup>36</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 174, B164 / p. 202.

<sup>37</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*, ed. cit, p. 143.

<sup>38</sup> Esta exposición de los principios morales se apega a la lectura tradicional, en la Tercera parte de esta tesis trataremos de proponer una lectura asumiendo lo dicho en esta primera parte del poder de juzgar reflexionante.

Voluntad tal debe ser pensada, respecto de la relación mutua con la ley natural de los fenómenos, *i.e.* la causalidad, como totalmente independiente de ésta. Pero una independencia tal se llama *libertad* en el sentido más estricto, es decir, transcendental. Así pues, una voluntad a la cual puede servir de ley únicamente la mera forma legislativa de la máxima, es una voluntad libre.<sup>39</sup>

El deber de la ley moral supone una necesidad absoluta, en tanto que su legislación se aplica a una perspectiva de lo suprasensible (la libertad). Como en el caso del conocimiento, también en la moral tenemos un principio inflexible que debe aplicarse a todo sujeto moral sin excepción y que tiene su aplicación en una perspectiva particular: la libertad. En consecuencia tenemos sendos principios cuya propia eficacia depende de su aplicación inflexible y, en consecuencia, tienen su legislación en operaciones totalmente diferenciadas.

La tarea del sistema es tratar de conciliar, por una parte los principios del entendimiento (conocimiento) y los principios de la razón práctica (moral), y por la otra parte, como consecuencia de la división anterior, conciliar entre el determinismo y la libertad. Por eso en la *Crítica del poder de juzgar* se propondrá un principio autónomo que pueda tomar una perspectiva media entre los otros dos. Al ser un principio propuesto con autonomía puede ser flexible, aquello con lo que no contaban las perspectivas anteriores y así podrá colocarse en el centro de los principios inflexibles. Esta flexibilidad dada por su autonomía es posible porque este principio es postulado desde la “reflexión”. Este principio igual que aquellos principios, cuenta con un ámbito de dominio propio: la excepción. La particularidad regida por leyes empíricas, contingentes, es el dominio de este principio. Los juicios que pueden llevar a cabo son subjetivos, pero con pretensiones de universalidad.<sup>40</sup> De exponer, cómo es posible este poder de juzgar reflexionante, se encargarán los tres siguientes capítulos.

---

<sup>39</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*, ed. cit, p. 32.

<sup>40</sup> Cfr. Salvi Turró. *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1996, pp. 59-70.

**Capítulo II.** *Exposición de la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante.*

En el capítulo anterior presentamos la ubicación de la formulación de la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante, así como advertimos la falta que hace este último desde el comienzo del proyecto de la filosofía crítica kantiana. Ahora, en este capítulo pretendemos hacer una exposición de la distinción que Immanuel Kant presenta en la *Crítica del poder de juzgar*. Esta exposición lo que persigue es mostrar el punto distintivo entre los dos poderes de juzgar. Esto consistirá en señalar lo que marca la diferencia entre sendas maneras de proceder.

Para desarrollar la exposición de esta distinción, comenzaremos por mostrar su formulación nominal en la *Crítica del poder de juzgar*, dado que como propondremos, no podemos comprender la distinción en su sentido literal, trataremos de mostrar las confusiones que generaría entenderla de esta manera. Por último trataremos de mostrar una relación entre los dos poderes de juzgar para conseguir un juicio determinante y la independencia del juicio reflexionante.

En el Capítulo III, buscaremos dirigir la atención hacia el poder de juzgar reflexionante, mostrando lo que Kant dice acerca del poder de juzgar determinante y lo que calla acerca del poder de juzgar reflexionante en la *Crítica de la razón pura*. Más tarde en el Capítulo IV trataremos de explicar cómo puede reflexionar este poder de juzgar. Con tal motivo este capítulo (Capítulo IV) expondrá lo dicho en la *Crítica de la razón pura* sobre el poder de juzgar determinante y su distinción respecto del juicio de percepción (como antecedente más cercano al juicio reflexionante)<sup>41</sup>, según la manera en que aparece formulado en los *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, como juicio de experiencia y juicio de percepción. La segunda sección aparecerá en el cuarto capítulo de esta primera parte y se encargará de exponer el poder de juzgar reflexionante mostrando sus elementos distintivos en relación con el poder de juzgar determinante.

##### **5. Formulación nominal de la distinción en la *Crítica del poder de juzgar*.**

El propósito de este apartado consiste en exponer la manera en que Kant expresa la distinción entre poder de juzgar determinante y poder de juzgar reflexionante, y por qué entenderla literalmente implicaría consecuencias nefastas para el proyecto filosófico kantiano. Evidentemente esta exposición no pretende ser histórica. La pregunta que guía esta exposición es por la validez de las afirmaciones kantianas.

La formulación nominal dice que puede distinguirse el “poder de juzgar” en dos modos de su ejercicio y, por consiguiente, en dos juicios que son productos de aquellos dos modos. El primer modo de ejercicio es el poder de juzgar determinante con su producto el juicio determinante, y el segundo modo de ejercicio es el poder de juzgar reflexionante con su producto, el juicio reflexionante.

---

<sup>41</sup> Cfr. Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*. Ed. cit, pp. 126-127. También puede confrontarse esta lectura con Rudolf A. Makkreel. *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago, 1990, pp. 33-34.

El poder de juzgar determinante –de acuerdo con esta formulación- subsume un particular bajo un universal ya dado. Esta subsunción consiste en conformar al particular por medio de una categoría. Las categorías son las formas fundamentales de la síntesis de los datos para la unidad de la experiencia objetiva –condiciones *a priori* constituyentes de la experiencia– las cuales valen necesariamente por esto para toda experiencia posible.<sup>42</sup> El particular no posee objetividad hasta que no adquiere esta conformidad. La conformidad no es más que un concepto que nos permite hacer inteligible aquel particular: un juicio que no es otra cosa que el enlace entre categoría y predicado.

En cambio el poder de juzgar reflexionante debe producir la categoría o el universal para un particular dado. Este poder de juzgar tiene que encontrar la categoría que permita conformar al particular. Lo único con lo que se cuenta en este caso, es el particular. Y lo que interesa en ambos modos de ejercicio es llegar al concepto que haga inteligible al particular: el juicio.

El poder de juzgar en general es la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el poder de juzgar, que subsume bajo él lo particular [...] es determinado. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar ella lo universal, el poder de juzgar es sólo reflexionante.<sup>43</sup>

En cambio, la formulación que aparece en la *Lógica* agrega que el poder de juzgar reflexionante es subjetivo porque su universal es empírico.

El poder de juzgar es de dos tipos: el determinante o el reflexionante: El primero va de lo universal a lo particular, el segundo de lo particular a lo universal. El último goza solamente de validez subjetiva, puesto que lo universal, hacia lo

---

<sup>42</sup> Cfr. Rudolf Eisler. *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants Sämtlichen Schriften / Briefen und Handschriftlichen Nachlass*, Hildesheim, Georg Olms, 1969, p. 282.

<sup>43</sup> Emmanuel Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*, ed. cit, p.90 / p. 496. La primera versión de la Introducción, aunque expresa de manera diferente la distinción, contiene esencialmente la misma idea. “El poder de juzgar puede ser considerado ya como una facultad para *reflexionar* según un cierto principio sobre una representación dada, en pro de un concepto que por este medio es posible, ya como una facultad para *determinar*, por una representación empírica dada, un concepto que hace de fundamento. En el primer caso es él el *poder de juzgar reflexionante*, en el segundo, el *poder de juzgar determinante*”. Ibid p. 35/ p. 431

cual avanza desde lo particular, no es más que universalidad empírica –un mero análogo de la universalidad lógica.<sup>44</sup>

Entonces, los conceptos que buscan cada uno de los ejercicios de poder de juzgar es distinto, el poder de juzgar determinante busca un concepto objetivo que permita tener un juicio de conocimiento, mientras que el poder de juzgar reflexionante sólo busca un concepto universal y así tener un juicio subjetivo, no privado, sino comprensible por todos.

#### **6. *El poder de juzgar determinante.***

El poder de juzgar determinante fue explicado y demostrado en la *Crítica de la razón pura*. Aquí queremos exponer la concepción que se tendría del poder de juzgar determinante, entendiéndolo de acuerdo a la formulación nominal, como absolutamente independiente del poder de juzgar reflexionante. La particularidad es la conformidad que dan las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo) en la intuición. Si la intuición es empírica cuenta con una diversidad de sensaciones que no es más que el producto de la afección que recibe la sensibilidad. Si, en cambio, la intuición es pura, sólo cuenta con la configuración, como una autoafección, de las formas de la sensibilidad que ofrecen una estructura vacía de sensaciones. La categoría somete el actuar de la espontaneidad del entendimiento para conformar la particularidad (intuición) al concepto. Intuición y categoría son abstracciones que se generan en el análisis de algo único que llamamos conocimiento. La principal tarea de estas abstracciones consiste en permitirnos decir que no hay en parte alguna intuición o mera categoría, sino sólo aquello único (el conocimiento) del que la intuición y categoría son elementos sólo separados por abstracción.

La sensación en la intuición empírica ofrece la materia sobre la que se aplica la categoría. Como simple materia no es más que diversidad caótica que la sensibilidad

---

<sup>44</sup> Immanuel Kant. *Lógica. Un manual de lecciones. (Edición original de G. B. Jäsche). Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, ed. cit, p. 169 / p. 563

recibe ordenándola bajo estructuras dadas (espacio y tiempo), pero estas estructuras por sí solas no alcanzan su unificación. Ellas sólo ofrecen en la intuición empírica una diversidad ordenada. Espacio y tiempo, como estructuras que condicionan todo ordenamiento de la materia (dada por la sensación), pueden a su vez ofrecer un ordenamiento de lo que *podría* presentarse como materia sin tener que contenerla, tan sólo contemplando su posibilidad. Este ordenamiento es la intuición pura, que ofrece la estructura posible de una diversidad dada en las formas de la sensibilidad y no unificada.<sup>45</sup>

En cambio, la categoría sí unifica esa diversidad que ofrece la intuición, ya que la categoría es una unidad vacía de contenido. Unidad (categoría) y diversidad (intuición) constituyen las partes de la síntesis (juicio) del conocimiento. Esta síntesis es producto del poder de juzgar determinante. En cuanto se le presenta a este poder de juzgar determinante el primer eslabón en una afección o autoafección (sensación o configuración formal) se desemboca hasta su última consecuencia que es la misma síntesis. El poder de juzgar determinante tiene una manera de proceder automática. Gracias a que cuenta ya con una categoría puede aplicarla a todo particular.

La receptividad sólo puede hacer posible el conocimiento si va ligada a la espontaneidad. Ésta constituye el fundamento de tres síntesis que necesariamente tiene lugar en todo conocimiento: *aprehensión* de las representaciones, como modificación de la mente en la intuición; *reproducción* de dichas representaciones en la imaginación y *reconocimiento* de las mismas en el concepto.<sup>46</sup>

La objetividad del juicio se cifra en su determinación por el espacio y el tiempo, y su verdad por las categorías que determinan la síntesis que ofrece conocimiento. La categoría debe poderse aplicar a todo posible particular, ya que no puede conocerse de

---

<sup>45</sup> Cfr. Lorne Falkenstein. *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto, University of Toronto Press, 1995, pp. 72-80.

<sup>46</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, pp. 130-131, A97 / pp. 207-208. De exponer la tarea de la imaginación se encargara el siguiente punto. Este breve resumen del proceso realizado por el poder de juzgar puede confrontarse con María Elvira Martínez Acuña. *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, Navarra, EUNSA, 1996, pp. 15-27.

otra manera que por esta aplicación. El particular queda subsumido por la categoría, de tal manera que el sustento y correlato del conocimiento son las leyes de la naturaleza que corresponden a estas categorías, y que determinan su aplicación en el juicio. El poder de juzgar determinante queda encerrado en categorías inflexibles que rigen su procedimiento y que en correspondencia sólo pueden hallar un mundo de leyes de la naturaleza.<sup>47</sup>

#### *7. Los problemas de comprensión que plantea la formulación nominal de la distinción.*

Esta formulación nominal de la distinción nos presenta un primer problema de comprensión, ya que no contempla el error en el juicio determinante. Esto se debe a que todo juicio de este tipo encuentra su verificación en la eficacia o ineficacia de su aplicación de un número delimitado de categorías: correspondiente a cierto control de la naturaleza basado en sus leyes. Toda excepción que salga de esta legalidad quedará excluida de poder ser formulada por un juicio del poder de juzgar determinante. Su eficacia depende de su aplicación automática de las categorías. La aplicación de las categorías de este poder de juzgar determinante resulta una imposición que no encuentra ninguna limitación, en cuanto al control de la naturaleza.

De esta manera el poder de juzgar determinante sólo parece hacer posible el juicio sintético *a priori* puro. En la “Introducción” de la *Crítica de la razón pura*, Kant presenta los juicios sintéticos *a priori* distinguiéndolos de los juicios empíricos que son sintéticos (a posteriori). “¿Qué es aquí lo que constituye la incógnita X en la que se apoya el entendimiento cuando cree hallar fuera del concepto A un predicado B extraño al primero y que considera, no obstante, como enlazado con él? No puede ser la experiencia, pues el mencionado principio no sólo ha añadido la segunda representación

---

<sup>47</sup> “Gracias a dicho canon [el canon del entendimiento aparece en la *Crítica de la razón pura*] puede decirse que la Lógica trascendental tiene como labor propia el corregir y asegurar el Juicio [el poder de juzgar] en el uso del entendimiento puro mediante reglas determinantes”. María Elvira Martínez Acuña. Op. cit. p. 23.

a la primera aumentando su generalidad, sino incluso expresando necesidad, es decir, de forma totalmente *a priori* y a partir de meros conceptos”.<sup>48</sup> Mientras el valor de verdad del juicio empírico depende de datos empíricos, el del juicio sintético *a priori* es independiente de la experiencia y aun de toda sensación. Todo juicio consta de un concepto que es el sujeto y un concepto que es el predicado, además del enlace entre ellos. De un juicio empírico sus dos conceptos (sujeto y predicado) son empíricos y el enlace de ellos es empírico, por eso su valor de verdad es contingente, depende de comprobarlo en la experiencia. El valor de verdad del juicio sintético *a priori* es necesario, ya que tiene un concepto empírico que cumple la función de sujeto y en cambio el concepto que cumple la función de predicado es *a priori*, igual que su enlace. Por último el juicio sintético *a priori* puro también tiene un valor de verdad apodíctico, porque sus dos conceptos, tanto el sujeto como el predicado son *a priori*, con total independencia de la experiencia, así como su enlace.<sup>49</sup> Entonces la formulación nominal del poder de juzgar determinante sólo hace posible el juicio sintético *a priori* puro, porque no menciona ni el concepto empírico que aparece en el juicio sintético *a priori* que no es puro y mucho menos los componentes del juicio empírico.

Otro problema que plantea la comprensión de esta distinción en su formulación nominal, radica en entender cómo puede el poder de juzgar reflexionante tener un particular sin contar con la categoría que debe aplicarse a él. Parece una contradicción con lo dicho en la *Crítica de la razón pura* el que pueda haber un particular antes de la aplicación de su categoría.

#### **8. Propuesta de interpretación de la distinción.**

Para resolver estos problemas proponemos entender la distinción en cuanto a la ejecución del poder de juzgar y no en cuanto a los productos. Esto significa que

---

<sup>48</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 50, A9, B13 / p. 61.

<sup>49</sup> Cfr. Band 3. *Kommentar Kants Grundlegung der kritischen Philosophie von Georg Mohr* en Immanuel Kant *Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004. pp. 83-85.

entendemos ambas ejecuciones, la del poder de juzgar determinante y la del poder de juzgar reflexionante, como aplicadas a un mismo juicio, en el caso del juicio determinante. De esta manera el poder de juzgar determinante no aplicaría automáticamente las categorías, por la intervención del poder de juzgar reflexionante. Ahora bien, si esta aplicación en cambio, como hemos visto, resulta automática, entonces es la aplicación de las categorías de un sujeto ciego que no puede ver más allá de su control de la naturaleza. De ahí que podamos, tal vez, considerar al poder de juzgar reflexionante como un vigilante de esa aplicación. El poder de juzgar reflexionante atravesaría el juicio determinante, identificando el contexto de aplicación y verificándolo. Esto último brindaría validez al juicio determinante y permitiría entender el juicio empírico, el juicio sintético *a priori* y el error y la corrección de los juicios.

Al proponer esta interpretación de la formulación nominal de la distinción, estamos de acuerdo con Felipe Martínez Marzoa en que el elemento que hace posible el juicio es la reflexión, pero no que eso haga de la distinción una concepción unívoca. Aquí pretendemos sostener que precisamente al ser inherente la reflexión al juicio puede distinguirse una división binaria en cuanto a los poderes de juzgar, en determinante y reflexionante, porque la propia reflexión tiene su posibilidad en una distinción también binaria. Esto se desarrollará en los puntos siguientes.

La interpretación de la 'Crítica del Juicio' tendrá, pues, que empezar por entender que esta contraposición o distinción o división no es lo que su presentación nominal parece, pues, bajo la aparición de una división binaria en la que lo 'reflexionante' o la 'reflexión' serían uno de los términos, lo que en verdad se establece es el concepto de '*reflexión*' como algo inherente a la capacidad de juicio en cuanto tal y en general, sólo porque hay en general 'reflexión', tiene sentido hablar de 'juicio' y capacidad de juicio.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Felipe Martínez Marzoa. *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Barcelona, Visor, 1987, p.15. También puede verse esta interpretación en Felipe Martínez Marzoa. *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 110-119. Cfr. María Elvira Martínez Acuña. *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, ed. cit, pp. 367-370.

Considero que mantener esta distinción binaria permite distinguir entre dos niveles de preguntas, las cuales son pertinentes si se formulan en su respectivo nivel. Por una parte, las preguntas *pertinentes* acerca del juicio determinante, son aquellas que se formulan y responden al “interior” de un marco de conceptos, creencias y procedimientos de confirmación reconocidos. Estas preguntas sobre el juicio determinante son teóricas y pueden responderse bajo el criterio de la verdad y la falsedad del juicio. Por otra parte, las preguntas *pertinentes* acerca del juicio reflexionante, son aquellas que se formulan “desde fuera” del marco de conceptos, creencias y procedimientos de confirmación reconocidos y precisamente la pregunta es sobre aquel marco. Estas preguntas sobre el juicio reflexionante no son teóricas sino prácticas y tendrán que ser valoradas sobre la responsabilidad que se asume, su belleza, coherencia, simpleza o eficacia. Pero ambos niveles son producto de una distinción hecha por el poder de juzgar reflexionante, no es una distinción mecánica que marque de manera fija los límites entre los niveles. Conservando esta distinción binaria creemos que podemos seguir leyendo el argumento trascendental, como plantea Barry Stroud, contra el escéptico convencional, quien no distinguiría entre los niveles y exigiría una respuesta teórica para la pregunta externa al marco conceptual. La tarea del argumento trascendental sería mostrar la confirmación reconocida del marco conceptual.<sup>51</sup>

Podemos ejemplificar lo anterior recordando el cuento de Edgar Allan Poe *La carta robada*. Aunque los policías emplean los métodos (poder de juzgar determinante) más avanzados para encontrar la carta, no pueden dar con ella ya que sólo pueden ver lo que queda delimitado dentro de las reglas del mismo método. Estos métodos, como los

---

<sup>51</sup> Cfr. Barry Stroud. “Argumentos trascendentales” en Isabel Cabrera (comp.). *Argumentos trascendentales*, México D. F, UNAM, 1999, pp. 95-97. Stroud refiere a la cita entre interno y externo de Rudolf Carnap. Apéndice A. “Empiricism, semantics, and ontology” de *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, The University of Chicago Press, 1947, pp. 205-221. Yo he tratado de suavizar la distinción proponiendo su posibilidad desde el poder de juzgar reflexionante y así que sea producto de la pertinencia y no de una delimitación fija, pero aun con esta lectura creo que podría seguirse sosteniendo la respuesta del argumento trascendental al escéptico convencionalista.

principios, son ciegos ante los casos que no están contemplados bajo su previa regularidad. Sólo una forma de pensar que sale de estos límites (poder de juzgar reflexionante) podrá encontrar la carta en el lugar más obvio y que no podía ser contemplado por el método. Una forma de pensar, que reflexiona más allá de los límites del método empleado, reconoce la situación en que se quiere emplear, y es la que puede distanciarse del método y así modificar su forma de proceder de acuerdo al caso particular.

Por consiguiente, en el juicio determinante deben aparecer los dos poderes de juzgar, como dos momentos de constitución del juicio. Ellos ofrecen al juicio objetividad, en tanto que poder de juzgar determinante, y validez (verdad) en tanto que poder de juzgar reflexionante. Todas las preguntas son al “interior” del juicio determinante. Por su parte, el juicio reflexionante sólo ofrece subjetividad, por ser únicamente resultado del poder de juzgar reflexionante. Este poder de juzgar reflexionante no puede constituir un objeto para todos, sólo la pretensión de ser válido porque todos deberían pronunciarse de la misma manera si cumplen con su reflexión. El juicio reflexionante hace posible preguntas “externas”.

En síntesis, entendemos la distinción nominal como la presentación de dos modos de ejercicio del poder de juzgar –el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante- que se aplican en el caso del juicio determinante. Por lo tanto, el juicio determinante es resultado de los dos poderes de juzgar y no como parece decir literalmente la formulación nominal, sólo del poder de juzgar determinante. A su vez el juicio reflexionante sólo es resultado del poder de juzgar reflexionante.

### **Capítulo III. *La aplicación de las categorías.***

En este capítulo pretendo mostrar cómo el poder de juzgar determinante aplica las categorías de forma automática, por lo que es necesaria la participación del poder de juzgar reflexionante. Si distinguimos entre los juicios determinantes como lo hace Kant, juicio sintético *a priori* puro cuya validez es apodíctica, por ser independiente de la experiencia, aunque construya experiencia; juicio sintético *a priori* cuya validez es necesaria, pero depende de verificación en la experiencia y sintético (empírico) objetivo que es contingente, porque sólo depende de verificación en la experiencia, entonces el poder de juzgar determinante aplica las categorías de manera automática en el juicio sintético *a priori* puro y con intervención del poder de juzgar reflexionante en los otros dos juicios.

Sin embargo diremos que la categoría de modalidad exige la participación del poder de juzgar reflexionante en los tres juicios determinantes (juicios sintético *a priori* puro, juicio sintético *a priori* no puro y juicio sintético objetivo) porque ella expresa el criterio de validez del juicio (apodíctico, existente o posible). Como ya hemos dicho la posibilidad de corrección depende de este poder de juzgar reflexionante. Si las categorías de modalidad tienen su función en el enlace del juicio como expresión de posibilidad, existencia o necesidad, entonces implican reflexión y bajo esa forma de enlace deberá ser valorado el juicio. Los juicios sintéticos *a priori* puros o no puros dependerán de que el poder de juzgar identifique esta afirmación como “necesaria” o existente por la aplicación de dicha categoría de modalidad. Así también explicaremos

cómo es posible que lo particular se dé sin la aplicación inmediata de una categoría, tal como aparece definido el poder de juzgar reflexionante en su distinción del poder de juzgar determinante. Por último, hablaremos de la necesidad de reflexión (poder de juzgar reflexionante) que exigen los principios del entendimiento, básicamente las analogías de la experiencia. Dejamos para el siguiente capítulo la explicación de qué es lo que entendemos por reflexión.

Esta exposición estará compuesta de los siguientes puntos. Primero mostraremos el sentido y la tarea que tiene la categoría de modalidad, como estructura inherente de un juicio epistemológico. Después expondremos cómo puede conformarse el particular, poniendo atención en el “Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”. Aquí hablaremos de cómo aparece el poder de juzgar como elemento central de estos apartados. También hablaremos del esquema transcendental en oposición a la imagen. Y cómo esta imagen permite entender en nuestra exposición, el particular que aparece al poder de juzgar reflexionante. Por ello hablaremos de la imaginación transcendental y de la imaginación empírica. Finalmente presentaremos la reflexividad que exigen los principios del entendimiento, centrandó la exposición en las analogías de la experiencia. No mencionaremos el “Postulado del pensamiento empírico” ya que como estos principios son posibilidad de aplicación de las categorías, ya habrá quedado claro que la categoría de modalidad está condicionada por la reflexión.

### **9. *Sentido y tarea de la categoría de modalidad.***

Para exponer el sentido y la tarea de lo que entiende Kant por categoría de modalidad, necesitamos decir primero qué es una categoría y cómo llega a ellas, por eso en este punto comenzaremos por exponer de una manera muy apegada al texto lo que Kant entiende por categorías y para ello nos serviremos de la exposición que hace

Béatrice Longuenesse<sup>52</sup> de este “Capítulo I. Guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento” de la *Crítica de la razón pura*. No discutiremos que Kant pretenda presentar la tabla de las categorías como completa, porque el centro de nuestra propuesta aquí no depende de eso, sino de poder sostener que la categoría de modalidad cumple una tarea central en la posibilidad de tener juicios determinantes y que precisamente en su uso puede exponerse con mayor claridad la necesidad del poder de juzgar reflexionante. Si hablamos de las otras categorías sólo es en beneficio de la exposición de la categoría de modalidad.

Nuestra propuesta general con respecto a la categoría de modalidad en relación con el juicio determinante puede resumirse de la siguiente manera. En la *Crítica de la razón pura* la categoría de modalidad aparece como elemento constitutivo del juicio epistémico. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* aparece la categoría de modalidad como base de la distinción entre el imperativo categórico y los imperativos hipotéticos, dando posibilidad de interpretar la necesaria intervención del poder de juzgar reflexionante.<sup>53</sup> La propuesta de interpretar la categoría de modalidad como función que otorga al juicio estatus epistémico es de Reinhardt Brandt.<sup>54</sup>

La pregunta que Kant quiere responder en la *Crítica de la razón pura* es la siguiente. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Estas son las dos primeras respuestas en el caso de los juicios sintéticos *a priori* puros, cuya objetividad y verdad es independiente de la experiencia. La primera parte de la respuesta es que espacio y tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad, las cuales ofrecen intuiciones puras. La segunda parte de la respuesta es mostrar cómo esas intuiciones puras son relacionadas

---

<sup>52</sup> Cfr. Beatrice Longuenesse. “The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread (A50/B74-A83/B109; B109-116)” en *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Georg Mohr und Marcus Willaschek, Berlin, Akademie Verlag, 1998, pp. 131-132. En la mayor parte de este de punto sigo la exposición de Longuenesse.

<sup>53</sup> Cfr. Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, tr. de José Mardomingo, Barcelonan, Ariel, 1996, p. 159. Esto lo expondré en la Tercera parte de esta tesis.

<sup>54</sup> Cfr. Reinhardt Brandt. *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A67-76, B92-101*, tr. de Eric Watkins, California, Ridgeview Publishing Company, 1995.

en el juicio sintético *a priori* puro. Por eso en la segunda respuesta Kant considerará el papel de las formas *a priori* del entendimiento: las categorías que son las funciones lógicas del entendimiento (la facultad que constituye juicios).

Las funciones lógicas (categorías) de los juicios son el uso lógico del entendimiento. La función en el entendimiento aparece como equivalente a la afección en la sensibilidad. La manera en que la sensibilidad recibe impresiones es por medio de la afección y así tiene intuiciones, mientras que la actividad del entendimiento es realizada por medio de las funciones y así tiene conceptos. Por eso si explicamos el uso que hacemos de los conceptos, entonces sabremos lo que son las funciones. Como los conceptos sólo pueden ser usados en los juicios, entonces las funciones son los actos de unificación de las representaciones en los juicios. “Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común”.<sup>55</sup>

Una vez dicho esto, Kant invierte la estrategia de descubrimiento de las categorías, dirigiéndola a los juicios. Si consideramos las *formas* de los juicios –las formas en que los conceptos son combinados en ellos–, entonces tendremos las funciones (las categorías) en que aparecen los conceptos, porque las formas son resultado de las funciones. “Podemos reducir todos los actos del entendimiento a juicios, de modo que el *entendimiento* puede representarse como una *facultad de juzgar...*”.<sup>56</sup> Kant considera que puede descubrir las funciones del entendimiento (las categorías), si abstrae el contenido del juicio y sólo pone atención en la forma de éste. La forma del juicio está constituida, por un concepto sujeto y un concepto predicado, además del enlace de los dos conceptos. En la forma del juicio el concepto sujeto y el concepto predicado son funciones que no son intercambiables. Cada una realiza aportes diversos y complementarios a la unidad sintética funcional de la que entran a formar

---

<sup>55</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit. p. 105, A68, B93 / p. 145.

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 106, A69, B94 / p. 146.

parte.<sup>57</sup> Él propone que poniendo atención en esta forma, tiene la tabla de los juicios completa.

Si hacemos completa abstracción del contenido de un juicio y atendemos a su simple forma intelectual, descubrimos que la función del pensamiento, dentro del juicio, puede reducirse a cuatro títulos, cada uno de los cuales incluyen tres momentos.<sup>58</sup>

Los cuatro títulos de la tabla de los juicios que encuentra Kant son cantidad, cualidad, relación y modalidad. Como estos cuatro títulos corresponden a la forma de los juicios, entonces las categorías como funciones que generan aquellas formas, también corresponden a esos cuatro títulos. “La misma función que da unidad a las distintas representaciones *en un juicio* proporciona también a la mera síntesis de diferentes representaciones *en una intuición* una unidad que, en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento”<sup>59</sup> La unificación por medio de la función es del enlace entre el sujeto y el predicado del juicio y de la diversidad de la intuición.

Kant la llama a las categorías conceptos puros del entendimiento, porque estas categorías sólo son funciones de intuiciones puras, por haber abstraído de todo contenido, con el propósito de encontrar todas las formas del juicio y haberse quedado sólo con la forma, entonces sólo tenemos los conceptos puros del entendimiento de las intuiciones puras. La categoría es la unidad de la intuición, en este caso de una intuición pura, por eso es llamada concepto puro. Concepto puro es usado como sinónimo de categoría, sólo hace referencia al procedimiento como fue descubierto, en beneficio de encontrar la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* puros.

De esta forma, surgen precisamente tantos conceptos puros referidos *a priori* a objetos de la intuición en general como funciones lógicas surgían de la anterior tabla en todos los juicios posibles.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Cfr. Alejandro Vigo. “Determinación y reflexión” en *Anuario de filosofía Doscientos años después. Retorno y relecturas de Kant*, Universidad de Navarra, # XXXVII/3, año- 2004, pp. 759-761

<sup>58</sup> *Ibid*, pp. 106-107, A70, B95 / p 147. Hasta aquí sigo la exposición de Longuenesse.

<sup>59</sup> *Ibid*, pp. 112-113, A79, B104-105 / p. 155.

<sup>60</sup> *Ibid*. p. 113, A79, B105 / p. 156.

En síntesis, Kant considera que el entendimiento es una facultad capaz de conocer a través de conceptos, los cuales a su vez sólo pueden ser usados para obtener conocimiento en el juicio. Por medio del juicio se unifica la diversidad, afirmando o negando su enlace de un concepto que ocupa el lugar del sujeto y otro concepto que ocupa el lugar del predicado.

Las tres primeras categorías ofrecen la función en cuanto al sujeto y el predicado del juicio. Un juicio epistémico debe determinar conceptualmente la pluralidad a la que se refiere y ésta es la tarea de la categoría de cantidad, la cual ofrece el sujeto del juicio. La categoría de cantidad determina si el sujeto pertenece en una extensión de miembros indeterminados a todos, algunos o a uno; por eso la categoría de cantidad ofrece el concepto que ocupa el lugar del sujeto en el juicio. Así la primera categoría identifica el concepto al que se enlaza el predicado. La segunda categoría, la de cualidad, expresa si el sujeto está contenido o excluido de la extensión, por eso afirma, niega o delimita. Y la categoría de relación ofrece la combinación del predicado con el sujeto: permanencia, causalidad y simultaneidad. Esta combinación no es afectada si el juicio es afirmativo o negativo. Por ella tenemos juicios categóricos (si y sólo si), hipotéticos (si...entonces) y disyuntivos (o...o).

“Si nosotros consideramos un típico juicio universal afirmativo y categórico, ‘Todos los cuerpos son divisibles’, podemos localizar estos tres títulos, uno en el sujeto cuantificado, otro en la cópula afirmativa o negativa y finalmente un tercero en el predicado (y su relación con el sujeto). Estas partes constituyen el contenido del juicio; como uno puede ver no hay nada más. Y los tres títulos también deben formar una conexión sistemática porque según los resultados de la primera sección (A 67-69), el juicio forma una unidad funcional.”<sup>61</sup> En cambio la categoría de modalidad no agrega

---

<sup>61</sup> Reinhardt Brandt. Op. cit. p. 6. Traducción mía.

nada nuevo al contenido del juicio y por eso no podemos encontrarla en él. Para poder encontrar la categoría de modalidad en el juicio, tenemos que reflexionar si lo juzgamos como problemático (posible), si se acepta como asertóricamente verdadero (existe) o si se afirma como necesario o apodíctico.<sup>62</sup>

Las categorías ofrecen las relaciones requeridas para hacer posible esos enlaces y a la vez poder identificar al sujeto y el predicado, pero además las categorías deben ofrecer la posibilidad de identificar al propio juicio, como una proposición con pretensiones de validez y qué tipo de validez es la que se propone. Esto último es expresado por la categoría de modalidad, porque ella permite identificar lo afirmado como necesario, existente o posible. La categoría de modalidad permite expresar la validez de la afirmación porque determina el valor de la cópula. Esta categoría no agrega nada nuevo al juicio, sino lo constituye en un juicio de conocimiento. Sin la categoría de modalidad un juicio no sería un juicio epistémico.<sup>63</sup>

La modalidad de los juicios constituye una especialísima función de los mismos y su carácter distintivo consiste en no aportar nada al contenido del juicio (ya que, fuera de la cantidad, la cualidad y la relación, no hay nada que constituya el contenido de un juicio) y en afectar únicamente al valor de la cópula en relación con el pensar en general. Los juicios *problemáticos* son aquellos en que se toma al afirmar o al negar como algo meramente *posible* (opcional). Los *asertóricos* se llaman así por considerar la afirmación o la negación como algo *existente* (verdadero). Los *apodícticos* son aquellos en que se concibe como algo *necesario*.<sup>64</sup>

La categoría de modalidad refleja las funciones del pensamiento en general, porque ella aparece como reflexión de la posibilidad de las otras formas del juicio. La extensión del juicio de cantidad y cualidad, depende de la reflexión en sus posibilidades de modalidad. Ese sujeto cuantificado debe pertenecer a algún modo de la categoría de la modalidad. La cualidad en medida que afirma o niega en el juicio la pertenencia de ese sujeto cuantificado a un grupo (en la relación de la categoría de cualidad y

---

<sup>62</sup> Cfr. Immanuel Kant. Op. cit, p. 110, A76, B101 / p. 152.

<sup>63</sup> Cfr. Reinhardt Brandt. Op. cit, p. 6.

<sup>64</sup> Immanuel Kant. Op. cit, pp. 109-110, A74-75, B99-100 / p. 151.

cantidad), todavía debe reflexionarse en qué modo de la modalidad es que se afirma o niega en aquel juicio. Así también la relación que añade la conexión entre sujeto y predicado, exige la reflexión del modo en que se propone, como necesaria, posible o existente.

Si la categoría de modalidad ofrece la estructura epistémica del juicio, en medida que ofrece sus criterios de validez, los cuales exigen una permanente reflexión; entonces de esta manera su autoridad no es dogmática ni en el caso del juicio sintético *a priori* puro. Aun el juicio sintético *a priori* puro que pretende ser apodíctico, tendría que pasar por la reflexión exigida por la categoría de modalidad.

En conclusión, por la categoría de modalidad habría que reflexionar en la validez de los juicios y someterlos a corrección. De esta manera, con la exigencia de reflexión de la categoría de modalidad, hemos querido mostrar, la necesidad del poder de juzgar reflexionante en las condiciones de posibilidad del juicio determinante.

#### **10. El poder de juzgar en relación con el esquema transcendental.**

En la *Crítica de la razón pura* los esquemas transcendentales son tratados en el capítulo que tiene como título “El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento” y este capítulo pertenece al “Libro segundo. Analítica de los principios”. “La analítica de los principios no será, pues, más que un canon del poder de juzgar, un canon que le enseña a aplicar a los fenómenos aquellos conceptos del entendimiento que contienen *a priori* las condiciones relativas a las reglas.”<sup>65</sup> Mientras que el entendimiento es la facultad de las reglas, el poder de juzgar permite subsumir reglas. La tarea del poder de juzgar es *distinguir* si algo cae o no bajo una regla.

Este poder de juzgar corresponde a lo que en la distinción entre poder de juzgar reflexionante y poder de juzgar determinante, se dice de este último: “Si lo universal (la

---

<sup>65</sup> Immanuel Kant. Op. cit, p.179, A132, B171 / 235.

regla, el principio, la ley) es dado, el poder de juzgar, que subsume bajo él lo particular [...] es determinado“.<sup>66</sup> Sin embargo ¿cómo podría subsumir la regla de manera automática, si no se trata de un juicio sintético *a priori* puro, cuya categoría corresponde por el esquema (determinación del tiempo) a la intuición pura, sino por el contrario se trata de un juicio sintético *a priori* o sólo sintético cuyos conceptos que ocupan el lugar del sujeto no son puros? Entonces en estos casos, como el juicio sintético *a priori* no puro y el sintético, tendría que intervenir el poder de juzgar reflexionante para relacionar la regla con la condición que la haga posible.

Una regla es una aserción bajo una condición general. La relación de la condición con la aserción, es decir, el modo como ésta se encuentra bajo aquélla, es el *exponente* de la regla. El conocimiento de que la condición se verifica (en algún lugar) es la *subsunción*. La unión de aquello que fue subsumido bajo la condición con la aserción de la regla es la *inferencia*.<sup>67</sup>

Cuando la imaginación no ofrece el esquema, sino que interviene asociando combinaciones empíricas, entonces ofrece juicios contingentes y el poder de juzgar reflexionante puede afirmar “a mí mismo”, “en mi actual estado perceptivo”,<sup>68</sup> pero también podría, por medio de los principios, afirmarlo como objetivo y decir “que yo siempre”, o “cualquier otro”.<sup>69</sup>

### 11. *El esquema transcendental.*

Los esquemas son productos *a priori* de la “imaginación” y median entre categorías e intuiciones. La tarea de la “imaginación” en el caso del juicio sintético *a priori* es mediar entre la universalidad conceptual de la categoría y la particularidad empírica de la intuición empírica, y en el caso del sintético *a priori* puro entre la

---

<sup>66</sup> Emmanuel Kant. *Critica de la facultad de juzgar*, ed. cit, p.90 / p. 496.

<sup>67</sup> Immanuel Kant. *Lógica. Un manual de lecciones. (Edición original de G. B. Jäsche). Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, ed. cit, p. 165 / p. 552.

<sup>68</sup> Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. cit. p. 129. Esto corresponde a la distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia que tratemos en la segunda parte de esta tesis.

<sup>69</sup> Ibid. Cfr. Béatrice Longuenesse. *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, tr. de Charles T. Wolfe, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 83-85.

categoría (unidad) y la diversidad pura de la intuición pura. Esto lo hace aplicando la categoría a la condición más universal de la sensibilidad: la forma del tiempo.

Lo que se busca en el juicio sintético y en el sintético *a priori* no puro es una representación de lo que es común a diferentes objetos y así poder referirse a dichos objetos a través de ese rasgo compartido. Por el contrario, en el caso del juicio sintético *a priori* puro, se llega a esta aplicación automáticamente, desde los instantes dados en la forma del tiempo (un ahora después de otro) y haciendo posible los conceptos matemáticos.

La intuición empírica es la que tiene como contenido una diversidad de sensaciones. Toda sensación es recibida en la sensibilidad por medio de los sentidos: el sentido interno y el sentido externo. Ambos sentidos tienen su forma: el espacio para el sentido externo, donde se tiene la estructura de “uno al lado del otro”, y el tiempo para el sentido interno, donde se tiene la estructura “uno después de otro”. Toda sensación, por provenir del exterior, debe pasar por el sentido externo para llegar al sentido interno. Las sensaciones internas, en cambio sólo son recibidas por el sentido interno. En otras palabras, toda sensación ha de pasar por la forma del sentido interno: el tiempo. El tiempo es la última o más universal condición de la receptividad (sensibilidad), ya que hace posible la receptividad de toda sensación. Pero en el caso de esta intuición empírica la aplicación de la categoría no es automática, sólo se alcanza un esquema como regla de aprehensión: imágenes o palabras que tienen que ser comparadas para tener el juicio.<sup>70</sup>

El esquema encuentra en la forma del tiempo la condición que lo hace homogéneo a la sensación (intuición empírica) y a la diversidad formal de la intuición pura. Esta forma del tiempo –hemos dicho– es “uno después de otro”: sucesión de

---

<sup>70</sup> Cfr. Béatrice Longuenesse. Op. cit, pp. 133-134. Longuenesse habla de regla de aprehensión como una operación mental, haciendo una lectura histórica que lee a Kant desde la lógica de Port Royal.

instantes. Cada instante del tiempo constituye una unidad absoluta que es representada en el momento del tiempo que llamamos “ahora”. Por eso la forma o estructura del tiempo es la sucesión de “ahoras”. Una sensación está contenida en un “ahora” de esa estructura del tiempo, porque la sensación es el resultado de la afección que recibe la mente en un instante. El tiempo determina la representación desde el primer momento en que es afectada la mente, en tanto que el producto de esa afección se ordena bajo la estructura de la forma del tiempo, como condición universal de toda recepción de la receptividad.

Hasta aquí el esquema logra su homogeneidad con respecto a la intuición pura de la sensibilidad, en vista de las categorías del entendimiento. La tarea del esquema es ofrecer una representación homogénea a la diversidad de la intuición pura en relación con la unidad de la categoría. De esta manera tenemos juicios sintéticos a priori puros, la categoría, como universal de la unidad, ofrece una regla que guiará tal homogeneidad.

El tiempo, como condición formal de la diversidad del sentido interno y, consiguientemente, de la conexión de todas las representaciones contiene una diversidad *a priori* en la intuición pura. Ahora bien, una determinación transcendental del tiempo guarda homogeneidad con la *categoría* (que constituye la unidad de esa determinación) en la medida que es *universal* y en que está basada en la regla *a priori*.<sup>71</sup>

El entendimiento ofrece la dirección de la determinación del tiempo. Con la “apercepción transcendental”<sup>72</sup> guía el entendimiento esta determinación, ya que esta determinación del tiempo sólo encuentra su regla como unidad (categoría) en la apercepción transcendental. La apercepción transcendental aplica la regla (categoría) al sintetizar aquella diversidad de instantes de la sucesión en la determinación del tiempo. La determinación del tiempo sólo ofrece una serie de “ahoras”, ordenados bajo la forma de la sucesión (uno después de otro). Hasta que la apercepción transcendental sintetiza

---

<sup>71</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 183, A134, B 177 / p. 281.

<sup>72</sup> En el siguiente capítulo trataremos la apercepción.

la diversidad de instantes, convierte dicha determinación, es decir aquella sucesión de “ahoras”, en pasado-presente-futuro y conforma una representación conceptual. Cuando se trata de una intuición empírica la apercepción gracias a esta sucesión de pasado-presente-futuro puede recordar imágenes (palabras).<sup>73</sup> La regla surge en la aplicación de la apercepción transcendental, porque delimita la sucesión y sintetiza en una única representación que constituye el juicio y así el concepto.

Esta regla (categoría), que se aplica en la actividad de la apercepción transcendental al sintetizar los instantes de la sucesión, consiste en reconocerse como sujeto de la acción, es decir, que adquiere conciencia de sí mismo, como “yo” y como el mismo que está sintetizando cada uno de los instantes (ahoras). La apercepción transcendental puede formularse por medio del “yo pienso”. Un yo pienso que al reconocerse pensando cada uno de los instantes permite delimitarlos bajo una identidad y así sintetizarlos.

En conclusión, el esquema transcendental, para ser homogénea la diversidad de la intuición pura con la unidad de la categoría, tiene que estar constituida por la determinación del tiempo y la apercepción transcendental. El esquema transcendental antes de cumplir con el proceso del conocimiento (que no es otro que el proceso de conceptualización que se logra en un juicio), no está tematizado y debe ser constituido en este proceso. Puede ser construido –consiguiendo esta homogeneidad–, gracias a que se cuenta con la categoría (regla) que ofrece la apercepción transcendental. Esta regla (categoría) exige cumplir con el proceso de conceptualización de toda intuición que ha sido recibida: llevarlo a juicio. De esta manera tenemos juicios sintéticos a priori puros que hacen posible a la matemática. Kant afirma que la matemática es una construcción basada en intuiciones puras y por consecuencia conceptos puros. La matemática

---

<sup>73</sup> Cfr. Peter Strawson. “Imagination and Perception” en *Freedom and Resentment and other Essays*, London, Harper and Row Publishers, 1974, p58. Strawson explica la necesidad de la memoria para la percepción, aunque él la hace residir en la imaginación.

construye sus conceptos por la regla de sucesión de ahora. La regla no puede ser conocida sin la intuición pura.<sup>74</sup> Ahora el esquema para ser con la diversidad de sensaciones de la intuición empírica y con la categoría (unidad universal), tiene que estar constituida por la determinación transcendental del tiempo y la apercepción transcendental, pero sólo puede ofrecer imágenes, palabras que pueden recordarse y de esta manera compararse (reflexionar en ellas) para tener juicios sintéticos a priori o sintéticos.

Es simplemente [el esquema transcendental] la síntesis pura, conforme a una regla de unidad conceptual –expresada por la categoría– y constituye un producto transcendental del sentido interno en general (de acuerdo con las condiciones de la forma de éste, el tiempo) en relación con todas las representaciones, en la medida en que éstas tienen que hallarse ligadas a priori en un concepto, conforme a la unidad de apercepción.<sup>75</sup>

## 12. *Imaginación transcendental e imaginación empírica.*

Además de seguir exponiendo cómo es posible tener un esquema por medio de la imaginación, en este punto queremos regresar a la formulación de la distinción entre poder de juzgar determinante y poder de juzgar reflexionante, preguntándonos por aquel particular que en dicha formulación, aparece al poder de juzgar reflexionante antes de tener la regla. ¿Cómo puede aparecer este particular sin tener una regla previa que lo subsuma? En la siguiente exposición se tratará de mostrar que por la imaginación empírica es posible tener el particular, como imagen, es decir una palabra aún no determinada.

El esquema transcendental es producido por la imaginación transcendental. Esta imaginación es la facultad que media entre la sensibilidad y el entendimiento. Ella se encarga de realizar la síntesis transcendental que constituye el esquema: es capaz de realizar dicha síntesis porque está determinada por la forma pura de la sensibilidad que

---

<sup>74</sup> Cfr. Sarah L. Gibbons. *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience*. Oxford, Clarence Press, 1994, pp. 72-73.

<sup>75</sup> Immanuel Kant. Op. cit, p. 185, A142, B181 / p. 243.

es el tiempo, y está sujeta a la regla de la unidad (categoría) que ofrece la actividad del entendimiento con la apercepción trascendental. Esta categoría exige la síntesis de la diversidad que guía la determinación trascendental del tiempo. Mientras que la determinación trascendental del tiempo sólo fija la estructura ordenada de la diversidad; la categoría como concepto puro del entendimiento exige someter aquella estructura en la construcción del esquema. Puesto que la imaginación trascendental está sometida al entendimiento (actividad sintetizadora), su actividad debe realizar una síntesis –de acuerdo a la guía que le ofrece el entendimiento– que produzca el esquema trascendental.<sup>76</sup>

Si la imaginación no está sometida a esta regla del entendimiento, sólo produce una imagen y no llega a producir un esquema. En sí mismo, el esquema es siempre un simple producto de la imaginación. Pero, teniendo en cuenta que la síntesis de la imaginación no tiene a una intuición particular, sino a la unidad en la determinación de la sensibilidad, hay que distinguir entre el esquema y la imagen”.<sup>77</sup> Esta imaginación es empírica y reproduce la representación por medio de las leyes de asociación, sin la regla trascendental (síntesis de la apercepción trascendental) del entendimiento. Estas leyes de asociación son empíricas y se dan en la experiencia como representaciones que suelen sucederse o acompañarse. La base de estas leyes es contingente, puesto que su conexión depende de la experiencia. Por lo tanto, esta imaginación es subjetiva, en tanto que depende de la situación contingente que la ha generado.

El esquema es producido por la imaginación trascendental (productiva) y la imagen por la imaginación empírica (reproductiva). La imaginación trascendental encuentra su fundamento en una regla trascendental que le ofrece el entendimiento, mientras que la imaginación empírica se funda en una ley empírica de asociación. Esta

---

<sup>76</sup> Cfr. Nelly Festín Illich. *La imaginación en la teoría kantiana del conocimiento*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1990, p.28.

<sup>77</sup> Immanuel Kant. Op. cit, p. 194, A140, B179 / p. 241.

regla transcendental somete la síntesis de la imaginación a la actividad (espontaneidad) que dicta el entendimiento: la producción de un juicio y así de un concepto. En cambio, las leyes empíricas sólo limitan la asociación que realiza la imaginación de aquella diversidad que ofrece la determinación del tiempo bajo una sucesión de sensaciones, a la reproducción de la imagen dada por la sensibilidad bajo aquella estructura sucesiva.<sup>78</sup>

Debido a que las leyes de la asociación no regulan ninguna actividad sintetizadora, no permiten producir una representación, sino tan sólo delimitar aquello que se ha recibido del exterior. No obstante, esta asociación sólo es posible suponiendo una regla transcendental que permita guardar una coherencia entre lo que recibe y lo que asocia. Esto significa que para poder asociar debe suponerse una constante en aquello que se asocia, y ésta sólo puede encontrarse suponiendo la regla transcendental que permite dar unidad a la diversidad. La regla transcendental es la apercepción transcendental, que no constituye otra cosa que la espontaneidad o actividad sintetizadora del entendimiento.

Con lo dicho hasta ahora hemos encontrado la posibilidad de que lo particular se dé sin aplicación inmediata de una categoría, sino sólo con la regla transcendental, tal como lo hallamos en la definición nominal del poder de juzgar reflexionante. Pero todavía hace falta exponer cómo es que logramos ser conscientes de este particular, porque si lo fuéramos por medio de esta apercepción transcendental (regla transcendental) se aplicaría una categoría a este particular, como lo demostró la *Crítica de la razón pura* acerca del poder de juzgar determinante, en el caso de los juicios sintéticos *a priori* puros.

La apercepción transcendental como espontaneidad o actividad sintetizadora del entendimiento aplica la categoría, que no es más que la unidad formal de las formas de

---

<sup>78</sup> Cfr. Ibid, pp. 166-167, B157 / p. 197.

la sensibilidad –espacio y tiempo– a la diversidad de la intuición pura. Por su definición el poder de juzgar reflexionante no cuenta con la categoría previa al encuentro con el particular. Por lo tanto tampoco puede proceder aquí la apercepción trascendental de manera automática para llevar a cabo esta aplicación, necesita de la reflexión del poder de juzgar reflexionante para tener este particular. Como en este caso no contamos con la apercepción trascendental, tendremos que encontrar, por otra vía que no sea la determinación de las categorías, la aplicación de la regla en el juicio que permita tener la palabra del particular para poder ser consciente de él. En este caso el resultado es un juicio determinado, sintético objetivo o sintético a priori que por supuesto también es objetivo, con participación del poder de juzgar reflexionante para determinar las intuiciones empíricas, pero en el caso del juicio reflexionante, el poder de juzgar reflexionante busca la regla para tener de manera indeterminada un juicio indeterminado.

### **13. Las Analogías de la experiencia.<sup>79</sup>**

Antes de exponer en el capítulo siguiente a qué nos hemos estado refiriendo con reflexión, quiero exponer la flexibilidad exigida en los principios del entendimiento. Los esquemas –como ya vimos– hacen posible que las categorías subsuman intuiciones puras, gracias a la forma pura de la sensibilidad: el tiempo. Los esquemas son determinaciones *a priori* del tiempo según reglas y el poder de juzgar esquematiza según la correspondiente categoría: para cantidad ofrece la serie del tiempo, para cualidad ofrece el contenido del tiempo, para la relación ofrece el orden del tiempo y para modalidad ofrece la totalidad del tiempo.

Al tratar los principios aparece la pregunta por las condiciones empíricas que exigen la aplicación de una categoría. El rasgo característico de los principios es la

---

<sup>79</sup> Para desarrollar este punto me baso en la exposición que hace Alejandro Vigo. “Determinación y reflexión” ed. cit, pp. 749- 792.

reflexión, por la pertinencia de aplicar las categorías. “En el caso de un juicio sintético (...) me veo obligado a salir fuera del concepto dado para considerar, en relación con éste, algo completamente distinto de lo pensado en él. Esta relación nunca es, pues, una relación de identidad ni de contradicción, y por ello no puede descubrirse en el juicio, considerado en sí mismo, ni la verdad ni el error”.<sup>80</sup> Kant dice que la realidad objetiva de un juicio depende de referir a la experiencia, ya sea real o posible. Por lo tanto los principios tienen la necesidad de preguntarse por criterios de carácter empírico que orienten la subsunción.

Es, pues, la posibilidad de la experiencia lo que da realidad objetiva a todos nuestros conocimientos *a priori*.<sup>81</sup>

Kant hace una distinción simétrica para las categorías y los principios como matemáticos y dinámicos. Los principios matemáticos corresponden a las categorías (matemáticas) de cantidad y cualidad, mientras que los principios dinámicos corresponden a las categorías (dinámicas) de relación y modalidad. Las categorías matemáticas se dirigen tan sólo a la intuición pura, por eso podríamos suponer que para su subsunción sea suficiente con el esquema transcendental. En cambio las categorías dinámicas poseen pretensión de referencia objetiva, en la medida que estas categorías conciernen a la existencia de los objetos y por eso para su subsunción es necesaria la reflexión.

Por lo tanto, podemos precisar, diciendo que la necesidad de reflexión corresponde a los principios dinámicos más que a los matemáticos. “Las condiciones de *a priori* de la intuición son enteramente necesarias en relación con una experiencia posible; las de la existencia de los objetos de una posible intuición empírica son, en sí mismas, meramente accidentales”.<sup>82</sup> Los principios matemáticos serán apodícticos y en

---

<sup>80</sup> Immanuel Kant. Op. cit, p. 194, A154-155, B193-194 / p. 253.

<sup>81</sup> Ibid, p. 195, A155, B194 / p. 254.

<sup>82</sup> Ibid, p. 198, A160, B199 / p. 258.

cambio los principios dinámicos no poseen tal validez, aunque tienen una necesidad *a priori* debe confrontarse su aplicación en la experiencia.

Los principios son juicios sintéticos *a priori* que surgen o fluyen, también *a priori*, bajo las condiciones formales que provee la aplicación trascendental de las categorías. Su carácter de principios reside en que no están fundados en ningún otro conocimiento y contienen los fundamentos para otros juicios que se basen en ellos. Los principios matemáticos, por ser apodícticos constituyen juicios sintéticos *a priori* puros y en cambio, los principios dinámicos constituyen juicios sintéticos *a priori* no puros. La certeza de los principios matemáticos es directa e inmediata, corresponde a la intuición pura, mientras que la certeza de los principios dinámicos es indirecta y mediata, corresponde a lo discursivo.

Por eso los principios dinámicos en el caso de las categorías de relación sólo tienen el carácter de analogías y en el de las categorías de modalidad, de postulados; mientras que para las categorías de cantidad de axiomas y para las categorías de cualidad de anticipaciones. En medida que los principios matemáticos se dirigen a la forma de la intuición (espacio y tiempo) y no a la existencia de objetos dados por la intuición empírica, sólo corresponden a la posibilidad del fenómeno. En cambio los principios dinámicos corresponden a la existencia de los objetos.

En el caso de las categorías matemáticas, la forma de la intuición permite establecer las propiedades extensivas e intensivas de todo lo que puede ofrecerse a través de la intuición sensible. En cambio, en el caso de las analogías de la experiencia se trata de reglas, según las cuales, a partir de una multiplicidad de percepciones debe surgir la unidad de la experiencia, por eso la validez de las analogías es regulativa y no constitutiva. Las analogías de la experiencia dependen de la reflexión que pone en juego factores empíricos. Las analogías tratan de dar cuenta de la posibilidad del tránsito del

orden sucesivo contingente de la percepción, a través de la aplicación de las reglas de síntesis previstas por las categorías, a un orden objetivamente válido de relaciones temporales, el cual, como tal, no tiene por qué reproducir el orden mismo de la aprehensión, a partir del cual, sin embargo tiene que poder ser constituido.

Ahora bien, la experiencia es un conocimiento de los objetos por medio de las percepciones y, consiguientemente, la relación entre lo diverso ha de ser representado en ella tal como es objetivamente en el tiempo, no tal como es juntada en el tiempo, que, a su vez, no puede ser percibido.<sup>83</sup>

Los criterios empíricos es la pregunta que Kant quiere resolver al tratar las analogías de la experiencia. El tratamiento de las tres analogías de la experiencia, implica la subsunción de las tres categorías de relación, las cuales son sustancia, causalidad y comunidad. La pregunta con respecto a estas analogías es por los criterios empíricos de la subsunción de los fenómenos perceptivamente dados bajo dichas categorías. Por supuesto estos criterios empíricos deben tomar en cuenta los esquemas de cada categoría, esto es su determinación del tiempo.

La categoría de sustancia corresponde a la “Primera Analogía”. La sustancia corresponde al esquema de permanencia del tiempo, pero esta determinación no puede percibirse directamente. Por lo tanto, la categoría de sustancia ofrece la posibilidad de percibir la permanencia del tiempo, constituyendo como la permanencia en el tiempo, el sustrato para todas las determinaciones temporales. Pero insisto, la permanencia en el tiempo que es el criterio formal de aplicación de la categoría de sustancia, no puede percibirse directamente, por eso debe preguntarse por cuál es el criterio empírico de la necesaria permanencia. De todos los fenómenos de la experiencia tenemos que suponer, como criterio formal (esquema) su necesaria permanencia, pero ésta no la podemos afirmar sin un criterio empírico frente a la percepción. Kant no responde esta pregunta por cuál es criterio empírico al tratar la “Primera Analogía”.

---

<sup>83</sup> Ibid, p. 211, A219, B218 / p. 275.

Consiguientemente, la permanencia es una condición necesaria sin la cual no podríamos determinar los fenómenos como cosas u objetos en una experiencia posible. En cuanto a cuál sea el criterio empírico de esa permanencia necesaria y, con ella, el de la sustancialidad de los fenómenos, lo que sigue nos dará ocasión de observar al respecto lo que haga falta.<sup>84</sup>

En el tratamiento de la “Segunda Analogía” Kant responde a la pregunta por el criterio empírico de la aplicación de la permanencia de la “Primera Analogía”: la presencia del cambio, como un sucesivo ser y no ser de las determinaciones de la sustancia que permanece. La categoría de causalidad es la correspondiente a la “Segunda Analogía”. La acción causal es un criterio empírico suficiente de la sustancialidad, pero no es necesario comparar diferentes percepciones para establecer la permanencia del correspondiente sustrato. Del primer sujeto de la causalidad debe predicarse la permanencia, porque no puede a su vez empezar a ser y dejar de ser.

Consiguientemente, la acción, como criterio empírico suficiente, demuestra la sustancialidad, sin que hayamos tenido que comenzar por buscar la permanencia comparando percepciones, cosa que podríamos podido hacer, con este método, con todo detalle que la amplitud y estricta universalidad del concepto requiere. En efecto, que el primer sujeto de la causalidad de todo empezar a ser y dejar de ser no puede, a su vez (en el campo de los fenómenos), empezar a ser y dejar de ser, es una conclusión firme que conduce a la necesidad empírica y a la permanencia en la existencia, y, consiguientemente, al concepto de sustancia como fenómeno.<sup>85</sup>

El tratamiento es semejante al de la “Primera Analogía” y la “Segunda Analogía”, en el caso de las categorías de causalidad y comunidad (acción recíproca) en la “Segunda Analogía” y en la “Tercera Analogía”. El criterio empírico que permite el enlace de diferentes percepciones por medio de la categoría de causalidad, consiste en aplicar la forma necesaria de la irreversibilidad. La irreversibilidad es el criterio formal para las series sucesivas que pueden afirmarse como causales objetivamente. También aquí el problema es el tránsito del orden contingentemente sucesivo de la percepción a un orden de sucesivo objetivamente válido. La sucesión es un modo del tiempo, pero el

---

<sup>84</sup> Ibid, p. 220, A189, B232 / p. 286.

<sup>85</sup> Ibid, p. 232, A205-206, B250-251 / pp 301-302.

tiempo mismo no puede percibirse, por eso el esquema determina al tiempo de forma sucesiva, para aplicar la regla de irreversibilidad. El tránsito del orden contingente de percepción hacia un orden de relaciones de sucesión con validez objetiva, no puede sostenerse en la mera comparación de la sucesión percibida con el orden del tiempo. El orden de sucesión objetiva debe sostenerse en las percepciones. El esquema determina el tiempo como sucesivo y el orden objetivo depende de la regla formal, irreversibilidad aplicada al de aprehensión. Ello implica poder distinguir adecuadamente, en la multiplicidad sucesiva de las percepciones, aquellas que efectivamente pueden ser conectadas por la regla formal. En el caso de la categoría de causalidad el criterio que permite la distinción es que sería imposible afirmar la reversibilidad de la serie de percepciones.

La diversidad de las representaciones se sucede siempre de modo consecutivo en la síntesis de los fenómenos. Con ello no representamos ningún objeto, ya que a través de esta sucesión, que es común a todas las aprehensiones, no distinguimos ninguna cosa de otra. Pero tan pronto como percibo o presupongo que esta sucesión guarda una relación con el estado previo, de la cual surge la representación conforme a una regla, me represento algo como suceso o como algo que sobreviene. Es decir, capto un objeto que tengo que situar en un determinado punto del tiempo, un punto que, teniendo en cuenta el estado anterior, no puede serle asignado de otro modo.<sup>86</sup>

En el caso de la categoría de comunidad o acción recíproca el criterio empírico es el reverso de la categoría de causalidad. La regla formal de reversibilidad permite afirmar la simultaneidad. De esta manera, la “Segunda Analogía” y la “Tercera Analogía” se complementan, ya que una es el opuesto de la otra. La simultaneidad tampoco puede sostenerse en la mera percepción, necesita de la regla formal para poderse afirmar. Por lo tanto, también aquí se requiere de un criterio empírico que haga posible la mediación reflexiva, en la que se apoye la aplicación de la categoría a la multiplicidad de percepciones.

---

<sup>86</sup> Ibid, p. 227, A197-198, B243 / pp. 295-296.

El poder de juzgar determinante en la aplicación de estas categorías de relación requiere del poder de juzgar reflexionante. Los esquemas permiten saber que en toda experiencia hay que distinguir entre permanencia y sucesión, así como en la sucesión temporal todo evento sigue necesariamente a otro y que todo objeto existente en el espacio coexiste necesariamente con otros objetos del mismo tipo. Sin embargo, necesitamos criterios empíricos para poder afirmar la permanencia, causalidad y simultaneidad. Esos criterios empíricos no pueden aplicarse de manera mecánica, exigen reflexión y en el siguiente capítulo nos preguntaremos cómo puede llevarse a cabo tal reflexión.

#### **Capítulo IV.** *El poder de juzgar reflexionante.*

Aquí queremos exponer la posibilidad de que al poder de juzgar reflexionante le aparezca el particular. Ya hemos dicho que este particular puede entenderse como una palabra que no ha alcanzado la determinación de un concepto. Para exponer esto, haremos referencia a la distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia, que aparece en los *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, aunque trataremos en extenso esta distinción en la siguiente parte de esta tesis, ahora nos referiremos a ella para entender el poder de juzgar reflexionante.

Hasta ahora hemos hablado del juicio determinante, es decir del segundo, del juicio de experiencia, en la distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia, y lo hemos presentado como el resultado de la ejecución del poder de juzgar determinante con la intervención del poder de juzgar reflexionante. Ahora podremos atender al primero, al juicio de percepción. Vale la pena recordar que cuando Kant presenta la distinción, lo hace con el propósito de hablar del segundo, del juicio de experiencia. Lo que a Kant le interesa al formular la distinción, es demostrar los elementos objetivos del juicio de experiencia. Por eso Kant muestra que los juicios de experiencia en algún caso aparecerían como juicios de experiencia desde su origen (los juicios sintéticos *a priori*) y en otro caso, los juicios de experiencia sólo aparecen en un segundo momento, después de haber sido antes juicios de percepción y en otro caso, el juicio de percepción podría quedarse siendo juicio de percepción, sin poder convertirse en juicio de experiencia. En síntesis, en los *Prolegómenos* lo que le interesa a Kant es el juicio de experiencia y no hace un desarrollo extenso de los juicios de percepción.

Si el juicio fuera sintético *a priori* puro, esto es, basado únicamente en sus condiciones de posibilidad (formas de la sensibilidad y categorías), sin nada empírico, entonces sería un juicio de experiencia como el de las matemáticas puras, que son

apodícticos. Pero si en cambio fuera un juicio sintético *a priori* no puro, estaría basado en sus condiciones de posibilidad, aunque no sería absolutamente independiente de una relación empírica con la realidad, como son los juicios de la física.<sup>87</sup> Por último Kant habla de juicios sintéticos objetivos que dependen de su relación circunstancial con la experiencia, por eso su validez aunque objetiva es contingente. En estos dos últimos casos, el juicio sintético *a priori* y el juicio sintético objetivo supondrían un primer momento del juicio como percepción y posteriormente llegaría a ser de experiencia. En este caso podría distinguirse lo subjetivo y lo objetivo como dos momentos del mismo juicio. El juicio de percepción sería un primer momento subjetivo y empírico, mientras que el juicio de experiencia sería un segundo momento objetivo (sintético) y transcendental, por su base en condiciones de posibilidad que permiten justificarlo. En estos dos casos, la presencia del poder de juzgar reflexionante aparece desde el primer momento en que empieza a constituirse el juicio y permanecería después de su constitución para verificarlo. En el caso del juicio sintético *a priori* puro, aparece el poder de juzgar reflexionante -como ya hemos dicho- para identificar su valor apodíctico por medio de la categoría de modalidad. No puede descartarse absolutamente, la presencia del poder de juzgar reflexionante, antes de comenzar este juicio sintético *a priori* puro, identificando que se trata de un tipo de juicio, el que tiene que llevarse a cabo aquí y que es el que corresponde a las matemáticas puras. En los tres casos el poder de juzgar reflexionante aparece como una condición de posibilidad.

La forma en que debemos entender esta reflexión es el tema de este capítulo, por eso comenzaremos tratando el “Apéndice. La anfibología de los conceptos de reflexión a causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el transcendental”. En este “Apéndice” de la *Crítica de la razón pura*, pensamos que podemos encontrar

---

<sup>87</sup> Cfr. Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. cit. pp. 78-81 y 116-117. Michael Friedmann. *Kant and the Exact Sciences*, Massachusetts, Harvard University Press, 1992, pp. 47-52.

expuesto, de manera explícita, la necesidad de la participación de la reflexión para poder tener juicios de experiencia. Después expondremos la apercepción como posibilidad de la reflexión. Una vez aclarada la forma en que se lleva a cabo esta reflexión, podemos regresar a la distinción entre poder de juzgar determinante y poder de juzgar reflexionante para llevar a cabo un recuento de lo alcanzado y terminar presentando el principio transcendental que Kant propone como condición de posibilidad del poder de juzgar reflexionante.

#### **14. La reflexión lógica y transcendental.**

En el “Apéndice. La anfibología de los conceptos de reflexión” Kant nos advierte de la posibilidad de una confusión en el conocimiento. En tanto que podemos tener una diversidad de juicios, debemos siempre “reflexionar” sobre sus fundamentos de verdad. Esa posibilidad constante de confundir el valor de verdad de los juicios, aparece expresada en el subtítulo de este “Apéndice”: “A causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el transcendental”. Parece este subtítulo hacer referencia a la transición que puede haber entre los juicios de percepción a juicios de experiencia. Debemos distinguirlos porque el juicio de percepción es subjetivo y el de experiencia es objetivo, pero además debemos seguir preguntando por su validez, porque puede haber una transición entre ellos.<sup>88</sup> Por eso mismo existe la posibilidad de que los confundamos y hagamos pasar uno por otro. En cambio hay otros juicios en que la reflexión es fácil, como los juicios sintéticos *a priori* puros, cuyo valor de verdad apodíctico aparece evidente.

Algunos juicios son asumidos por costumbre o asociados por inclinación. Al no haber reflexión previa, o no haberla, por lo menos después, de forma crítica, se consideran tales juicios como surgidos del entendimiento.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Immanuel Kant. Op. cit, pp. 135-137.

<sup>89</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 277, A260261, B316 / p.378.

La reflexión no apunta directamente a los objetos para conseguir de ellos determinados conceptos, sino pretende determinar aquellas condiciones subjetivas bajo las cuales podemos llegar a tales conceptos. Kant distingue entre reflexión transcendental y reflexión lógica. La reflexión lógica sólo “compara” los conceptos entre sí, mientras que la reflexión transcendental “compara” la representación con la facultad cognoscitiva que la produce. La reflexión transcendental debe poder acompañar todo el proceso del conocimiento y así poder esperar las representaciones que constituyen una única representación en el conocimiento: el concepto. En ambos casos, Kant se refiere a procesos de mediación reflexiva que toman la forma de una comparación. En la reflexión lógica sólo comparamos la relación necesaria entre los conceptos y, en cambio, en la reflexión transcendental, comparamos el valor de cada representación de acuerdo con la facultad que lo produce en el proceso del conocimiento.<sup>90</sup>

¿Cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la actividad del entendimiento para *comparar* estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia?<sup>91</sup>

Por lo tanto, en el proceso de conocimiento es fundamental la comparación y esto es tarea de la reflexión. “Todos los juicios, e incluso todas las comparaciones, necesitan en cambio, una *reflexión*, es decir, una distinción de la facultad cognoscitiva a la que pertenecen los conceptos dados”.<sup>92</sup> Ésta es la comparación transcendental que pondera el valor de verdad de los juicios. Por medio de esta comparación que es generada por la reflexión transcendental y que no hace otra cosa que comparar el valor de cada representación de acuerdo con la facultad que lo produce, podemos distinguir el

---

<sup>90</sup> Cfr. Alejandro Vigo. “Reflexión y juicio” de próxima aparición en *Diánoia*, próxima aparición, pp. 3-5.

<sup>91</sup> Immanuel Kant. Op. cit, p.42, B1 / p.43, subrayado mío.

<sup>92</sup> Ibid, p. 277, A261, B317 / p. 378.

valor subjetivo del juicio de percepción y el valor objetivo del juicio de experiencia, así mismo es que podríamos valorar el paso de uno a otro. “Antes de formular cualquier juicio objetivo, comparamos los conceptos...”.<sup>93</sup>

Estos títulos [de los conceptos de reflexión] se diferencian de las categorías por el hecho de que a través de ellos no se presenta el objeto según aquello que constituye el concepto del objeto (magnitud, realidad...), sino que sólo se presenta, con toda su diversidad, la comparación de las representaciones que precede al concepto de cosas. Pero esta comparación requiere primeramente una reflexión...<sup>94</sup>

De acuerdo a esta última cita, los juicios requieren de la reflexión trascendental para comparar los conceptos que constituyen el juicio. Esta comparación está dirigida a los conceptos puros (cantidad, cualidad, relación y modalidad) que entrarán a formar parte del juicio. Los criterios de esta comparación se hallan en las parejas de conceptos de reflexión: identidad / diferencia, concordancia / discordancia, interior / exterior y materia / forma. “Por ejemplo, atendiendo a la identidad de muchas representaciones bajo un concepto obtenemos el juicio universal, mientras que si atiende a su diferencia se obtiene un juicio particular, del mismo modo, si se atiende a la concordancia de diferentes representaciones se obtiene un juicio afirmativo, mientras que en caso de discordancia la reflexión comparativa da lugar a un juicio negativo”.<sup>95</sup>

Ahora bien, la reflexión lógica permite encontrar el concepto común que logre universalidad de una percepción. “Veo, por ejemplo, un pino, un sauce y un tilo. Comparando en primer lugar estos objetos entre sí, me percató de que son diferentes unos de otros por lo que respecta al tronco, a las ramas, a las hojas, etc. Pues bien, a continuación reflexiono sólo acerca de lo que tienen en común: el tronco, las ramas, las hojas mismas y abstraigo de su tamaño, su figura, etc. De este modo obtengo un

---

<sup>93</sup> Ibid, p. 277, A261-262, B317 / p.379

<sup>94</sup> Ibid, pp. 181-182, A269, B325 / p.385

<sup>95</sup> Alejandro Vigo. Op. cit, p.7.

concepto de árbol”.<sup>96</sup> Para encontrar el concepto común debe reflexionarse en lo similar de los elementos comparados y abstraer las diferencias. La percepción del pino ofrece un concepto indeterminado, tenemos una palabra, la cual sólo será determinada por medio de la relación del poder de juzgar reflexionante y el poder de juzgar determinante.<sup>97</sup> El poder de juzgar determinante ofrece el fundamento de verdad exigido por el poder de juzgar reflexionante. El juicio de percepción sólo tiene esta indeterminación y para pasar a juicio de experiencia, necesita de los dos poderes de juzgar. El concepto determinado es la conciencia clara del concepto, por eso puede dar justificación de su empleo en el juicio.

En síntesis, la reflexión para conseguir un juicio determinante, tiene que comparar. La comparación que lleva a cabo la reflexión puede ser de tres maneras, ya sea que, la reflexión transcendental compare las representaciones con las facultades y de esta manera, pondera el valor del juicio, o compara las categorías con los conceptos de reflexión para obtener el lugar de las categorías en el juicio; o por último, la reflexión lógica compara las percepciones para encontrar un concepto común, apto para un juicio empírico.

#### **15. La apercepción originaria como posibilidad de la reflexión.**

La reflexión es posible por un acto del entendimiento que realiza la apercepción originaria y que permite relacionarse con el poder de juzgar. Mientras que la apercepción transcendental ofrece la regla transcendental que somete la diversidad a la actividad sintetizadora, la apercepción originaria sólo piensa aquella regla.

La apercepción es, como condición de posibilidad del conocimiento, una regla transcendental. Esta, la apercepción (en general), es la regla que tiene que poder

---

<sup>96</sup> Immanuel Kant. *Lógica. Un manual de lecciones. (Edición original de G. B. Jäsche). Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, ed. cit, p. 144 / p. 525.

<sup>97</sup> Cfr. Béatrice Longuenesse. *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, ed. cit, p. 116.

acompañar a toda representación y se formula como “yo pienso”. A su vez, la apercepción, que no es otra cosa que una regla trascendental (condición de posibilidad del conocimiento), tiene dos usos, en tanto que apercepción trascendental y apercepción originaria.

Si la apercepción trascendental es el *acto* “yo pienso”, entonces la apercepción originaria consiste en *pensar* en el yo que realiza ese acto. Ella, la apercepción originaria, señala la identidad del sujeto que realiza esa acción. La apercepción originaria representa al yo que piensa, con una identidad originaria que brinda la regla de aquella otra apercepción trascendental. En esto se halla la anterioridad lógica (necesidad trascendental como condición de posibilidad del conocimiento) de la apercepción originaria y no temporal en correspondencia a la apercepción trascendental. Por esta apercepción originaria puede *pensarse* a aquel yo, pues se basa en la espontaneidad del pensar que no está sujeta a las representaciones objetivas que produce la actividad sintetizadora. La espontaneidad del pensar pertenece al entendimiento puro que puede representar, basándose únicamente en las reglas (categorías) de esta facultad, ya que la representación de la apercepción originaria es pura, sin contenido sensible, y por eso nunca rebasa el pensamiento. Esta falta de contenido sensible de la representación “yo pienso” de la apercepción originaria constituye una proposición analítica, que no expresa nada que esté contenido en el sujeto. Esta proposición sólo se extiende al yo que piensa, permitiendo representar su identidad, pero no conocerlo.

Aunque esta última proposición hace de la unidad sintética una condición de todo pensar, ella misma es, como se ha dicho, analítica, pues no afirma sino que todas *mis* representaciones en alguna intuición dada deben hallarse sujetas a la única condición bajo la cual puede incluirlas entre las representaciones de mi yo idéntico y, consiguientemente, reunir las, como ligadas sintéticamente en una apercepción, mediante la expresión general ‘yo pienso’.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 158, B 138 / pp. 182-183.

La apercepción originaria es la unidad (como identidad del yo que piensa) que guía la síntesis. Aunque ambas, la apercepción originaria y la apercepción trascendental, constituyen la regla que ha de seguirse en el proceso de sintetización (juicio), pueden, sin embargo, distinguirse en que la apercepción originaria ofrece la unidad que guía a la sintetización (juicio) y por su parte, la apercepción trascendental exige el cumplimiento de la regla (categoría) en la intuición que somete a la imaginación trascendental a sintetizar la diversidad. La apercepción originaria es la última condición de posibilidad del proceso de conocimiento. Por eso la apercepción originaria no está condicionada por las categorías.

Como última condición de posibilidad del proceso de conocimiento, la apercepción originaria está incondicionada. No hay otra condición después de ella. Ni está condicionada a cumplir con el proceso de conocimiento. La apercepción originaria puede pensar, es decir, puede *reflexionar*. La apercepción originaria es la condición de posibilidad del conocimiento, pero al no estar condicionada a éste, es a su vez condición de posibilidad del pensar. Como última condición puede tomar distancia en relación con el proceso de conocimiento y pensar. Este pensar que no sigue ningún interés específico, puede reflexionar sobre el propio proceso de conocimiento.

De acuerdo a lo anterior podemos afirmar que la apercepción originaria hace posible la reflexión. Si esta reflexión está presente en el proceso de conocimiento (en el proceso de juzgar), está obligada a seguir todo proceso hasta que se obtenga el juicio determinante y así el concepto, dando cuenta del conocimiento de las condiciones de ese proceso para que se pueda atribuir objetividad.

Por eso la condición que se alcanza en esta reflexión es una conciencia de la validez objetiva del proceso de conocimiento, ya que advierte el cumplimiento de la regla trascendental que ha realizado la apercepción trascendental. No sólo adquiere

conciencia de esta validez objetiva, sino también de la verdad del juicio, en tanto que puede afirmarse de él su carácter de juicio de experiencia. Esta conciencia reflexiva ofrece validez al juicio, revelando el proceso en que ha sido realizado, y constata que se ha cumplido con las condiciones que se exigen para que pueda tener validez. La conciencia reflexiva comprueba la correlación entre el juicio de experiencia y las leyes de la naturaleza. Porque la conciencia reflexiva no sólo comprueba la eficacia del juicio determinante, también puede tomar en cuenta las excepciones y así puede corregir su aplicación.

Si esta conciencia reflexiva no aparece una vez que se ha formulado el juicio para verificar que es un juicio de experiencia (su correspondencia con las leyes de la naturaleza), entonces sólo tendremos un juicio de percepción. Este juicio, el de percepción, sólo tiene una validez subjetiva, porque aunque hubiera cumplido con la regla del proceso de sintetización (la apercepción trascendental guiando la aplicación de las categorías), no tendría conciencia de su cumplimiento. La conciencia que tiene este juicio es inmediata al resultado de la aplicación de la regla. Por consiguiente, este resultado no es corroborado. El juicio de percepción sólo es posible por la imagen que produce la imaginación empírica, determinada por las leyes de la asociación, pero sin tener presente la intención de la apercepción trascendental. La reflexión trascendental tiene que comprobar el cumplimiento de dicha intención en el juicio determinante, por medio del correlato de lo que afirma este último con respecto a las leyes de la naturaleza.

Los conceptos del entendimiento son también pensados *a priori* con anterioridad a la experiencia y van destinados a ésta. Pero no contienen más que la unidad de la reflexión sobre fenómenos en el sentido que éstos han de pertenecer necesariamente a una conciencia empírica.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> Ibid, p. 308, A310, B366-367 / p. 418. Cfr. María Elvira Martínez Acuña. *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, ed. cit, pp. 53-54.

En síntesis, la imaginación empírica realiza esta imagen por una nueva asociación de las sensaciones dadas a la intuición empírica. Y esta asociación sólo es posible bajo la suposición de una regla trascendental que dé unidad a la diversidad. El influjo de la apercepción trascendental está presente en esta conciencia sin que lo advierta la conciencia reflexiva de la apercepción originaria. En este último caso, en donde no se ejerce la conciencia reflexiva, se obtiene un juicio de percepción y no puede alcanzarse la determinación de un concepto, sino tan sólo una palabra que refiere sin determinación objetiva.

*Los juicios empíricos, en cuanto tienen validez objetiva, son juicios de experiencia: pero aquellos que solamente son válidos de un modo subjetivo, los llamo yo puramente juicios de percepción. Los últimos no necesitan de concepto alguno puro del entendimiento, sino sólo del enlace lógico de la percepción en un sujeto pensante.*<sup>100</sup>

**16. El poder de juzgar reflexionante y su distinción del poder de juzgar determinante.**

Por lo que hemos expuesto hasta ahora, podemos afirmar que el poder de juzgar determinante construye juicios determinantes (juicios de conocimiento) con ayuda del poder de juzgar reflexionante. Y que el poder de juzgar reflexionante construye por él mismo y sin ayuda alguna, juicios reflexionantes.

El poder de juzgar determinante cuenta para llevar a cabo el juicio determinante con las intuiciones, las categorías y con la condición que permite subsumir unas en las otras, pero éstas no son suficientes, requiere de la colaboración del poder de juzgar reflexionante. El poder de juzgar en su ejercicio determinante –ya hemos dicho– requiere para poder subsumir la intuición empírica en la categoría, de la imaginación empírica y de la apercepción originaria. Esta última, la apercepción originaria, es la que hace posible la reflexión trascendental, que no es otra cosa que la participación en el juicio determinante del poder de juzgar reflexionante. Según nuestra exposición, el

---

<sup>100</sup> Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. cit, p. 53. Cfr. Rudolf Makkreel. Op. cit, p. 33-34.

poder de juzgar reflexionante atraviesa el proceso de construcción del juicio determinante. El poder de juzgar reflexionante se percata –como conciencia reflexiva– de la situación en la que se realiza el juicio sintético *a priori* puro, no puro y sintético objetivo: puede tener conciencia del contexto en que se aplican las categorías, por ejemplo las de relación y modalidad, ya que las de relación dependen para su aplicación de la percepción de la existencia de objetos y de un criterio empírico; por su parte la de modalidad no ofrece contenido nuevo al juicio, por eso su aplicación no es mecánica y necesita el contexto. Para lograr aplicar estas categorías, el poder de juzgar reflexionante tiene que poder tener conciencia del particular, que no es otra cosa que la relación entre propósito y contexto; dicho de otra manera, tiene conciencia quien ejerce el poder de juzgar reflexionante del particular, por medio de la comparación de palabras, antes de contar con la categoría que debe aplicar. Además, este poder de juzgar reflexionante verifica –como conciencia que puede reflexionar (volver sobre los pasos andados) –, la correspondencia del juicio sintético *a priori* puro, el juicio sintético *a priori* no puro y el sintético objetivo (juicios que pertenecen al juicio determinante) con la experiencia, esto es, con las leyes de la naturaleza. Además puede corregir la aplicación del juicio determinante porque puede comprender la excepción que no logra abarcar este juicio.

También hemos explicado, por medio del examen del juicio de percepción, la manera en que el poder de juzgar reflexionante se percata del contexto donde aparece el particular. En este último caso, cuando se obtiene un juicio de percepción, no puede alcanzarse la determinación de un concepto, sino tan sólo se tiene una palabra que refiere sin determinación objetiva. Ésta es la conciencia del particular que tiene en un primer momento el poder de juzgar reflexionante. Su conciencia reflexiva no advierte la aplicación de la regla transcendental, porque en este caso no precede la categoría que

sintetiza la diversidad, sino que la misma conciencia reflexiva tiene que producirla. La palabra en la que reflexiona (piensa) el poder de juzgar reflexionante no determina el objeto, sino tan sólo piensa en la relación en que se encuentra el sujeto refiriéndose al objeto. Por lo tanto, el poder de juzgar reflexionante se dirige (reflexiona) al propio sujeto que realiza el juicio y no a la determinación del objeto. La conciencia reflexiva del poder de juzgar reflexionante tiene que buscar la regla que dé conformidad a la situación en la que se encuentra el sujeto en relación con el objeto.

Sólo el mismo poder de juzgar reflexionante puede darse como ley un principio transcendental semejante, y no tomarlo de otra parte (porque de otro modo sería poder de juzgar determinante), ni prescribirlo a la naturaleza, porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y no ésta según las condiciones de acuerdo con las cuales nos esforzamos por adquirir un concepto de ella que es, en vista suya, del todo contingente.<sup>101</sup>

El poder de juzgar en todos los casos está urgido de una regla para referir aquel particular, porque su tarea es realizar juicios. Este poder de juzgar tan sólo está enlazando toda representación con su concepto general. Por lo tanto, el poder de juzgar, siempre que pretende objetividad, va unido a la reflexión transcendental. “Esta reflexión transcendental es un deber del que no puede librarse nadie que quiera formular juicios *a priori* sobre cosas”.<sup>102</sup> Si en cambio el poder de juzgar realiza un juicio reflexionante, subjetivo, pero con pretensiones de universalidad, entonces la reflexión transcendental tiene que buscar la regla, por medio de comparar palabras y así que esta pretendida universalidad, permita afirmar que todo sujeto en tal contexto hablaría de su situación de la misma manera. Esta universalidad no se sostiene en una objetividad, sino en un pretendido reconocimiento de una forma de igualdad para todos y que permita presuponer un acuerdo previo entre todos los sujetos.

---

<sup>101</sup> Emmanuel Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*, ed. cit, p. 91 / p. 497. Cfr. Hubertus Busche. “Kants Deduktion des Zweckmäßigkeitprinzips aus der reflektierende Urteilskraft” en Gerhard Funke (ed.). *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongress 1990*, Bonn, Bouvier Verlag, 1991, pp. 3-12.

<sup>102</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 278, A263, B319 / pp. 380-381.

En breve, la distinción entre poder de juzgar determinante y poder de juzgar reflexionante que pretende Kant en la “Introducción” de la *Crítica del poder de juzgar*, encuentra el punto que la hace posible en la distinción entre apercepción transcendental y apercepción originaria, que presenta en la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” de la *Crítica de la razón pura*.<sup>103</sup> Esto se debe a que aquella distinción entre las ejecuciones del poder de juzgar sólo encuentra cabida en la distinción anterior entre juicio de percepción y juicio de experiencia, la cual tiene su fundamento en la reflexión transcendental y que a su vez es posible por la distinción entre las apercepciones. Esta distinción es la que permite distinguir el ejercicio de este poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante. Pero queda por explicar cómo puede este poder de juzgar reflexionante generar su regla que no está dada con anterioridad.

**17.** *El principio que hace posible al poder de juzgar reflexionante encontrar la regla conforme con lo particular.*

El poder de juzgar procede de manera reflexionante para construir la regla que debe aplicar al particular (palabra) que tiene dado. Ella no cuenta con la apercepción transcendental como regla transcendental de aplicación (producción en la síntesis del juicio) del concepto. Sólo tiene la identidad de la apercepción originaria, la cual le permite reflexionar sobre sí misma, de tal manera que piensa aquel particular en relación con el sujeto que realiza el juicio en cada caso. La reflexión se encuentra a sí misma pensando en el particular, pero sin el acto sintetizador que le permite obtener un concepto. El poder de juzgar exige aquella regla para poder hacer inteligible el particular.

Tiene, pues, el poder de juzgar en él mismo también un principio *a priori* para la posibilidad de la naturaleza pero sólo en relación subjetiva, por medio del cual

---

<sup>103</sup> Ibid, pp. 168-169, B155 / pp. 195-196.

prescribe una ley, no a la naturaleza (como autónoma), sino a sí misma (como reautonomía) para la reflexión sobre aquélla (...) esta ley no la conoce ella *a priori* en la naturaleza, sino que la asume para una ordenación de la misma...<sup>104</sup>

El poder de juzgar en su ejercicio reflexionante construye un principio que cumple con la exigencia de aquella tarea que tenía impuesta. Dicho principio tiene a su vez la función de guiar al poder de juzgar en su intento de comprensión de lo particular. Así como en el caso del poder de juzgar determinante, la regla transcendental de la apercepción transcendental ofrece la unidad (categoría) que permite sintetizar a la diversidad, así también el poder de juzgar reflexionante ofrece una unidad de las leyes empíricas de la naturaleza, suponiendo un entendimiento suprafinito o arquetípico que posibilita la necesidad en el reino de la contingencia. Si este principio permite ordenar las leyes empíricas, por medio de una unidad sistemática, no podría ser simplemente lógica. Este principio tiene que ser transcendental porque la unidad sistemática de las distintas leyes empíricas en su sentido lógico (en su simple posibilidad de pensar) implica en sí misma el que tal unidad no sólo pertenezca al pensamiento, sino también a la realidad. Si pudiera pensarse esta unidad sin relación con la realidad, entonces podríamos poner en duda la existencia de la racionalidad.<sup>105</sup>

Por consiguiente, el poder de juzgar reflexionante construye su principio *a priori*, que es lo que le permite encontrar lo particular, pero este principio se ve forzado a extenderse para poder aplicar un concepto a dicho particular. La existencia de este principio se hace sin pretensiones de alcanzar un conocimiento, sino en los límites de la

---

<sup>104</sup> Emmanuel Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*, ed. cit, p. 96 / p. 504. Así distingue estos principios H. W. Cassirer: “De cualquier modo es muy importante hacer una clara distinción entre el principio transcendental de la capacidad de juzgar y los principios transcendentales del entendimiento. Tenemos que recordar que el entendimiento nos provee de reglas definitivas, mientras que la capacidad de juzgar no puede más que proveernos de un principio directriz, un principio que nos permite mirar por medio de conceptos empíricos”. H. W. Cassirer. *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, Nueva York, Barnes and Noble, 1988, p. 117. Traducción mía.

<sup>105</sup> Cfr. Miguel López Antonio. *La facultad de juzgar reflexionante en el sistema de la razón pura. Tesis*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1990, pp. 55-56. Joachim Peter. *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, Berlin, Walter Gruyter, 1992, p. 166.

subjetividad de la reflexión. Estos límites de la subjetividad son tan sólo las pretensiones de universalidad, que buscan y exigen la posibilidad de llegar a un acuerdo en la comunicación del concepto. La extensión del principio se realiza de una manera “técnica”, porque no está regulada por el esquema que permite unir a la intuición con la categoría, produciendo un juicio determinante y así un concepto determinado o preciso. En este caso la extensión de este principio requiere de habilidad (prudencia que sólo puede ser dada por la reflexión), porque él no ofrece a priori el procedimiento más adecuado para realizar la aplicación. Tan sólo ha de extenderse en beneficio de nuestro poder de juzgar reflexionante.

El principio del poder de juzgar reflexionante, por el cual es pensada la naturaleza como sistema según leyes empíricas, es no obstante sólo un principio *para el uso lógico del poder de juzgar*, un principio ciertamente transcendental en cuanto a su origen, mas solamente para considerar *a priori* a la naturaleza en cuanto cualificada para *un sistema lógico* de su diversidad bajo leyes empíricas.<sup>106</sup>

En resumen, el poder de juzgar reflexionante pretende comprender el particular, sin tener una regla que indique el procedimiento para comprenderlo, puesto que no contaba con la categoría que le indicara el procedimiento. El poder de juzgar reflexionante tiene que construir esta regla que le permita comprender el caso particular. Él tan sólo posee un principio *a priori* que le permite percatarse del caso particular al que quiere el poder de juzgar determinante aplicar la categoría. Pero el principio del poder de juzgar reflexionante también es subjetivo, puesto que lo tiene que suponer como posibilidad de igualdad entre los sujetos. Entonces debe extender de una manera técnica aquel principio *a priori* para cumplir con esta aplicación. Para esto tiene que suponer un entendimiento, en cuanto a percepción transcendental (aunque no sea nuestro entendimiento) que ofrezca la categoría de la actividad sintetizadora. Suponer esto, no significa rebasar los límites subjetivos de la reflexión, puesto que no pretende el

---

<sup>106</sup> Immanuel Kant. Op. cit, p. 37 / p. 434.

conocimiento ni la extensión de este entendimiento; únicamente advierte la necesidad que tiene el poder de juzgar reflexionante de un orden para poder comprender los casos particulares, por ello se da una regla para sí y no para el particular.

Este principio extendido supone la adecuación del poder de juzgar reflexionante al particular, de tal manera que en la diversidad de particulares puede encontrarse afinidad para colocarse bajo conceptos. Ahí estos particulares se han entregado como palabras carentes de determinación y que no aseguran ningún conocimiento. Podrían considerarse estas palabras como un lenguaje compuesto de analogías y sin ninguna precisión. “Un conocimiento tal es el conocimiento por *analogía*, que no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes”.<sup>107</sup> Estas palabras –que serán empíricas en tanto que refieren las sensaciones dadas en una imagen particular–, deberán referir clases de aquel particular y estas clases a su vez podrán englobarse bajo géneros empíricos (leyes generales empíricas) hasta alcanzar un sistema empírico. En esta totalidad construida por el poder de juzgar reflexionante adquiere sentido la particularidad y puede comunicarse a los demás con pretensiones de universalidad.

Sólo cuando el poder de juzgar reflexionante encuentre esta totalidad, podrá tener conciencia de este particular. Alcanzar su totalidad y su conciencia no son momentos distintos en el tiempo. El principio (totalidad) del poder de juzgar es construido en relación con el particular y el particular es construido en relación con el principio (totalidad). Si el principio del poder de juzgar reflexionante es la finalidad de la naturaleza, no debemos entender por ello otra cosa que la totalidad construida en relación con el particular: el poder de juzgar reflexionante sólo enlaza dos

---

<sup>107</sup> Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. cit, p. 267. Cfr. Annemarie Pieper. “Kant und die Methode der Analogie” en Gerhard Schönrich und Yasushi Kato (ed.). *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, pp. 103-107.

representaciones, totalidad y particularidad, y no puede ser objetivamente consciente de una o de otra antes de este enlace.

Por lo propuesto aquí el conocimiento objetivo sólo surge de la presencia del poder de juzgar reflexionante en el enlace entre intuición y categoría. Este enlace, que constituye el juicio determinante, como ya hemos visto, es producto de una actividad sintetizadora dirigida por una regla transcendental que determina su realización. En el caso del juicio reflexionante, el enlace es producto del poder de juzgar reflexionante y se lleva a cabo por medio de una actividad técnica: reflexión.

### **18. Conclusión de la primera parte.**

Nuestra exposición arrojó como resultado que la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante, implica en el caso del juicio determinante una necesaria participación de ambos y en cambio cuando se trata del juicio reflexionante sólo es necesario el poder de juzgar reflexionante. La participación del poder de juzgar reflexionante en el juicio determinante es para identificar el contexto en el que se aplicará el poder de juzgar determinante y para verificar su aplicación. Dijimos que en el juicio sintético *a priori* puro necesita la participación del poder de juzgar reflexionante para verificar su valor apodíctico. En todo caso, en esta forma de juicio sería necesaria una previa identificación del contexto para saber que se trata de las matemáticas puras y así aplicar el juicio. En el caso del juicio sintético *a priori* necesita la participación del poder de juzgar reflexionante en la aplicación de las categorías de relación y verificar su valor necesario por medio de la categoría de modalidad. En el caso del juicio sintético objetivo necesita del poder de juzgar reflexionante para identificar sus conceptos y distinguirlo de los juicios subjetivos. Por supuesto, además, el poder de juzgar reflexionante debe estar presente para poder distinguir entre todos estos juicios.

La posibilidad de esta participación radica en que el poder de juzgar reflexionante no persigue más que pretensiones subjetivas de universalidad. Esto es la posibilidad de suponer un principio común a los demás sujetos que le permita comunicarse con ellos. No tiene este poder un interés previo que lo determine a cumplir con cierto procedimiento preestablecido. Precisamente que el poder de juzgar reflexionante no cuente con ese interés, le permite distanciarse del juicio determinante y reflexionar en él. En cambio, el poder de juzgar determinante tiene el interés de conocer y así de controlar aquello que conoce (la naturaleza) y para ellos debe cumplir con un procedimiento preestablecido.

Por su parte los juicios reflexionantes son afirmados con base en la relación que guarda el sujeto que juzga con la situación en la que se encuentra. No tiene un principio previo que no sea buscar esta universalidad. Depende el juicio reflexionante –en tanto que su pretensión es la universalidad– de su poder de juzgar reflexionante para distanciarse de la situación y pensarla en su posibilidad de comunicación con los demás.

Podría formularse lo anterior de una manera más actual. Mientras que el poder de juzgar determinante tiene en su uso teórico el interés del conocimiento, está determinado a buscar el control de la naturaleza. El poder de juzgar reflexionante tiene que mantener una vigilancia ante tal control para que no se acabe con la naturaleza. Pero además el uso moral del poder de juzgar determinante –tema que trataremos en la tercera parte– tendría que normar las relaciones entre los seres humanos, de tal manera que no ocurriera con base en aquel mismo control del interés del conocimiento: los sujetos morales deben tratarse como fines y no como medios. En cada caso el poder de juzgar reflexionante tendría que estar atendiendo a la situación en la que se encuentra el sujeto, para no estar queriendo imponer reglas inflexibles en situaciones distintas.

En breve, el poder de juzgar reflexionante tiene la función de emancipar a los sujetos que realizan los juicios, evitando que los lleven a cabo como autómatas. El poder de juzgar reflexionante hace posible que el sujeto que realiza los juicios, mantenga una reflexión sobre sí mismo y no acepta engañarse justificando sus acciones sin previa reflexión. En una palabra la posibilidad de la *Crítica* kantiana está dada por este poder de juzgar reflexionante, ya que no es otra cosa que la reflexión sobre el conocimiento, mostrando su límite en el control (experiencia); así como la reflexión sobre la moral, mostrando su límite en la acción (libertad).<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> Cfr. José Luis Villacañas. “Naturaleza y razón: Kant filosofía del clasicismo” en José Luis Villacañas. *Estudios sobre la “Crítica del Juicio”*, Madrid, Visor, 1990, pp. 13-75.

**Segunda parte.** *Consecuencias de la interpretación de la condición reflexionante en el juicio determinante de conocimiento y moral.*

En la primera parte expusimos una interpretación de la distinción entre poder de juzgar determinante y poder de juzgar reflexionante. Esta interpretación propuso entender la distinción entre el poder de juzgar determinante y el poder de juzgar reflexionante, como dos ejercicios abocados a llevar a cabo el juicio determinante, en tanto que el poder de juzgar determinante para realizar juicios determinantes necesita del poder de juzgar reflexionante, pero el poder de juzgar reflexionante mantiene su independencia, pudiendo construir por sí solo juicios reflexionantes. La distinción entendida de esta manera, ofrece flexibilidad al poder de juzgar determinante, gracias a la intervención del poder de juzgar reflexionante para poder corregir los juicios y mantener una constante reflexión sobre su valor de verdad. Por esta flexibilidad del poder de juzgar reflexionante, podemos ahora regresar a estos juicios determinantes, en su uso teórico y moral de la razón y hacer una exposición de ellos con una reducción de sus pretensiones.

El propósito de esta segunda parte consiste en exponer, tanto al juicio determinante de conocimiento como al juicio determinante de la moral, con una flexibilidad que admita el cambio y la corrección, sin que por ello pierdan rigor. Con este propósito propondremos el principio transcendental del poder de juzgar reflexionante como una racionalidad mínima. Una racionalidad mínima que contemple la posibilidad de corrección de nuestros juicios, en medida que exija una justificación de ellos. Para el uso práctico de la razón, llamaremos una regla de largo alcance a esta racionalidad mínima, en tanto que ofrece el horizonte sobre el que debemos decidir cuál es el uso de la razón que estamos llevando a cabo y por consecuencia cumplir con su

compromiso normativo. Por ello hemos dividido esta segunda parte en dos secciones, una sobre el conocimiento y otra sobre la moral.

*Sección primera. Del uso teórico de la razón.*

Uno de nuestros miedos ha sido expresado por medio de la metáfora de la navegación y el naufragio. El hombre conduce su vida y levanta sus instituciones sobre tierra firme, sin embargo, prefiere concebir el movimiento de su existencia mediante la metáfora de la navegación arriesgada. Dos presupuestos explican la carga significativa de esta metáfora: por una parte, el mar como límite de las empresas humanas, y por otra, el mar como ámbito de lo imprevisible.<sup>109</sup>

La metáfora del naufragio ha sido empleada por Immanuel Kant y por la filosofía contemporánea. Quizá poner atención en las modificaciones hechas a esta metáfora, muestre las diferencias entre Kant y la filosofía actual, por lo menos en cuanto a la expresión del miedo.

Kant dice “No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la propia naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo– y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos.

---

<sup>109</sup> Cfr. Hans Blumenberg. *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, tr. de Jorge Vigil, Madrid, Visor, 1995.

Además, ¿con qué títulos poseemos nosotros este mismo territorio? ¿Podemos sentirnos seguros frente a cualquier pretensión enemiga?”<sup>110</sup>

Otto Neurath reduce la metáfora a la nave. “Somos como navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder dismantelarla en un dique de carena y reconstruirla con los mejores materiales. Sólo los elementos metafísicos pueden eliminarse sin dejar huella. De un modo u otro siempre quedan ‘conglomerados lingüísticos’ imprecisos como componentes de la nave”.<sup>111</sup>

En la versión de Kant el miedo se extiende a todo lo que está fuera del territorio firme y sólo alcanzando el mapa de lo que está más allá, podríamos sentirnos seguros, como si el mapa nos ofreciera un conocimiento completo y una extensión de nuestro territorio firme; mientras que en Neurath el miedo se reduce a los materiales de la embarcación, no podemos estar seguros de contar con los mejores materiales ni de que estén en las mejores condiciones, siempre habrá algo desconocido y con eso tenemos que continuar modificando nuestra embarcación. El miedo se ha modificado, ya no exige una seguridad absoluta y con esto tampoco la totalidad del conocimiento, medio por el cual se quería conseguir tal seguridad. Las versiones de la misma metáfora, las cuales repiten Willard Van Quine<sup>112</sup> y la más reciente de John McDowell<sup>113</sup> sólo refieren la embarcación en constante modificación.

Con la exposición en el primer capítulo, del idealismo trascendental como un racionalismo mínimo, queremos mostrar esta reducción de seguridad del conocimiento. Las condiciones de posibilidad del conocimiento han disminuido sus exigencias de universalidad, necesidad y suficiencia, en la epistemología contemporánea a únicamente

---

<sup>110</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, tr. de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1978, p. 258, A235-236, B294-295. / pp. 336-339.

<sup>111</sup> Otto Neurath. “Proposiciones protocolares” en A. J. Ayer. *El positivismo lógico*, tr. de L. Aldama, U. Fisch, C. N. Molina, E. M. Torner y R. Arel, Madrid, F.C.E, 1993, pp. 206-207.

<sup>112</sup> Cfr. W. V. Quine. “Géneros naturales” en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, tr. de Manuel Garrido y Joseph Ll. Blased, Madrid, Tecnos, 1986, p. 162.

<sup>113</sup> Cfr. John McDowell. *Mente y mundo*. tr. de Miguel Ángel Quintana, Salamanca, Sígueme, 2003. p. 139.

necesarias y suficientes. Como ya dijimos, la posibilidad de esta relación entre idealismo trascendental y racionalismo mínimo, está dada por la exposición que hicimos de la dependencia del poder de juzgar determinante del poder de juzgar reflexionante para tener juicios determinantes.

Después, en el siguiente capítulo compararé las condiciones kantianas con las de Hume. Ya que si aceptamos que la validez de las condiciones kantianas es dada en medida que logre refutar el escepticismo humeano y esta validez ha disminuido sus exigencias, entonces habría que preguntar en dónde quedó cada uno. Si sigue refutando Kant a Hume o se han borrado las diferencias. Sostendremos que para Kant, el poder de juzgar reflexionante ofrece un principio de racionalidad, el cual permite pedir justificación de las afirmaciones, mientras que Hume hablará de una creencia aceptada por la mayoría.

Una vez que hayamos marcado las diferencias entre Kant y Hume, en el último capítulo examinaré la distinción kantiana entre juicio de percepción y juicio de experiencia, con el propósito de mostrar la necesidad de un poder de juzgar reflexionante para distinguir estos juicios. Desde el parágrafo 18 de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Kant propone esta distinción como una exigencia de justificación de la objetividad. La distinción parece contradecir algunos pasajes de las versiones de la Deducción trascendental de la *Crítica de la razón pura*. El examen que trataré de hacer aquí, de esta distinción, no se enfocará en las diferencias con las otras versiones, aunque indirectamente tratará de borrar tal contradicción, haciendo referencia a la versión de la segunda edición de la Deducción trascendental de aquella *Crítica* para explicar esta distinción. Me parece que leer esta distinción, teniendo su base en el poder de juzgar reflexionante, hace posible conectar con el sistema kantiano. Normalmente se expone esta distinción como

si propusiera la diferencia entre los dos juicios. En este caso, trataré de mostrar que la distinción surge de dos formas del juicio de percepción: en la que el juicio de percepción es subjetivo y permanece subjetivo y un juicio de percepción que propone cierta objetividad; esto lo expondré analizando los ejemplos que presenta Kant. Una vez que haya mostrado cómo esos ejemplos proponen estas dos formas del juicio de percepción, trataré la transición del juicio de percepción al juicio de experiencia, haciendo hincapié en que esa transición depende de una base reflexiva que permita distinguir los dos juicios de percepción.

## **Capítulo I. *Idealismo transcendental.***

En lo que sigue trataré la modificación de la validez exigida a las condiciones de posibilidad del uso teórico de la razón. Estas condiciones de posibilidad serán sometidas a un examen bajo las mínimas condiciones aceptables. Ellas han disminuido sus exigencias de universalidad, necesidad y suficiencia, en la epistemología contemporánea a únicamente necesarias y suficientes. “Evidentemente, el conjunto de ideas, o de esquemas de pensamiento, utilizados por los seres humanos reflejan su naturaleza, sus necesidades y su situación. No son esquemas estáticos...”.<sup>114</sup> Por eso expondré las condiciones exigidas por una racionalidad mínima.

Esta exposición comenzará por tratar de leer a Kant en relación con el proyecto de W. V. Quine de una epistemología naturalizada, queriendo encontrar una semejanza en la pretensión de describir las acciones para encontrar la racionalidad del conocimiento. Después ubicaremos esta pretensión, marcando la distinción entre teoría del conocimiento y conocimiento, en donde la tarea de encontrar esa racionalidad podría entenderse como el propósito de la teoría del conocimiento y en esa medida distinto de lo que es el conocimiento: el cumplimiento de intenciones particulares. Más tarde trataremos esta racionalidad, de una manera austera y mínima para el conocimiento, como propia del proyecto kantiano con el idealismo transcendental. Propondremos que la revolución copernicana puede entenderse como la estrategia para encontrar esta racionalidad.

### **19. *La base de la exposición.***

---

<sup>114</sup> Peter F. Strawson. *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, tr de Carlos Thibaut, Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 39. Comparo la traducción Peter F. Strawson. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Routledge, 1975, p. 44. Cfr. W. V. Quine “Dos dogmas del empirismo” en W. V. Quine. *Desde un punto de vista lógico*, tr. de Manuel Sacristán, Barcelona, Paidós, 2002.

Los puntos anteriores son las guías de mi exposición y surgen de confrontar la epistemología kantiana con el programa en el cual pretende Quine naturalizar a la epistemología. Este programa podría resumirse en tres puntos. En primer lugar, la epistemología está ligada a la psicología. En segundo lugar, el análisis filosófico, basado en la psicología debe mostrar la relación entre datos sensibles y datos teóricos. En tercer lugar, debe de ofrecerse el tipo de racionalidad que cumple este proceso.<sup>115</sup>

Pero pienso que en este punto puede ser más útil decir, mejor, que la epistemología todavía sigue, si bien con una nueva formulación y un estatuto clarificado. La epistemología, o algo que se le parece, entra sencillamente en línea como un capítulo de la psicología, y, por tanto, de la ciencia natural. Estudia un fenómeno natural, a saber, el sujeto humano físico. A este sujeto humano se le suministra una cierta entrada, experimentalmente controlada —por ejemplo ciertos patrones de irradiación de diferentes frecuencias—, y cumplido el tiempo este sujeto devuelve como salida una descripción del mundo externo tridimensional y su historia. La relación entre *la magra entrada y la torrencial salida* es una relación cuyo estudio nos apremia por, en parte, las mismas razones que apremiaron siempre a la epistemología; vale decir, al objeto de saber cómo se relaciona la evidencia con la teoría, y de qué manera la teoría de la naturaleza que uno puede tener trasciende cualquier evidencia disponible.<sup>116</sup>

El primer punto del proyecto, dice que la epistemología está ligada a la psicología y esto corresponde a lo que la tradición ha esperado de la epistemología: fundamentar el conocimiento, demostrando la relación entre la mente y la experiencia. Esta fundamentación, pretende establecer que la experiencia corresponde a una serie de impresiones o datos sensoriales, los cuales justifican nuestro conocimiento. De esta manera, la epistemología dependería de la psicología, puesto que el problema fue planteado como la necesidad de explicar los procesos psicológicos de percepción. El conocimiento de los procesos mentales no podía justificarse en la introspección, porque la introspección no podía encontrar lo que hace verdadera a la sentencia. Si la sentencia

---

<sup>115</sup> Cfr. W. V. Quine. “Naturalización de la epistemología” en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, tr. de Manuel Garrido y Joseph Ll. Blased, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 93-120. Para esta exposición sigo el argumento de Predas Cicovacki. *Anamorphosis. Kant on Knowledge and Ignorance*, Boston, University Press of America, 1984, pp. 23-28.

<sup>116</sup> W. V. Quine. Op. cit, pp. 109-110. Subrayado mío Cfr. Ernest Sosa. *Knowledge in perspective. Selected Essays in Epistemology*, Cambridge, University Press, 1991, pp. 4-6.

quiere justificarse en estímulos neuronales, entonces no podríamos decir cuál de ellos la hace verdadera, ya que la sentencia ofrece algo más que los meros estímulos. Finalmente, sólo tenían los epistemólogos una inferencia entre dos partes escindidas, la mente y el mundo.

Fue triste para los epistemólogos, tanto para Hume como para los demás, tener que admitir la imposibilidad de derivar estrictamente la ciencia del mundo externo a partir de la evidencia sensorial.<sup>117</sup>

El segundo punto del proyecto, pretende que el análisis filosófico, basado en la psicología, debe mostrar la relación entre datos sensibles y datos teóricos, concentrándose en el desarrollo lingüístico del conocimiento. Las sentencias observacionales son los datos con los que contamos para estudiar lo que la tradición (primer punto) quería resolver: la relación entre el conocimiento y el mundo. El conocimiento implica hablar del mundo. Nosotros podemos hablar de mesas, sillas, números. Si aislamos las sentencias observacionales para estudiarlas, entonces sólo nos quedamos con un sistema de definiciones. Por lo tanto este procedimiento tampoco ofrece resultados, porque sólo tendría definiciones del mundo de manera aislada.

El hecho es, más bien, que el primer y más austero género de reconstrucción racional, donde reinaba la definición, no representaba, en absoluto, historia alguna de ficción. No era ni más ni menos que un conjunto de direcciones –o lo habría sido si hubiera tenido éxito– para actualizar en términos de fenómenos y teorías de conjuntos lo que actualizamos en términos de cuerpos.<sup>118</sup>

El tercer punto del proyecto, propone que debe de ofrecerse el tipo de racionalidad que cumple este proceso de conocimiento, en tanto que el aprendizaje de las sentencias observacionales corresponde a ciertos criterios conductuales, entonces debemos describir la conducta por la que aprendemos a usar estas sentencias. Las sentencias observacionales pueden aprenderse como puramente ostensivas. Nosotros llenamos de valor estas sentencias observacionales y nuestra conducta corresponde a

---

<sup>117</sup> W. V. Quine. Op. cit, p. 200. Cfr. Alex Orenstein. *W. V. Quine*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 174.

<sup>118</sup> W. V. Quine. Op. cit, p. 103. Cfr. Alex Orenstein. Op. cit, p. 176.

esos valores. Por eso describiendo nuestra conducta tendremos el valor epistemológico que damos a esas sentencias.

Imaginemos, pues, que se ha emitido una sentencia para que arrojemos nuestro veredicto acerca de si es verdadera o falsa; que se la ha emitido para nuestro asentimiento o disentimiento (...) una sentencia es una sentencia de observación si todos los veredictos sobre ella dependen de estimulación sensorial presente y no de información almacenada que vaya más allá de lo suficiente para la comprensión de la sentencia.<sup>119</sup>

Lo que aquí me interesa es que el proyecto sea dirigido a esta forma de reconstruir las acciones, en tanto que el conocimiento puede ser entendido como una conducta. Creo que de esta manera, con el propósito de reconstruir las acciones, puede ser leída la *Investigación sobre el entendimiento humano* de David Hume. Cuando Hume habla de los sentimientos y creencias, podemos entenderlo como un estudio dirigido a las acciones, ya que sólo puede verlos en las acciones humanas. “Y en filosofía no podemos ir más allá de aseverar que la creencia es algo sentido por la mente que distingue las ideas del juicio de ficción de la imaginación. Les da más peso e influencia, las hace parecer de mayor importancia, las refuerza en la mente, y las torna principios gobernantes de nuestras acciones”.<sup>120</sup>

En esta interpretación de Hume, como una estrategia de dirigir la investigación a las acciones, encontramos semejanza entre Hume y Kant, porque creo que de esta manera también puede ser leído el idealismo trascendental de Kant, como una normatividad de aquellas acciones que nosotros llamamos conocimiento. La diferencia entre los proyectos de Hume y Kant, podría encontrarse en el propio planteamiento de Quine, el cual estaría más cerca de Hume que de Kant. Quine afirma que la verdad y la realidad están determinados por la ciencia, y a su vez el contenido de la ciencia está determinado por sentencias observacionales. La sentencia observacional no parece ser

---

<sup>119</sup> W. V. Quine. Op. cit, p. 113. Cfr. Alex Orenstein. Op. cit, pp. 175-176.

<sup>120</sup> David Hume. *Investigación sobre el entendimiento humano*, tr. de Vicente Sanfélix, Madrid, Istmo, 2004, p. 131. Cfr. Wayne Waxman. *Kant and the Empiricists*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 23.

tan opuesto al modo en que hemos caracterizado –en la primera parte– el juicio empírico en Kant. En todo caso para Quine depende de una normatividad aceptada por una comunidad de hablantes de un lenguaje y no sería difícil interpretarlo así en Kant.<sup>121</sup> La diferencia parece encontrarse en las respuestas a estas preguntas. ¿Cuál es la base de corrección? ¿Hay alguna realidad observacional que sea fundamental y no derivada de otras creencias? La corrección es muy estrecha para Quine y Hume, porque sólo tenemos nuestras creencias en las sentencias observacionales.<sup>122</sup>

En breve, podemos entender, en beneficio de nuestra actualización de Kant, de la siguiente manera el proyecto de epistemología naturalizada. El primer punto tiene su tradición en los ensayos de John Locke, con sus análisis filosóficos de los orígenes del conocimiento. Este análisis pretende reemplazar las afirmaciones metafísicas, las cuales no podían someterse a ninguna prueba, ofreciendo una descripción de la naturaleza cognoscitiva humana. “Primero, investigaré el origen de esas ideas, nociones o como quiera llamarse, que un hombre puede observar y de las cuales es consciente que tiene en su mente, y la manera en que el entendimiento llega a hacerse con ellas”.<sup>123</sup> David Hume, continúa el programa de Locke, dirigiéndolo al estudio de las acciones humanas, y Kant pretende rebasar estos datos fisiológicos, ofreciendo conclusiones epistemológicas que hablen de normas del conocimiento. De tal manera que el proyecto de Quine correspondería a la posición de Hume y Kant se distinguiría de ellos, ya que él quiso demostrar que sus datos no serían sólo una descripción de los procesos fisiológicos, sino además condiciones prescriptivas del conocimiento. Los criterios de aceptación de estas condiciones son los que discutiremos a continuación.

---

<sup>121</sup> Más adelante trataremos esto.

<sup>122</sup> Cfr. Hilary Putnam. “Why reason can’t be naturalized” en Hilary Putnam. *Realism and Reason. Philosophical Papers. Volume 3*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 240-245.

<sup>123</sup> John Locke. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tr. de Edmundo O’Gorman, México, D. F., F. C. E., 1956, p. 18. Comparo la traducción con John Locke. *An essay concerning human understanding*, New Cork, Prometheus Books, 1995, p. 2. Cfr. Wayne Waxman. Op. cit, p. 118.

Me gustaría saber cómo deberían estar constituidas mis afirmaciones para no implicar idealismo. Debería decir sin duda. Que la representación del espacio no sólo es perfectamente conforme a la relación que tiene nuestra sensibilidad con los objetos, pues eso ya lo he dicho, sino que tal representación es incluso completamente semejante al objeto; una afirmación a la cual no puedo atribuirle ningún sentido, así como tampoco a la de que la sensación de rojo tiene alguna semejanza con la propiedad del cinabrio que suscita en mí esa sensación.<sup>124</sup>

## 20. *Distinción entre teoría del conocimiento y conocimiento.*

Ernesto Sosa hace una distinción que podría servir para explicar el lugar de este análisis en la teoría del conocimiento. La teoría del conocimiento tiene dos ramas: una práctica y una teórica.<sup>125</sup> La práctica es la metodológica que se dirige a ciertos fines especiales y no sólo al fin de conocer más y entender mejor. Como metodología específica, pretende responder a la pregunta, cómo llegar a ciertos fines a través de ciertos medios. Para que el conocimiento sea realmente práctico, los fines han de ser valiosos para nosotros y los medios han de involucrar sólo materiales y habilidades asequibles con esfuerzo proporcional al valor de los fines. Cada capítulo de la metodología ha de ser un manual dirigido a la adquisición de algún tipo específico de conocimiento. Y el manual consistirá en reglas que faciliten alcanzar el conocimiento de ese tipo. El conocimiento práctico es algo relativo: lo que es conocimiento práctico para el monje no es para el ingeniero, y viceversa. La parte teórica se encarga de mostrar los criterios de valoración de aquellos fines y medios, bajo formas de racionalidad. La parte teórica también propone una forma de racionalidad, la cual ofrece los criterios para valorar los métodos.

...un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de todas sus tareas, a saber, la del autoconocimiento y, por otra, para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. cit, p. 101.

<sup>125</sup> Cfr. Ernesto Sosa. *Conocimiento y virtud intelectual*, México, D. F., F.C.E., 1992, pp. 25-26.

<sup>126</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 9, AXI-XII / 7-8.

La parte práctica es el conocimiento, en tanto que implica una inferencia entre fines y medios: si tengo tales fines, entonces debo seguir tales medios. Por consiguiente el conocimiento es una forma de creencia. Quien conoce, cree tener una inferencia que le permitirá llevar a cabo sus intenciones. La parte teórica ofrece la base para entender estas creencias: como una inferencia perfecta, sin ninguna forma de inferencia o tiene por lo menos algunas inferencias correctas. La teoría reflexiona sobre la parte práctica, ofreciendo normas con las cuales tiene que cumplir el conocimiento.

En este apartado trataremos la parte teórica, hablaremos de las condiciones con las que tiene que cumplir la racionalidad. Y en el siguiente apartado partiendo de esa racionalidad hablaremos de la parte práctica, de las inferencias entre los medios y fines. Aunque todo esto, sólo con el propósito de la parte teórica de analizar las condiciones mínimas de esta racionalidad cognoscitiva.

## 21. *¿Cómo entender las condiciones de posibilidad?*

La parte teórica ofrece normas epistemológicas, las cuales a su vez implican cierto compromiso con una forma de racionalidad. Immanuel Kant dice en la “Introducción” de la *Crítica de la razón pura* que el problema al que está dedicado, podría resumirse en la siguiente pregunta. *¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*<sup>127</sup> Peter F. Strawson afirma que esta pregunta resumen no ofrece ninguna estrategia, pues “Kant no tiene una concepción general clara de lo sintético a priori”.<sup>128</sup> Pero parece que el propio Strawson no toma en serio su afirmación, porque de ser verdad significaría que Kant no tiene clara la tarea que se propone en esta *Crítica de la razón pura*. Hemos dicho que la tarea que se propone Kant es teórica, en medida que quiere ofrecer una explicación de nuestra racionalidad, la cual sea apropiada a los propósitos que se persiguen con el conocimiento. La afirmación de Strawson podría

---

<sup>127</sup> Cfr. Immanuel Kant. Op. cit. pp. 54-57, B19-24. / pp. 71-79.

<sup>128</sup> Peter F. Strawson. Op. cit, p. 38 / p. 43.

entenderse en dos sentidos. Un primer sentido sería, la pregunta resumen conlleva un compromiso sobre un serie de condiciones que Kant no podrá cumplir, porque no se limita a nuestro conocimiento. Un segundo sentido sería, la pregunta resumen implica sólo el descubrimiento de condiciones de nuestro conocimiento. Strawson no niega este segundo sentido, en donde Kant puede ofrecer unas condiciones con un carácter distintivo para nuestro conocimiento. “Si tal estructura [la explicación de la concepción de la experiencia] existe, si hay un conjunto de ideas que entran indispensablemente en tal estructura, entonces los miembros de ese conjunto tendrán con toda seguridad un *status* distintivo”.<sup>129</sup> Ahora bien, el proyecto queda expresado en los dos sentidos, lo único que podríamos decir es que tenemos una interpretación austera del proyecto.<sup>130</sup>

Dicho de otra manera, la interpretación austera del proyecto podría formularse así, cuál es el tipo de normas o condiciones, las cuales tiene que cumplir este juicio. Las normas del juicio sintético *a priori* deben buscarse como aquellas que no hacen posible ni al juicio analítico ni al sintético. Si el enlace de este juicio es entre un sujeto y un predicado, por medio de unas condiciones de posibilidad que *no* son las del principio de identidad y no contradicción, las cuales harían un juicio analítico, *ni* las condiciones empíricas que darían un juicio sintético, entonces esta pregunta resumen, a su vez podría traducirse, por cuál es la forma de normatividad que tendría que cumplir semejante juicio para ofrecer conocimiento. Responder esta pregunta consiste en ofrecer el criterio de validez del conocimiento. La explicación que demos de la racionalidad debe ofrecer los criterios para determinar estas normas. Las condiciones mínimas de racionalidad, las cuales por su parte mostrarían los criterios de evaluación de los métodos de conocimiento, como las matemáticas, la física y si es posible la metafísica.

Si, en cambio, entendiéramos la pregunta resumen en el primer sentido,

---

<sup>129</sup> Peter F. Strawson. Op. cit, p. 45 / pp. 49-50.

<sup>130</sup> Cfr. Barry Stroud. “The synthetic a priori in Strawson’s Kantianism”, en Hans-Johann Glock, (ed.). *Strawson and Kant*. Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 109-111.

como si estas condiciones no sólo correspondieran a nuestro conocimiento, sino a toda forma de realidad, entonces no podríamos distinguir entre la objetividad y el sueño. “Contando un sueño, el requisito de consistencia se puede evidentemente, dejar de lado, pero el uso de conceptos de la realidad objetiva al hablar de un sueño es un uso secundario, precisamente porque tales conceptos quedan, en esta ocasión, liberados de aquel uso que los hace conceptos de una realidad objetiva.”<sup>131</sup> Según Strawson, cuando se trata de contar o entender un sueño, nosotros dejamos de lado el compromiso sobre las condiciones del conocimiento. Cuando contamos sueños, nuestras categorías quedan liberadas de aquel uso que las hace conceptos de realidad objetiva. C. I. Lewis lo formuló de esta manera: “*Los principios a priori de la interpretación por categorías son necesarios para limitar la realidad; éstos no son necesarios para limitar la experiencia*”.<sup>132</sup> Por eso nosotros podemos entender relatos fantásticos, precisamente porque no implicamos en ellos nuestras condiciones de conocimiento. El poder de juzgar reflexionante tomando el compromiso de conocimiento, es que puede exigir su cumplimiento, pero también puede distinguir y no exigir tal compromiso, en el caso de un relato fantástico o un sueño. Sin embargo, Lewis critica a Kant por usar las categorías en el primer sentido y Lewis White Beck ofrece una defensa. “Esto no puede verificarse por inspección, sino la ocurrencia del sueño, a diferencia del monstruo en el sueño, pertenece al Segundo Postulado del Pensamiento Empírico, cumpliendo el criterio de existencia. Esto puedo verificarlo por auto-observación, y aunque no obtengo conocimiento de monstruos de tres cabezas, sí obtengo conocimiento de mí mismo: El sentido interno ‘representa a la conciencia, incluso a nuestro propia ser, sólo como aparecemos a

---

<sup>131</sup> Peter F. Strawson. Op. cit, p. 28 / p. 38. Más adelante, en el último punto (32) volveremos a este uso liberado de las categorías del que habla Strawson.

<sup>132</sup> Clarence Irving Lewis. *Mind and World. Outline of a theory of knowledge*, New York, Dover, 1956, p. 222. Traducción mía.

nosotros mismos, no como somos nosotros mismos’, pero en tal aspecto estoy en las mismas circunstancias epistemológicas que el monstruo de tres cabeza (si él realmente existe y realmente lo veo, no lo veo en el sueño)”.<sup>133</sup> Por lo dicho en la primera parte, estamos de acuerdo en que la verificación del juicio es por medio de la categoría de modalidad, con su principio que es el Postulado del pensamiento empírico. La aplicación de esta categoría implica reflexión –algo que no aparece en la exposición de Beck– por eso puede aparecer una distinción entre el relato de un sueño y un relato verídico. “La diferencia entre París visto y soñado, no es una diferencia de las categorías, ver París, sino una diferencia empírica”.<sup>134</sup> Por lo tanto, el poder de juzgar reflexionante debe encargarse de la distinción entre objetividad y subjetividad, así como de la exigencia del cumplimiento de la justificación de nuestras pretensiones de validez.

## **22. *La revolución copernicana como estrategia para encontrar las condiciones mínimas.***

La estrategia que propone Kant para resolver, esta pregunta, por la racionalidad del conocimiento, es la revolución copernicana. Analizar las condiciones mínimas de racionalidad, entenderemos que no es otra cosa que la estrategia de la revolución copernicana. Esta estrategia propone que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento y así debe analizarse la estructura cognitiva de las acciones humanas, como la fuente de ciertas condiciones, las cuales deben ser satisfechas por todo lo que es representado como objeto en dichas acciones.

...la razón constituye, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad completamente separada, subsistente por sí misma, una unidad en la que, como ocurre en un cuerpo organizado, cada miembro trabaja a favor de todos los demás y éstos, a su vez, a favor de los principios; ningún principio puede

---

<sup>133</sup> Lewis White Beck. “Did the Sage of Königsberg have No Dreams?” en Lewis White Beck. *Essays on Kant and Hume*, Yale, Yale University Press, 1978. p. 54. Traducción mía.

<sup>134</sup> Lewis White Beck. “Did the Sage of Königsberg have No Dreams?” en Lewis White Beck. *Essays on Kant and Hume*, Yale, Yale University Press, 1978. p. 54.

tomarse con seguridad desde *un único* aspecto sin haber investigado, a la vez, su relación global con todo el uso puro de la razón.<sup>135</sup>

Proponemos entender esta estrategia, como la determinación de las condiciones mínimas que debe cumplir el sujeto para ser considerado agente cognoscitivo. Y para ello diremos que Kant analiza tres modelos de racionalidad: el realismo trascendental o racionalidad ideal, el idealismo empírico o racionalidad nula y el idealismo trascendental o racionalidad mínima. Este último modelo, el idealismo trascendental o racionalismo mínimo es el que corresponde a la hipótesis copernicana, la cual podrá ser comprobada, si resuelve los conflictos entre determinismo y libertad, por medio de proponer una racionalidad que permita dos formas distintas de compromiso: la del conocimiento y la moral.<sup>136</sup> Dado que el conflicto surgía de tener sólo una dicotomía: por un lado, el determinismo con el realismo trascendental, el cual implica una correspondencia perfecta entre el sujeto y el mundo y por el otro lado, la libertad con el idealismo empírico, el cual implica una dependencia del mundo reducida a la mente del sujeto. Con el idealismo trascendental el conflicto desaparece, ya que son dos usos de la racionalidad, o mejor dicho dos compromisos distintos, hechos por esta racionalidad.

### **23. Interpretación del idealismo trascendental como condiciones mínimas.**

Con el idealismo trascendental Kant propone su concepción de racionalidad mínima, frente al realismo trascendental y el idealismo empírico. De acuerdo a este idealismo trascendental o racionalidad mínima, el sujeto para ser considerado agente cognoscitivo debe ser capaz de realizar algunas inferencias correctas. El realismo trascendental exigiría una forma de racionalidad ideal que pudiera confrontarse con las cosas tal como son en sí mismas, por lo tanto los sujetos sólo harían las acciones más apropiadas en su relación con el mundo. Mientras que el idealista empírico sostiene que

---

<sup>135</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 23 XXIII. / p. 25.

<sup>136</sup> .Cfr. Henry Allison. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, ed. cit, pp. 65-80.

sólo puede tener acceso inmediato a sus propias representaciones y toda confrontación con la realidad está negada, puesto que él sólo cuenta con el sentimiento de asentimiento.

Entiendo por *idealismo trascendental* la doctrina según la cual todos los fenómenos son considerados como meras representaciones, y no como cosas en sí mismas. (...) A este idealismo se opone un *realismo trascendental* que considera espacio y tiempo como algo dado en sí (independientemente de nuestra sensibilidad). El realista trascendental se representa los fenómenos exteriores (en caso de que se admita su realidad) como cosas en sí mismas, existentes con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad y que, consiguientemente, existirían fuera de nosotros incluso según conceptos puros del entendimiento. En realidad, es ese realista trascendental el que hace luego de idealista empírico: una vez que ha partido erróneamente, del supuesto de que, si los objetos de los sentidos han de ser exteriores, tienen que existir en sí mismos, prescindiendo de los sentidos, descubre que, desde tal punto de vista, todas nuestras representaciones de los sentidos son incapaces de garantizar la realidad de esos mismos objetos.<sup>137</sup>

En síntesis, como el conocimiento implica una creencia sobre algo, entonces nosotros suponemos que un estado mental del sujeto debe manifestar interacciones racionales adecuadas con sus creencias. Por lo tanto, existe una conexión conceptual entre la posibilidad de atribuir estados cognitivos (especialmente creencias) a un sujeto y el hecho de que haya razones para suponer que este sujeto es racional. Mas qué tipo de racionalidad debemos atribuir. Una racionalidad ideal, como la del realista trascendental, quien supone que si un sujeto tiene un conjunto particular de creencias (o deseos), entonces el sujeto haría todas y sólo aquellas acciones que son aparentemente apropiadas. O una racionalidad nula, como la del idealista empírico, quien sostiene que si un sujeto tiene creencias, sólo podemos saber de ellas por todas y aquellas oraciones que afirme. O en cambio una racionalidad mínima como la del idealismo trascendental, la cual sólo pediría que el sujeto cumpla algunas inferencias útiles y factibles en situaciones específicas.<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit Op. cit. p. 345, A369 / p. 485.

<sup>138</sup> Cfr. Christopher Cherniack. *Minimal Rationality*, Massachusetts, The MIT Press, 1986, p. 7, 26.

Si aceptamos el realismo trascendental, en el cual el sujeto debe ser idealmente racional para ser considerado agente cognoscitivo, entonces aceptamos que este sujeto debe tener habilidad inferencial ideal. Y por lo tanto, la teoría del conocimiento perdería su aplicabilidad, su poder predictivo y sería una teoría irracional. El sujeto debería poseer una habilidad heurística ideal y llevar a cabo exitosamente todas y sólo esas inferencias correctas. En otras palabras, el sujeto debe poseer una habilidad deductiva perfecta. Si no cumpliera con estos requisitos, no sería considerado un agente cognoscitivo. No podría haber una acción apropiada, la cual no fuera reconocida por este sujeto como tal. Esta teoría del conocimiento, basada en el realismo trascendental no tendría aplicabilidad, porque no habría sujetos, quienes cumplieran estas condiciones racionales ideales. No tendríamos que suponer estados mentales, como estados intencionales, ya sean creencias o deseos, porque habría un cumplimiento perfecto en toda acción. Y si no hay agentes cognoscitivos, tampoco podríamos predecir las acciones ni las inferencias futuras de ningún agente, porque no habría agentes. Paradójicamente, esta teoría del conocimiento con una presuposición de una racionalidad ideal sería irracional, en tanto que no tendría ninguna característica necesaria para suponer racionalidad.<sup>139</sup>

Si aceptamos la teoría del conocimiento del idealismo empírico, la cual asume una racionalidad nula, en la que no sería necesario suponer ningún requisito de racionalidad para tener un agente cognoscitivo, entonces este sujeto sería un agente cognoscitivo, con poder afirmar cualquier oración, aun si ella es incoherente o no tiene ninguna conexión o relación con el resto de sus afirmaciones. Esta teoría del conocimiento no podrá predecir la conducta, ni la relación entre sus estados mentales y la acción. Si este sujeto dice llueve o no llueve, entonces este sujeto cree que llueve o no

---

<sup>139</sup> Cfr. Ángeles Eraña. *Racionalidad y epistemología naturalizada*, México, UNAM, pp. 50-51.

llueve. Como a este sujeto no necesitamos atribuirle racionalidad para suponer que tiene creencias, tampoco tenemos que aceptar que necesite realizar inferencias correctas. Por lo tanto su conjunto de creencias puede tener cualquiera y todas las inconsistencias. Sus elecciones de acción serán azarosas. Este sujeto puede realizar aparentemente las acciones apropiadas, pero nosotros no podemos tener expectativas respecto a su comportamiento. Por eso esta teoría del conocimiento basada en el idealismo empírico no tendría ninguna función.<sup>140</sup>

En cambio bajo una teoría del conocimiento del idealismo trascendental, la cual asume una racionalidad mínima, se propone que un sujeto será aceptado como agente cognoscitivo, si tiene un conjunto particular de creencias y hace algunas, aunque no (como lo exige el racionalismo ideal) necesariamente todas, las acciones que tiendan a satisfacer sus deseos.<sup>141</sup> A diferencia de la teoría de la racionalidad nula, ésta exige un requisito negativo para aceptar al sujeto como agente cognoscitivo, será necesario para la teoría del conocimiento del idealismo trascendental que el sujeto no sólo intente algunas acciones que sean apropiadas, dado un conjunto particular de creencias, sino que además no debe intentar suficientes de las acciones que son inapropiadas, dado ese mismo conjunto de creencias.

Son cuatro los requisitos de racionalidad mínima del idealismo trascendental. Primero, seleccionar algunas inferencias correctas, las cuales son útiles bajo circunstancias específicas para satisfacer sus deseos. Segundo, hacer exitosamente algunas inferencias correctas. Tercero, no hacer un gran número de acciones, las cuales sean inapropiadas, dado el conjunto de creencias que uno posee. Cuarto, las inferencias que hace el sujeto deben ser factibles para él. Esto es que sus inferencias deben estar a su alcance y debe poder llevarlas a cabo en la situación en donde se encuentre.

---

<sup>140</sup> Cfr. Op. cit, pp. 48-49.

<sup>141</sup> Cfr. Christopher Cherniack. Op. cit, p. 9

Esta teoría del conocimiento del idealismo trascendental se aplica a un agente de acuerdo a las circunstancias en que puede razonar y bajo esas circunstancias exige un grado de predictibilidad. La normatividad en este caso surge de una tesis descriptiva de las circunstancias. El sujeto puede hacer inferencias y cumplirlas, dadas sus limitaciones temporales y físicas, y las normas son las necesarias bajo tales limitaciones.<sup>142</sup>

Sólo el realismo trascendental, de acuerdo con su racionalismo ideal, exigiría unas condiciones universales, necesarias y suficientes, por las cuales el agente cognoscente tendría que hacer siempre las inferencias perfectas y por lo que he expuesto estas exigencias hacen una teoría irracional. De la misma forma, el idealismo empírico con su racionalismo nulo, impide tener una teoría del conocimiento, porque no propone ninguna normatividad. Por eso, sólo nos queda partir con el idealismo trascendental de un racionalismo mínimo, el cual propone una normatividad necesaria para las circunstancias y una suficiencia negativa, nunca tantos ensayos erráticos que permitan suponer falta de racionalidad, pero tampoco universalidad, es decir que en todos los casos haya un cumplimiento absoluto de las reglas y siempre las mismas reglas. Sin embargo surge un problema, hemos relajado tanto las reglas que ahora no podemos distinguir las diferencias entre Kant y Hume.

---

<sup>142</sup> Cfr. Ángeles Eraña. Op. cit, pp. 53-56.

## Capítulo. II. *Hume prusiano y Kant escocés* <sup>143</sup>

La teoría del conocimiento de Kant, como idealismo trascendental, presupone una racionalidad mínima. Sólo sobre esta base de la racionalidad mínima puede hablarse de conocimiento, en la cual podemos empezar a discutir sus condiciones, si lo entendemos como una creencia verdadera y justificada. El idealismo trascendental interpretado como racionalidad mínima ofrece el marco para entender los límites del conocimiento: discutiendo sobre normas necesarias y suficientes para conseguir nuestros fines. En eso radica la diferencia entre la teoría del conocimiento de Kant y el escepticismo de Hume. La primera condición para aceptar argumentos escépticos debería exigir un racionalismo mínimo.

En lo que sigue trataremos la relación entre Kant y Hume, sus semejanzas y diferencias. Comenzaremos por mostrar la crítica que hace Kant a Hume y por qué esta crítica realmente no toca a Hume. Después presentaremos la posición de Hume con respecto a la causalidad. Así podremos regresar a mostrar las semejanzas entre ellos y por último las diferencias. Como la diferencia entre Kant y Hume la encontraremos en la exigencia de justificación del conocimiento, finalmente presentaremos el principio de la naturaleza del poder de juzgar reflexionante, como el compromiso exigido a las pretensiones de conocimiento.

### **23.** *La crítica de Kant a Hume.*

La oposición entre Immanuel Kant y David Hume ha sido planteada tradicionalmente con respecto a sus concepciones de la causalidad, las cuales han sido pensadas tan diametralmente opuestas que se llaman trascendentalismo y naturalismo. Como si la filosofía de Kant no tomara en cuenta en absoluto la costumbre y la filosofía de Hume sólo se basara en la costumbre; de tal manera que Hume sólo propusiera una

---

<sup>143</sup> Este título sigue un artículo de Lewis White Beck. "A prussian Hume and a scottish Kant", en Beryl Logan (ed.). *Immanuel Kant's Prolegomena to any future metaphysics*, London, Routledge, 1996, pp. 139-155. Sigo este artículo en el desarrollo de este apartado.

descripción de la costumbre y Kant una racionalidad prescriptiva. En lo que sigue trataré de acortar esta oposición, aunque sin llegar a afirmar que son iguales.

Kant señala en la “Introducción” de la *Crítica de la razón pura*, el error cometido por Hume. “Efectivamente, en ésta última [“Todo cambio ha de tener una causa”] el concepto mismo de causa encierra con tal evidencia el concepto de necesidad de conexión con un efecto y el de estricta universalidad de la regla, que dicho concepto desaparecería totalmente si quisiéramos derivarlo, como hizo Hume, de una repetida asociación entre lo que ocurre y lo que precede y de la costumbre (es decir, de una necesidad meramente subjetiva), nacida de tal asociación, de enlazar representaciones”.<sup>144</sup> Pero ese error no está en el *Tratado de la naturaleza humana*.<sup>145</sup> Sin embargo, Kant vuelve en la *Crítica* a formular su crítica contra de Hume. “Hume cometió el error de inferir la contingencia de la ley de la contingencia de nuestra determinación según la ley, confundió el pasar del concepto de una cosa a la experiencia posible (lo cual sucede a priori y constituye la realidad objetiva de ese concepto [de causalidad]) con la síntesis de los objetos de la experiencia efectiva, la cual es siempre empírica, claro está”.<sup>146</sup>

Según Kant, como nuestras determinaciones particulares de causas específicas son contingentes, entonces Hume equivocadamente, invalida la ley que no depende de aquellas determinaciones particulares: para todo evento, alguna causa. Kant considera que Hume analiza nuestras inferencias desde la racionalidad ideal, en la cual el sujeto debería poseer una habilidad heurística ideal y llevar a cabo exitosamente todas y sólo

---

<sup>144</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. p. 44 B5 / p. 49.

<sup>145</sup> Existen distintas explicaciones sobre este equívoco de Kant. Una de ellas es que Kant no sabía leer inglés y sólo había leído la traducción de la *Investigación sobre el entendimiento humano* leyó la referencia sobre Hume que aparece en la traducción de James Beattie. *Essay on the Nature and Immutability of Truth*. En todo caso para mi argumento no ofrece ninguna relevancia, ya que sólo quiere mostrar el papel similar que juegan el sistema de principios en Hume al de las categorías en Kant. Cfr. Lewis White Beck. “A prussian Hume and a scottish Kant” y Manfred Kuehn “Kant’s conception of ‘Hume’s problem’” en Beryl Logan (ed.). Op. cit.

<sup>146</sup> Immanuel Kant. Op. cit., pp. 606, A766, B794 / p.807. En alemán dice “Er”.

esas inferencias correctas. En otras palabras, el sujeto debe poseer una habilidad deductiva perfecta. Y como no se pueden cumplir esas inferencias universalmente, por eso Hume desecha la norma. Según Kant pasa Hume de un racionalismo ideal decepcionado a un racionalismo nulo.

#### **24. *La posición de Hume con respecto a la causalidad.***

Hume no niega la ley de causalidad. En el *Tratado de la naturaleza humana*, Hume reflexiona sobre el siguiente ejemplo. Cuando un recadero viene hacia su cuarto, mientras él está sentado en su estudio y escucha el ruido de una puerta abriéndose; poco después ve al mozo avanzar hacia él con una carta. “Estos fenómenos del recadero y de la carta contradicen, si se consideran desde cierto aspecto, la experiencia común, y pueden tenerse por objeciones a las máximas que nos formamos acerca de las conexiones de causas y efectos. Yo estoy acostumbrado a oír un sonido determinado y a ver simultáneamente un determinado objeto en movimiento. Estas observaciones se contradicen, a menos que suponga que la puerta sigue existiendo y que ha sido abierta sin que me diera cuenta de ello. Y esta suposición, que era en principio totalmente arbitraria e hipotética, adquiere ahora fuerza y evidencia por ser la única que me permite reconciliar estas contradicciones. [La conclusión es la siguiente.] Como todo razonamiento concerniente a cuestiones de hecho surge sólo de la costumbre, y la costumbre no puede ser otra cosa que el efecto de percepciones repetidas, que llevemos la costumbre y el razonamiento más allá de las percepciones no podrá ser nunca efecto directo y natural de la repetición y conexión constante, sino que deberá surgir de la cooperación de algún otro principio”.<sup>147</sup>

Hume en oposición a lo que señala Kant, distingue entre dos formas de necesidad. “Primero: ¿Por qué razón afirmamos que es necesario que toda cosa cuya

---

<sup>147</sup> David Hume. *Tratado de la naturaleza humana*, tr. de Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1977 p. 196, 198 Comparo la traducción con *A Treatise of Human Nature*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 131, 132.

existencia tiene un principio deba tener también una causa? Segunda: ¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener *necesariamente* tales efectos particulares? ¿Cuál es la naturaleza de la *inferencia* que hacemos de una a otras, y de la *creencia* por la que confiamos en esa inferencia?”<sup>148</sup> En otras palabras, distingue entre dos principios, (a) para todo evento, alguna causa y (b) para alguna causa, algún efecto. No confunde la contingencia de nuestras determinaciones inferenciales con la necesidad de la ley.

Hume advierte en las observaciones sobre el recadero y la carta, que hay una ausencia de coherencia. Hume sabe que abrieron la puerta sin haberlo visto, por una asociación que parte de oír el ruido. La inferencia causal no está basada en las impresiones, porque sólo tiene un efecto y no la causa. El principio (a) para todo evento, alguna causa permite inferir cuando falte una instancia, el principio (b) para alguna causa, algún efecto. Y esto sólo por la necesidad de hacer coherente nuestra experiencia.

#### 25. *Las semejanzas entre Hume y Kant.*

Hasta aquí hay más semejanzas entre Kant y Hume que diferencias. También Kant cree que es indispensable la aplicación de la ley para descubrir la causalidad contingente. “Bien es verdad que la claridad lógica de esta representación de una regla que determina -como concepto de causa- la serie de los sucesos sólo es posible una vez que la hemos empleado en la experiencia”.<sup>149</sup>

Ambos descubren de la misma manera, qué es la causalidad, de un número de inferencias cumplidas llegan a la regla necesaria, sin confundir las leyes empíricas que resultan de las inferencias con la necesidad de la regla. “Claro que ni las leyes empíricas pueden, en cuanto tales, proceder del entendimiento puro, ni la inmensa diversidad de los fenómenos puede comprenderse de modo suficiente a partir de la forma pura de la

---

<sup>148</sup> David Hume Op. cit. p. 78. Comparo la traducción p. 55.

<sup>149</sup> Immanuel Kant. Op. cit. p. 226, A196, B241 / p. 294.

intuición sensible. Pero todas las leyes empíricas son simples determinaciones especiales de las leyes puras del entendimiento: las primeras son posibles si se someten a las segundas y se conforman a sus normas”.<sup>150</sup>

Kant no pretende que podemos descubrir la conexión de una causa específica con un efecto específico, por medio de la razón o del conocimiento *a priori* y de esta manera su necesidad. Esto sería partir de un racionalismo ideal. Él otorga un lugar a la exposición de estas aplicaciones particulares. En la *Crítica de la razón pura*, el principio (b) para alguna causa, algún efecto es propuesto como “regulativo” y más tarde en las dos “Introducciones” de la *Crítica de la capacidad de juzgar* será llamado “poder de juzgar reflexionante”.

La razón prepara, pues, el terreno del entendimiento de la manera siguiente:

1) mediante un principio de *homogeneidad* de lo diverso bajo géneros más elevados

2) mediante un principio de *variedad* de lo homogéneo bajo especies inferiores; para completar la unidad sistemática de la razón añade todavía

3) la ley de la *afinidad* de todos los conceptos; esta ley obliga siempre a pasar de una especie a otra sin romper la continuidad, incrementando gradualmente la variedad. (...) La unidad sistemática de los tres principios lógicos puede ilustrarse del modo siguiente: todo concepto puede ser considerado como un punto que, en cuanto lugar de un observador, posee su horizonte, es decir, un número de cosas representables desde el mismo y, por así decirlo, dominables con la vista.<sup>151</sup>

## 26. La diferencia entre Hume y Kant

Por ahora sigamos con el principio (a) para todo evento, alguna causa y después, en el siguiente punto regresaremos al poder de juzgar reflexionante. No pretende Kant que la necesidad del concepto de causalidad pueda derivarse de la aplicación de los casos particulares, ni podría negarse por medio de estos casos particulares, puesto que éste es el error que supone cometió Hume.

Hume dice “...tenemos necesariamente que reconocer que la experiencia puede producir una creencia y un juicio de causas y efectos mediante una operación secreta y

---

<sup>150</sup> Ibid, p. 150, A127-128 / p.231.

<sup>151</sup> Ibidem, pp. 539,540, A657-658, B685-686 / pp. 720-721.

sin que nosotros pensemos en ella. Y esto suprime toda duda –si es que queda alguna– para afirmar que la mente acepta completamente, y por razonamiento, el principio de *que casos de los que no hemos tenido experiencia deben ser necesariamente semejantes a aquellos de los que hemos tenido*".<sup>152</sup> Según Hume, la única forma que tenemos para identificar y reidentificar los eventos objetivos, consiste en que ellos se nos dan a la mente con mayor fuerza y vivacidad.

“Una idea a que se presta asentimiento se *siente* de un modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo *fuerza, vivacidad, solidez, firmeza o consistencia* mayores”.<sup>153</sup>

Esto significa que según Hume, cuando creemos tener una experiencia repetida sólo podemos justificarla porque la sentimos con mayor fuerza y vivacidad. Analizando a Hume bajo la racionalidad mínima, no logra darnos una distinción razonable entre experiencia objetiva y experiencia subjetiva. En este caso nos ofrece un criterio de racionalidad nula, ya que parece decir Hume, si quieren saber cuál es la distinción entre subjetivo y objetivo, pregúntele al agente cognoscitivo, si enuncia alguna oración como objetiva, la única razón que podemos suponer es que tendrá una creencia, en este caso siente con mayor fuerza y vivacidad su creencia.

En cambio, Kant en la segunda analogía, ofrece una justificación para identificar y reidentificar eventos objetivos. Una secuencia objetiva debe distinguirse necesariamente por medio de nuestro concepto de causalidad. Sin el concepto de causalidad no podríamos distinguir entre secuencias objetivas y secuencias subjetivas. Por eso el concepto de causalidad no puede originarse de la observación de las secuencias, sino debe ser presupuesto para reconocerlas.

Veo, por ejemplo, un barco navegando río abajo. Mi percepción de la posición que ocupa más abajo sigue a la percepción de la posición que ocupaba más arriba en la corriente del río.(...) En mi anterior ejemplo de la casa, mis

---

<sup>152</sup> David Hume. Op. cit. p 104. Comparo la traducción pp. 72-73.

<sup>153</sup> Ibidem. p. 97. Comparo la traducción p. 68.

percepciones podían empezar con la aprehensión del tejado y terminar con la del suelo.(...) Se trata, pues, de mostrar en el ejemplo que nunca, ni siquiera en la experiencia, atribuimos sucesión (de un evento en el que sucede algo que antes no existía) al objeto, y que no la distinguimos de la sucesión subjetiva de nuestra aprehensión, salvo que haya una regla que nos sirva de base y que nos obligue a observar este orden de percepciones más bien que otro.<sup>154</sup>

Dado el primer principio (a), para todo evento, alguna causa, nosotros podemos partir por una racionalidad mínima, como si estuviera fijada nuestra realidad discursiva y de esta manera esperar inferencias que se cumplan, por medio del segundo principio (b) para alguna causa, algún efecto. Si oigo este ruido, entonces la puerta fue abierta. Gracias al primer principio (a), para todo evento, alguna causa, puedo seleccionar experiencias repetidas y esperar el cumplimiento de las inferencias aplicadas.

#### *27. El principio de la naturaleza en el poder de juzgar reflexionante.*

Por último, regresemos al poder de juzgar reflexionante. Como dije, en las dos versiones de la Introducción a la *Crítica del poder de juzgar*, Kant introduce la finalidad de la naturaleza como un nuevo principio transcendental, propio del juicio para su poder de juzgar reflexionante.

Mas el poder de juzgar, al que concierne someter las leyes particulares –aun en lo que tiene de diferente bajo las mismas leyes universales de la naturaleza– a las leyes más elevadas, aunque siempre empíricas, tiene que poner un tal principio en el fundamento de su proceder. En efecto, si por ir a tientas entre formas naturales, el poder de juzgar considera la concordancia de unas con otras en vista de las leyes empíricas, pero más elevadas, como enteramente contingente, sería más contingente aún el que *percepciones particulares* se mostrasen alguna vez dichosamente aptas, por fortuna, con respecto a una ley empírica; y mucho más todavía, que leyes empíricas diversas conviniesen, con miras a la unidad sistemática del conocimiento de la naturaleza, en una posible experiencia en su *conexión total*, sin suponer tal forma en la naturaleza en virtud de un principio *a priori*.<sup>155</sup>

Este principio hace posible la aplicación de los juicios particulares o las inferencias a la naturaleza, bajo nuestras necesidades cognoscitivas. Estas inferencias

---

<sup>154</sup> Immanuel Kant. Op. cit, pp. 223-224, 226, A192, A196-197 B237-238, B241-242 / pp. 290-291, 294.

<sup>155</sup> Cfr. Emmanuel Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*, ed. cit, p. 34. / p. 430. Cfr. Henry Allison. “Reflective Judgement and Application of Logic to Nature: Kant’s Deduction of the Principles of Purpositiveness as an Answer to Hume”, en Hans-Johann Glock (ed.). Op. cit, pp. 169-183.

pretenden encontrar leyes empíricas. El poder de juzgar reflexionante con lo único que cuenta es con el caso particular, se oye el ruido de la puerta y debe buscarse el concepto que corresponda para este caso. El poder de juzgar reflexionante es el que realiza la aplicación del segundo principio (b), para alguna causa, algún efecto, basándose en el primer principio (a) para todo evento alguna causa, pero en este caso quiere obtener una ley empírica.

El poder de juzgar reflexionante que tiene la obligación de ascender desde lo particular en la naturaleza hacia lo universal, requiere, entonces, de un principio que no puede tomar a préstamo de la experiencia, porque precisamente debe fundamentar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos, aunque más altos, y, así, la posibilidad de la subordinación sistemática de unos a otros. Sólo el mismo poder de juzgar reflexionante puede darse como ley un principio transcendental semejante, y no tomarlo de otra parte (porque de otro modo sería poder de juzgar determinante), ni prescribírselo a la naturaleza; porque la reflexión sobre las leyes de la naturaleza se rige según la naturaleza, y no ésta según las condiciones de acuerdo con las cuales nos esforzamos por adquirir un concepto de ella que es, en vista suya, del todo contingente.<sup>156</sup>

El principio (a), para todo evento, alguna causa, no permite saber si la aplicación particular es correcta. Para obtener esta ley empírica, el poder de juzgar reflexionante procede de manera técnica, suponiendo una racionalidad en la naturaleza. Como si todo ocurriera con un orden, o con aquella coherencia de la que hablaba Hume. Aquí Kant acepta el principio de uniformidad de Hume, según el cual es necesario suponer una homogeneidad para encontrar una coherencia en nuestras experiencias. Hume formula el principio de uniformidad de la manera siguiente.

De acuerdo con esta exposición del asunto, que creo de todo punto incuestionable, la probabilidad está basada en la conjetura de que existe semejanza entre objetos de los que hemos tenido experiencia y objetos no experimentados.<sup>157</sup>

Hume supone que esto es una creencia sin fundamento, sólo es una conjetura, no es un principio indispensable, lo que lo coloca bajo la propuesta de un racionalismo

---

<sup>156</sup> Cfr. Emmanuel Kant. Op. cit. p.90 / p. 365.

<sup>157</sup> David Hume. Op. cit, p. 90. Comparo la traducción p. 63.

nulo. En cambio Kant lo propone como un principio transcendental, no necesitamos una creencia de que la naturaleza es ordenada, lo que necesitamos es suponer que la creencia tiene un autor racional y que puede dar justificación de ella. El principio tiene una fuerza prescriptiva, porque restringe a una normatividad con la que tenemos que relacionarnos con la naturaleza. Por eso necesitamos explicar nuestros datos de la experiencia, por medio de leyes empíricas. Por supuesto, todo esto si de lo que estamos hablando es de conocimiento y en este caso de teoría del conocimiento.

Esta concordancia de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento es presupuesta a priori por el poder de juzgar para beneficio de su reflexión sobre ella, de acuerdo con sus leyes empíricas, en tanto que el entendimiento reconoce [esa concordancia] a la vez objetivamente como contingente y es sólo el poder de juzgar el que se la atribuye a la naturaleza como conformidad a fin transcendental (en referencia a la facultad de conocimiento del sujeto); porque de no presuponerla, no tendríamos ningún orden de la naturaleza según leyes empíricas y, por tanto, ningún hilo conductor para una experiencia y una investigación de ella en toda su multiplicidad, que con éstas pudiese emprenderse.<sup>158</sup>

Dado que el principio transcendental del poder de juzgar reflexionante implica la creencia en una racionalidad, permite dar una explicación, porque la mera pretensión de dar tal explicación, obliga a cumplir con sus condiciones.

---

<sup>158</sup> Immanuel Kant. Op. cit, p. 96 / pp. 503-504.

### **Capítulo III.** *La distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia.*

Ahora, pasemos al examen de la distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia. Nos proponemos leer esta distinción, en relación con el principio de la naturaleza del poder de juzgar reflexionante y por lo tanto como una exigencia de una mayor justificación, en tanto que Kant formula la distinción de una manera reflexiva y no fija: en algún caso el juicio de percepción puede pasar a ser juicio de experiencia. Por eso, porque la formulación de la distinción es reflexiva, la distinción tendría que leerse, desde el poder de juzgar reflexionante y así poder distinguir en un primer caso, aquellos juicios de percepción que sólo serán juicios de percepción, en el segundo caso los juicios de percepción que pueden pasar a ser juicios de experiencia y en el tercer caso que sería de los juicios que son de experiencia desde su origen.

En el primer punto, presentaremos la distinción, como una necesidad de resolver el poder identificar la subjetividad de la percepción, bajo la confrontación del idealismo transcendental de Kant, frente al idealismo material de Descartes y el idealismo dogmático de Berkeley. En el segundo punto, expondremos la estrategia de solución, como una crítica al idealismo dogmático de Berkeley o de una manera actualizada, como la discusión entre teóricos de los datos sensoriales e intencionalistas. En el tercer punto, trataremos el juicio de percepción que se queda siendo de percepción, como un juicio empírico subjetivo, producto del poder de juzgar reflexionante. En el cuarto punto, expondremos los ejemplos que ofrece Kant, con respecto a estos juicios de percepción que sí pueden llegar a ser juicios de experiencia, con el propósito de señalar lo que permite ese tránsito. Por último, mostraremos cómo la distinción debe sostenerse en el poder de juzgar reflexionante. Para ello haremos referencia a pasajes ya expuestos, como la explicación de la apercepción y los conceptos reflexivos en la “Anfibología de los conceptos de reflexión”, con el propósito de

confrontar la tesis de la objetividad de Peter F. Strawson, la cual no permitiría entender la formulación de la distinción en su carácter reflexivo.

**28. *La formulación del problema en términos kantianos: idealismo dogmático.***

En cuanto al uso teórico de la razón, por lo menos tres problemas podrían encontrarse formulados con respecto a la percepción. ¿La mirada sólo es una representación mental? ¿La mirada ofrece datos sensibles independientes, como los de la vista y el tacto, los cuales aparecen a la mente como sensaciones? ¿La mirada es una conexión inseparable entre sensibilidad y entendimiento? Para Kant, estos tres problemas podrían considerarse como un idealismo material, un idealismo dogmático o un idealismo transcendental.

El primer problema, podría caracterizarse en términos de Kant, como el idealismo problemático de Descartes: un idealismo material es la teoría que sostiene que la existencia de las cosas del espacio fuera de nosotros es o dudoso o indemostrable. El segundo problema, podría caracterizarse como el idealismo dogmático y según Kant corresponde a Berkeley, quien afirma que el espacio, con todas las cosas a las que va ligado y a las que sirve de condición inseparable, es algo imposible en sí mismo y que, consiguientemente, constituye una mera fantasía. El tercer problema podría considerarse como el idealismo transcendental de Kant. Este idealismo transcendental simplemente rechaza al segundo, el idealismo dogmático de George Berkeley, porque supone que el problema desaparece, si se deja de considerar el espacio como propiedad que ha de corresponder a las cosas en sí mismas. Y la razón para rechazarlo, es porque sostiene un absurdo, la racionalidad ideal como la única condición para poder conocer esta espacialidad. Por el contrario, el idealismo transcendental acepta el idealismo problemático, el cartesiano porque acepta que somos incapaces de demostrar, a través de la experiencia, una existencia fuera de la nuestra. De esta manera, ambos idealismos

sostienen la imposibilidad de un juicio último. Y la propuesta del idealismo trascendental, partiendo del idealismo problemático de Descartes, quien acepta una experiencia interna -una creencia-, trata de demostrar a este idealismo la posibilidad de tener una experiencia externa, por medio de un racionalismo mínimo, sosteniendo que sólo es posible tener una experiencia interna, suponiendo una experiencia externa. Por eso a diferencia del idealismo material cartesiano, no parte de una evidencia, sino de una normatividad del conocimiento. Por eso el idealismo trascendental como racionalismo mínimo, centrado en la necesidad, busca las normas implícitas en el uso teórico de la razón.

El idealismo (en el sentido de idealismo *material*) es la teoría que sostiene que la existencia de las cosas del espacio fuera de nosotros es, o bien dudosa e *indemostrable*, o bien *falsa* o *imposible*. La primera postura, que defiende que sólo la afirmación empírica <<Yo existo>> es indudable, constituye el idealismo *problemático* de Descartes. La segunda postura es el idealismo *dogmático* de Berkeley. Este idealismo afirma que el espacio, con todas las cosas a las que va ligado y a las que sirve de condición inseparable, es algo imposible en sí mismo y que, consiguientemente, las cosas del espacio constituyen meras fantasías. El idealismo dogmático es inevitable si se considera el espacio como propiedad que ha de corresponder a las cosas en sí mismas, ya que entonces es espacio, juntamente con todo aquello a lo que sirve de condición, es un absurdo. (...) El idealismo problemático (...) sostiene simplemente que somos incapaces de demostrar, a través de la experiencia, una existencia fuera de la nuestra. Este idealismo es razonable y propio de un pensamiento filosóficamente riguroso, como lo es el consistente en no admitir un juicio definitivo mientras no se haya encontrado una prueba suficiente. La prueba requerida debe, pues, mostrar que tenemos *experiencia* de las cosas exteriores, no simple *imaginación*. Ello no podrá ocurrir más que en el caso de que podamos demostrar que nuestra misma experiencia *interna* –indudable para Descartes– sólo es posible si suponemos la experiencia *externa*.<sup>159</sup>

## 29. La estrategia de solución del problema: rechazo del idealismo dogmático.

Quiero presentar, en este punto y el siguiente, la propuesta kantiana con respecto a estos tres problemas, con la exposición de la distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia. Esta distinción la plantearé en dos direcciones: dejar de lado el idealismo dogmático y asumiendo el idealismo problemático. Estas dos direcciones,

---

<sup>159</sup> Immanuel Kant. Op. cit, pp. 246-247, B274-275 / p. 320-321.

trataré de argumentarlas, concentrando la atención en el juicio de percepción. Por una parte, se presenta el juicio de percepción como subjetivo y sin poder dejar de ser subjetivo. Por otra parte, se presenta el juicio de percepción, como una pretensión de objetividad que sólo puede cumplirse, convirtiéndose en juicio de experiencia. En síntesis, el juicio de percepción tiene dos “funciones”: una subjetiva y una de tránsito a la objetividad.

Lo anterior podría presentarse en términos actuales, como la discusión entre el teórico de los datos sensoriales y el teórico representacional o intencional. Por el teórico de los datos sensoriales podemos entender, quien afirma que tener una experiencia consiste en reconocer la existencia de sensaciones, las cuales son accesibles por medio de la introspección. En cambio, la tesis del intencionalista afirma que nosotros, en una percepción normal, no somos conscientes de sensaciones, sino de objetos y sus cualidades.<sup>160</sup>

El idealismo dogmático de Berkeley podría entenderse como la propuesta del teórico de los datos sensoriales, quien intenta mostrar el papel de entidades o cualidades subjetivas en los estados de la conciencia, ya que Berkeley sostiene una distinción sobre los datos sensoriales: entre los obtenidos por la vista y los obtenidos por el tacto. Según Berkeley, si aislamos el dato que puede ofrecer la vista, éste en su forma pura carecería de extensión, distancia y ubicación, datos que en su forma pura sólo encontraríamos por el tacto. “El principio central en la *Teoría de la Visión* de Berkeley. Éste puede captarse en tres afirmaciones: (1) las imágenes visuales verdaderas son planas; (2) nuestras ideas de distancia se derivan de las sensaciones del tacto producidas mediante el movimiento; (3) creemos falsamente que nuestras imágenes visuales son tridimensionales, porque a través de asociaciones pasadas, las imágenes visuales planas aparecen como imágenes

---

<sup>160</sup> Cfr. Barry Maund. *Perception*, Chesham, Acumen, 2003, p. 165.

tridimensionales táctiles, éstas son entonces confundidas con imágenes visuales tridimensionales”.<sup>161</sup>

Hablando estrictamente, nunca vemos y tocamos la misma cosa –pero si consideramos las cosas más detenida y cuidadosamente, ha de reconocerse que nunca vemos y tocamos el mismo objeto. Lo que es visto es una cosa, y lo que es percibido por el tacto es otra. Si la figura y la extensión visible no son las mismas que la figura y la extensión tangibles, no hemos de inferir por ello que una y la misma cosa tiene diversas extensiones. La consecuencia verdadera es que los objetos de la vista y del tacto son dos cosas distintas. Tal vez requiera un esfuerzo de pensamiento el concebir rectamente esta distinción. Y la dificultad aparece incrementada no poco, porque la combinación de ideas visibles tiene constantemente el mismo nombre que la combinación de las ideas tangibles con la que está enlazada, cosa que, por necesidad, surge del uso y finalidad del lenguaje.<sup>162</sup>

Estos datos puros, como lo sostiene la teoría de los datos sensoriales, constituirían entidades o cualidades subjetivas en los estados de la conciencia, como algo inefable más allá de las palabras o conceptos. La experiencia tendría un carácter enteramente subjetivo, en la que se involucra la conciencia de entidades no físicas o dependientes de la mente, como los datos sensoriales que no deben ser identificados con los objetos del mundo externo. Por lo tanto esta teoría encuentra una barrera infranqueable entre la mente y el mundo, quedándose con datos sensoriales como cualidades subjetivas que no ofrecen la unidad del objeto.

**30.** *El juicio de percepción que se queda siendo de percepción: no presupone el idealismo dogmático.*

Kant trata este idealismo dogmático, ejemplificando con una serie de juicios y así mostrar cómo están contruidos: “la habitación está caliente”, “el azúcar es dulce” y “el ajeno es desagradable”. Para él, estos juicios de percepción son subjetivos y no podrían llegar a ser juicios de experiencia, porque todos estos juicios sólo expresan “mi

---

<sup>161</sup> Patricia Kitcher. *Kant's Transcendental Psychology*, New York, Oxford University Press, 1990, p. 41. Traducción mía.

<sup>162</sup> George Berkeley. *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, tr. de Manuel Fuente Benot, Madrid, Aguilar, 1965, p. 54. Traducción comparada George Berkeley. *An Essay towards a New Teory of Vision*, en *Philosophical Works. Including the Works on Vision*, London, Everyman, 1975, p. 23.

actual estado perceptivo”. Estos ejemplos muestran la subjetividad de los juicios de percepción, porque dependen del sentido del gusto, de a quién le sabe el azúcar dulce, el ajeno desagradable o quién siente calor en la habitación. El predicado de estos juicios refleja la sensación impresa en mi particular estado perceptivo y no puede esperar que otra persona siempre encuentre esto de la misma forma.

Aclaremos esto. Que la habitación está caliente, que el azúcar es dulce, que el ajeno es desagradable, son juicios de validez meramente subjetiva. No pretendo en modo alguno que yo mismo haya de opinar siempre así, ni que todo otro haya de opinar precisamente como yo; expresan solamente una referencia de dos sensaciones al mismo sujeto, a saber, a mí mismo, y ello aun sólo en mi actual estado perceptivo, y por tanto no deben valer para el objeto: a tales juicios los llamo juicios de percepción. (...) Confieso gustoso que estos ejemplos no presentan juicios de percepción tales que alguna vez pudieran volverse de experiencia, aunque se les agregase un concepto del entendimiento, porque se refieren solamente al sentimiento –que todos reconocen como meramente subjetivo, y el cual, por tanto nunca puede ser atribuido al objeto...<sup>163</sup>

¿Qué quiere decir Kant, en la cita anterior, con que estos juicios de percepción “aunque se les agregase un concepto del entendimiento” no llegarían a ser juicios de experiencia? Que estos juicios de percepción no tienen conceptos del entendimiento y que si los tuvieran no cambiaría nada en ellos. Lewis White Beck entiende esta afirmación reduciéndola únicamente a que todo juicio debe usar las categorías. “Un juicio no tiene que mencionar un concepto categorial, pero tiene que usar uno”.<sup>164</sup> En todo caso, considero más importante el que no importe que las use, porque eso muestra que la posibilidad de distinguirlos como subjetivos u objetivos está dada por la reflexión. Subrayar el empleo de las categorías en todo juicio, deja de lado la función reflexiva en la construcción de los juicios empíricos.

La explicación de la forma según la cual los conceptos *a priori* pueden referirse a objetos la llamo, pues, *deducción trascendental* de los mismos y la distingo de la *deducción empírica*. Esta última muestra la manera de ser adquirido un concepto mediante experiencia y reflexión sobre la experiencia y afecta, por

---

<sup>163</sup>Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. cit, p. 129 y nota 5.

<sup>164</sup>Lewis White Beck. “Did the Sage of Königsberg have No Dreams?” en Op. cit, p. 51. Traducción mía.

tanto, al hecho por el que ha surgido la posesión del concepto, no a su legitimidad.<sup>165</sup>

Estos juicios de percepción que no podrán transitar a ser juicios de experiencia, son contruidos mediante la experiencia y por reflexión sobre la experiencia. En este caso, tenemos una combinación de sensaciones producto de la comparación empírica. El juicio es subjetivo porque sólo depende de la costumbre, el lenguaje aprendido, no hay nada más con lo que podríamos comparar nuestra sensación. El poder de juzgar reflexionante permite esta comparación y también la posibilidad de ser conscientes de que la combinación de palabras por medio de esa comparación adquiere sentido para nosotros, porque el propósito que persigue el poder de juzgar reflexionante es encontrar una expresión común o universal de tal sensación. Esta conciencia reflexiva no sólo presenta el objeto para él mismo, sino como expresión de la sensación para sí mismo. Así la sensación puede asociarse con un sentimiento de placer o displacer.<sup>166</sup>

Un salvaje, por ejemplo, vislumbra en la lejanía una casa cuya utilidad desconoce, de ese modo tiene presente en la representación ciertamente el mismo objeto que otro que lo conoce de un modo determinado como una vivienda dispuesta para el hombre. Por lo que respecta a la forma, sin embargo, este conocimiento de uno y el mismo objeto es en ambos diferente. En un caso es mera *intuición*, en otro caso *intuición y concepto* a la vez.<sup>167</sup>

Por lo tanto, el idealismo transcendental correspondería a la teoría representacional o intencional, la cual considera que toda relación con el mundo depende de la íntima relación con nuestro lenguaje, ya sea entre sensibilidad y entendimiento, o sólo por medio del poder de juzgar reflexionante; dicho de otra manera, los conceptos deben tener un papel en la experiencia, porque ellos marcan una normatividad. La diferencia entre el idealismo problemático y el idealismo transcendental, consiste en que este último, ofrece una serie de reglas de las que debe

---

<sup>165</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 121, A85, B117 / pp. 165-166.

<sup>166</sup> Cfr. Béatrice Longuenesse. *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, ed. cit, pp. 117-118.

<sup>167</sup> Immanuel Kant *Lógica. Un manual de lecciones. (Edición original de G. B. Jäsche). Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant* ed. cit, p. 98 / p. 457.

exigirse su cumplimiento, en este caso de todas las afirmaciones sobre el mundo que tengan pretensiones de ser conocimiento.

**31.** *Exposición de los ejemplos de los juicios de percepción que sí pueden transitar a juicios de experiencia.*

En lo que sigue, trataré de exponer el paso del juicio de percepción al juicio de experiencia, con el principal propósito de mostrar, la base reflexiva que tendría que estar presente en dicho paso y cómo esta base reflexiva es posible por el principio transcendental del poder de juzgar reflexionante. Comenzaré por analizar los ejemplos que da Kant de los juicios de percepción que sí pueden pasar a juicios de experiencia.

Los ejemplos que da Kant, de juicios de percepción que pueden pasar a juicio de experiencia son “el aire es elástico” y “el sol calienta la piedra”. Analicemos el primer ejemplo “el aire es elástico”.

Por ejemplo, cuando digo: el aire es elástico, este juicio es primeramente sólo un juicio de percepción; refiero, solamente entre sí, dos sensaciones en mis sentidos. Si quiero que se llame juicio de experiencia, exijo que esta conexión se someta a una condición que la hace válida universalmente. Pretendo, por tanto, que yo siempre, y también cualquier otro, deba necesariamente combinar la misma percepción en las mismas circunstancias.<sup>168</sup>

El juicio de percepción “el aire es elástico”, expresa la conexión lógica de las percepciones, obtenida cuando uno generaliza las observaciones comunes. Kant supone que un observador ha percibido “una bomba que comprime el aire”. Con este juicio de percepción sólo tenemos una conexión lógica, porque sólo hemos comparado ciertas observaciones y producto de esa comparación obtenemos una generalización.

En este caso, el primer paso para que este juicio de percepción pueda ser un juicio de experiencia, necesita que la conexión lógica de las percepciones, se enlace a su vez con el concepto del entendimiento, causalidad, que ocupa el lugar del sujeto del juicio: “el aire”. Así para que en este caso, el juicio llegue a ser un juicio de experiencia,

---

<sup>168</sup> Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. cit, p. 129.

ya determinado por ese concepto del entendimiento que es la causalidad, necesita subsumirse o justificarse, por medio de un concepto más general como ‘elasticidad’ o la ‘resistencia a la fuerza de compresión’, porque el concepto del entendimiento, como ‘causalidad’ es la función del juicio hipotético (de acuerdo a la “Deducción metafísica”) cuya forma es “si...entonces”. Por lo tanto, para que el juicio de percepción, formulado de manera categórica, “el aire es elástico”, pase a ser un juicio de experiencia, tiene que ser formulado de manera hipotética: “*si* la elasticidad del aire es manifiesta en primer lugar por su resistencia a la compresión de una bomba, *entonces* se expande”. Mientras que el juicio categórico atribuye un predicado ‘elástico’ al sujeto ‘aire’, el hipotético propone una relación entre el antecedente, ‘si la elasticidad del aire resiste a la compresión’, entonces el consecuente, ‘se extiende’.

Por ejemplo, el aire debe ponerse bajo el concepto de causa, el cual determina como hipotético el juicio sobre aquél con respecto a la dilatación. Con ello esta dilatación no se presenta como perteneciente meramente a mi percepción de aire en mi estado o en varios estados míos o en los estados perceptivos de otros, sino que se la representa como perteneciente *necesariamente* a él, y el juicio: el aire es elástico, se vuelve universalmente válido, y llega a ser juicio de experiencia sólo porque preceden ciertos juicios que subsumen la intuición del aire bajo el concepto de causa y efecto, y con ello no sólo determina la percepción en mi sujeto, las unas con respecto a las otras, sino que la determinan con respecto a la forma de juzgar en general (aquí con respecto a la forma hipotética), y de este modo hacen válido universalmente el juicio empírico.<sup>169</sup>

En este caso, tales observaciones son producto de que el aire comprimido por una bomba, se resiste a esta compresión y tiende a volver a su volumen inicial tan pronto como ha cesado la fuerza de compresión. Esto lo podemos entender, porque este ejemplo hace referencia a lo que Kant en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* considera una de las propiedades fundamentales de la materia; “La materia es el móvil en tanto que llena un espacio. Llenar un espacio es resistir a todo móvil que se esfuerce por penetrar en tal espacio, debido a su movimiento. Un espacio que no está

---

<sup>169</sup> Immanuel Kant. Op. cit, pp. 135-136.

lleno es un espacio vacío”.<sup>170</sup> La propiedad de llenar espacio, está fundada en una fuerza repulsiva, por la cual la materia resiste la penetración de su espacio por otra materia y tiende a extenderse en el espacio. Esta fuerza repulsiva es llamada fuerza de extensión, o fuerza expansiva o elasticidad. Un aparato mecánico puede limitar la expansión de la materia, como es el caso por ejemplo, cuando el aire es comprimido en una bomba de aire. Así la propiedad de la elasticidad, la cual se manifiesta ella misma, como resistencia de toda materia a la penetración, o dicho de otra manera, se manifiesta como la propiedad de volver a su volumen inicial una vez que la fuerza de compresión ha cesado.<sup>171</sup>

Kant supone que por medio del poder de juzgar reflexionante, un observador de esta bomba, puede comparar sus percepciones y generalizar afirmando “el aire es elástico”. De esta manera, gracias al poder de juzgar reflexionante tiene un juicio de percepción subjetivo. Después para formular sus pretensiones de conocimiento, en un juicio de experiencia, deberá expresarlo por medio de un juicio hipotético. El poder de juzgar reflexionante permite distinguir el juicio de percepción subjetivo, su posibilidad de transitar a un juicio de experiencia, la aplicación de la categoría de causalidad y por medio de la categoría de modalidad, el nuevo valor de verdad de este juicio como juicio de experiencia.

Con lo anterior puede comprenderse el segundo ejemplo “el sol calienta la piedra”.<sup>172</sup> En este juicio de percepción sólo encontramos la conexión lógica de las percepciones. A diferencia del juicio de percepción que no puede dejar de ser juicio de percepción, “la habitación está caliente”, el cual tendría que ser considerado como una

---

<sup>170</sup> Immanuel Kant. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, tr. de José Aleu Benítez, Madrid, Tecnos, 1991, p. 43 / p. 47.

<sup>171</sup> Cfr. Béatrice Longuenesse. *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, ed. cit, pp. 175-178.

<sup>172</sup> Cfr. Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. cit, Nota en la p. 135-137.

pretensión subjetiva, porque sólo expresa su sensación por medio de un concepto común a sus percepciones y este concepto común no puede subsumirse por medio de la categoría o aun cuando se subsumiera no podría formular claramente el valor de verdad de su juicio, ya que sólo podría entenderse como un juicio empírico subjetivo, en tanto que sólo es un juicio de percepción que no puede pasar a un juicio de experiencia: “a mí me parece” que la habitación está caliente. Para que el juicio de percepción “el sol calienta la piedra”, llegue a ser un juicio de experiencia, debería formularse como un juicio hipotético “si el sol brilla en la piedra, entonces se calienta”. De tal manera que el juicio de experiencia ofrece un control sobre la afirmación, porque sabemos cómo podríamos verificar su validez. Por medio de esta formulación podemos cumplir con el compromiso de las pretensiones de validez.

### **32. *La transición del juicio de percepción a juicio de experiencia.***

Ahora, tratemos de explicar la unidad orgánica que permite la transición del juicio de percepción al juicio de experiencia, pero esta unidad orgánica, también es la que permite comprender aquellos juicios de percepción, los cuales permanecen subjetivos, bajo la expresión “para mí”, o “en el presente estado de mi percepción”, ya sea un juicio de percepción por medio de una conexión lógica o un juicio de experiencia con una construcción bajo categorías. Todos ellos pertenecen a la unidad objetiva de la experiencia.

Kant dice en el párrafo 19 de la *Crítica de la razón pura*: “...un juicio no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de apercepción. A ello apunta la cópula ‘es’ de los juicios, a establecer una diferencia entre la unidad objetiva de representaciones dadas y la unidad subjetiva. En efecto, la cópula designa la relación de esas representaciones con la apercepción originaria y la *necesaria unidad* de

las mismas, aunque el juicio mismo sea empírico y por tanto, contingente...”.<sup>173</sup> La cópula ‘es’, refiere a la necesidad de un acto, el cual unifique las percepciones en el juicio. Por eso el juicio reduce complejidad, porque la diversidad de percepciones ofrece complejidad, la cual en medida que se relacione -por ejemplo, al ser clasificadas-, reduce esa complejidad y construye conocimiento. Por lo tanto, podríamos sugerir que nuestra relación con el mundo depende de esa reducción de complejidad y que sólo es posible porque contamos con una unidad *a priori*, la cual es la apercepción originaria. Por medio de la apercepción originaria puede reducirse complejidad, porque ella hace posible identificar los dos tipos de juicios de percepción, ya sea el juicio de percepción en el que hay que identificar su valor epistémico con la fórmula “para mí” o el juicio de percepción que pretende un alcance objetivo. La apercepción ofrece la unidad que permite identificar estos juicios y a su vez esa unidad hace posible los actos de unificación: los juicios.

Como ya dijimos en la primera parte de esta tesis, Kant distingue en la parte de la “Anfibología de los conceptos de reflexión” de la *Crítica de la razón pura* entre reflexión transcendental y reflexión lógica. La reflexión lógica sólo compara los conceptos entre sí, mientras que la reflexión transcendental compara la representación con la facultad cognoscitiva que la produce. La reflexión transcendental debe poder acompañar todo el proceso del conocimiento y así poder esperar las representaciones que constituyen una única representación en el conocimiento: el concepto que lo justifica. En la reflexión lógica sólo encontramos la relación entre los conceptos y en cambio, en la reflexión transcendental encontramos el valor epistémico de cada representación, de acuerdo con la facultad que lo produce en el proceso del conocimiento. De tal manera que podemos comprender que la reflexión lógica, hace

---

<sup>173</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 160, B141-142 / p. 185.

posible relacionar los conceptos en el juicio de percepción, mientras que la reflexión trascendental identifica el tipo de juicio del que estamos hablando.

La reflexión, ya sea lógica o trascendental, es posible por la apercepción originaria. Kant en el parágrafo 18 -de la misma *Crítica*- llamado de “La unidad objetiva de la autoconciencia”, dice que la apercepción es, como condición de posibilidad del conocimiento, una regla trascendental. Kant utiliza tres términos para hablar de esta regla: apercepción, apercepción originaria y apercepción trascendental. Podría entenderse la apercepción como una regla, si aceptamos que podemos traducir regla por condición de posibilidad, la cual tiene dos usos, uno originario y el otro trascendental. Esta, la apercepción es la regla que debe poder acompañar a toda representación y se formula así “yo pienso”. A su vez, la apercepción que no es otra cosa que una regla trascendental (condición de posibilidad), permite como apercepción trascendental aplicarse en el acto de unificación “yo pienso” y éste sería posible por la apercepción originaria que ofrecería la unidad al pensar en el yo que realiza ese acto. La apercepción originaria ofrece la unidad porque señala la identidad del sujeto que realiza esta acción, piensa al yo que piensa, cuya identidad lógica brinda la unidad o regla de aquella apercepción trascendental. La apercepción originaria es la unidad (como identidad del yo que piensa) que guía la unificación: el juicio. La apercepción es la última condición de posibilidad del proceso del conocimiento y por eso ella es incondicionada, no hay otra condición que la someta a ella. Por eso la apercepción originaria puede pensar, reflexionar. La apercepción originaria como última condición de posibilidad, puede tomar distancia en relación con el proceso de conocimiento y así puede reflexionar. Este reflexionar que no sigue ningún interés específico, puede reflexionar sobre el propio proceso de conocimiento, bajo el principio trascendental

que supone la posibilidad de justificar las creencias. De esta manera esta reflexión podría distinguir entre los dos tipos de juicios de percepción.

Lo anterior podría exponerse con las palabras. Peter F. Strawson en los *Límites del sentido*. Ahí él explica lo anterior como la tesis de la objetividad: “para que una serie de experiencias diversas pertenezcan a una única conciencia es necesario que estén conectadas de tal forma que constituyan una experiencia extendida temporalmente de un mundo objetivo unificado”.<sup>174</sup> En esta formulación de la tesis de la objetividad, Strawson repite la palabra ‘experiencia’. La primera vez aparece en plural como parte de la expresión “una serie de experiencias diversas”. La segunda en singular como parte de la expresión “una experiencia de un mundo objetivo unificado”. Podríamos sustituir la primera aparición en plural por percepciones o juicios de percepción. De tal manera que podríamos cambiar la formulación de la tesis de la objetividad así: “para que una serie de percepciones pertenezcan a una única conciencia es necesario que estén conectadas de tal forma que constituyan una experiencia extendida temporalmente de un modo unificado”.

En la reformulación de la tesis de la objetividad de Strawson, también creo que el núcleo de la defensa dependería de hacer posible un poder de juzgar reflexivo. Pues como hemos dicho Kant sostiene frente a Berkeley (teórico de los datos sensoriales) que hacer uso de conceptos de cualidades sensoriales como colores, olores, sabores, podría bastar para darle la unidad a las percepciones. Estos conceptos reducen complejidad, frente a la diversidad de ítems que sostendría Berkeley constituyen las sensaciones. Y esta aplicación de conceptos a las percepciones, sólo sería posible por una base reflexiva de aplicación de los conceptos. Esta base reflexiva busca la mejor forma de expresar

---

<sup>174</sup> Peter F Strawson. *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, ed. cit, p. 87/ 97. Cfr. Pedro Stepanenko. “Sobre la diferencia kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia” en *Signos Filosóficos*, # 8, julio-diciembre, 2002, p. 265. Agradezco al Dr. Stepanenko que me haya permitido leer la primera versión de este artículo, en donde él habla de la relación con el teórico de los datos sensoriales, lo cual me sirvió en puntos anteriores.

nuestra sensación para poderla comunicar a los demás. En una cita anterior, en la que Kant habla de un salvaje que encuentra un objeto, cuya articulación de conceptos no permite reconocerlo, o mejor dicho le permite reconocerlo de acuerdo con la articulación propia del salvaje y diferente de la articulación de un hombre civilizado, exige buscar la palabra común para poder entenderse. Por supuesto, esto no cambia las exigencias del conocimiento, lo que cambia, es la situación con la que están confrontados el salvaje y el civilizado.

Dice Strawson “No podríamos emplear ningún concepto empírico ordinario de los objetos a no ser que nuestras diversas experiencias perceptivas poseyeran la clase de coherencia e interconexión que se requiere para la aplicación de tales conceptos. Kant habla de los conceptos de los objetos como reglas que gobiernan la conexión de las experiencias. Podemos ilustrar este punto –cosa que Kant no hace en la Deducción, aunque sí en los Principios– señalando que cualquier percepción particular <<no regulada>>, que no alcance a hacerse coherente con el curso general de la experiencia como articulada en juicios que incluyen estos conceptos, es reputada como meramente subjetiva, como una ilusión o una <<apariencia>>, no como una representación verdadera de cómo es el mundo objetivamente. Kant piensa que este requisito de unidad y conexión de las representaciones se extiende a todo el curso de nuestra experiencia. No se puede aceptar rupturas en él”.<sup>175</sup> Con esto, Strawson hace que entendamos como una formulación excluyente, la distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia, pero Kant nos la presenta de una manera menos rígida: juicios de percepción que son subjetivos y se quedan subjetivos, juicios de percepción que son subjetivos y pueden pasar a ser objetivos como juicios de experiencia y juicios de experiencia que siempre son de experiencia y por lo tanto objetivos. Sin embargo

---

<sup>175</sup> Peter F Strawson. Op. cit, p. 80 / p. 89.

Strawson guarda una aplicación reflexiva de las categorías, en una cita anterior, nos decía que en el caso de los relatos de sueños se hace un uso de las categorías liberado de la realidad objetiva.<sup>176</sup>

Bajo el principio transcendental que permite suponer una racionalidad mínima, podemos partir de que la creencia tiene un autor racional y que puede dar justificación de ella. En medida que los conceptos constituyen reglas constitutivas de los juicios, permiten valorar sus justificaciones. Porque la unidad y conexión de esas reglas no es otra cosa que la imagen que permite corregir los juicios. La unidad de esas reglas encuentra un correlato en el mundo como leyes. Los juicios pueden corregirse por medio de esas reglas y de esa misma forma permiten valorar su propuesta respecto al mundo.

### **33. Corolario de esta primera sección**

El uso teórico de la razón propuesto por Kant, como idealismo transcendental, puede leerse en términos contemporáneos como una racionalidad mínima. Con esta lectura hemos propuesto que sólo sobre esta base puede hablarse de conocimiento. El idealismo transcendental entendido como racionalismo mínimo, daría la base para que podamos empezar a discutir sus condiciones, porque ofrecería una versión moderada del uso teórico de la razón. Así, también ofrecería la posibilidad de poder verificar nuestras afirmaciones, si la entendemos como una creencia verdadera y justificada o no. Este racionalismo mínimo establece el marco de la teoría: discutiendo sobre normas necesarias y suficientes para conseguir nuestros fines. En eso, radica la diferencia entre la teoría del conocimiento de Kant y el escepticismo de Hume: el principio de la naturaleza del poder de juzgar reflexionante permite exigir justificación de nuestras afirmaciones. Todavía antes, el racionalismo mínimo, marcaría como la primera

---

<sup>176</sup> Cfr. Peter F. Strawson. Op. cit, p. 28 / p. 38. Citado aquí en el punto 21.

condición para aceptar argumentos escépticos, la de que debería exigirse de ellos un racionalismo mínimo: la exigencia de justificación. Sobre ese racionalismo mínimo podemos leer la distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia, puesto que la distinción es formulada de una manera flexible. Presuponiendo el principio de la naturaleza del poder de juzgar reflexionante, el cual permite exigir justificación de nuestros juicios, podemos entender que Kant formule la distinción como la función del juicio de percepción que puede quedarse subjetivo o puede pasar a ser objetivo. Y de esta manera, con el principio de la naturaleza del poder de juzgar reflexionante, podemos entender una base articulada de conceptos que hace posible la distinción entre pretensiones de validez cumplidas y no cumplidas, ya que gracias al principio podemos liberar nuestras exigencias de justificación, si lo que escuchamos es un relato sobre un sueño.

*Sección segunda. Del uso moral de la razón.*

Si el imperativo categórico es un principio de acción, entendido como una prueba de universalidad, pocas acciones puede guiar, tan sólo las limita. Las elecciones morales pocas veces pueden sostenerse en su universalidad. Además, al sostener la elección en la prueba formal de la universalidad, la hacemos depender de la conciencia moral, cuyo riesgo, por un lado, es una certeza “dogmática” que no tomaría en cuenta ninguna situación o con una “intolerancia” que ninguna concepción moral distinta, la haría poner en duda su elección; y por otro lado, una conciencia moral con una culpa hipertrofiada, producto de la duda de no haber cumplido con el deber o no poder cumplir con él.

Aunque de hecho, la mayoría de nuestras elecciones, adquieren un compromiso basado en su aceptación moral, más que en una prueba formal de su universalidad. Estas elecciones pueden revisarse en relación con el contexto y frente a otras concepciones morales. Por eso, trataré en esta Sección segunda de interpretar la aplicación del imperativo categórico, de una manera flexible. Pero antes, quiero presentar un ejemplo de estos casos, los cuales no pueden resolverse por la universalidad, porque la situación no es totalmente explícita y la universalidad no resuelve la complejidad de la elección.

El teatro de Thomas Bernhard, como el teatro clásico, mantiene ocultos ciertos eventos; aunque en estos eventos recae la dramatización, no son representados por los actores en escena directa, sino tan sólo, por medio de la mediación narrativa o simplemente, aparece como un presupuesto para entender lo ocurrido en escena.<sup>177</sup> En todo caso, la elección de representar estos eventos en escena directa o por la mediación narrativa, supone un juicio estético y moral, el cual permite decidir, qué es lo mejor para transmitir el horror.

---

<sup>177</sup> Cfr. William E. Gruber. “Sights unseen: withholding information in the plays of Thomas Bernhard (Critical Essay)”, en *Comparative Drama*, March 22, 2002, pp. 91-118.

Una lectura tradicional, del imperativo categórico de Immanuel Kant, difícilmente permite, explicar esta clase de juicios; o únicamente lo explicaría, esta lectura tradicional de Kant, por medio del juicio estético, ya que el juicio moral sólo tiene aplicación en extremos explícitos y sostenido en una prueba de su universalidad, presupondría la posibilidad de entender lo ausente, sin necesidad de preguntarnos por las condiciones contingentes que determinaron la elección. Sin embargo, hay ejemplos opuestos, el drama de *Hamlet* recae en la muerte que ocurre teatralmente, mostrando un cuerpo, mientras que la muerte de la novia de Jasón y su padre, en la *Medea* de Eurípides, ocurre tras las puertas cerradas del palacio y sólo un mensajero narra retrospectivamente el desastre. Así, las palabras son un instrumento óptico, por medio del cual, el espectador puede identificarse con el sufrimiento de aquello que no pudo ver. ¿Cómo explicar la posibilidad de esta percepción, desde un imperativo categórico, basado en la universalidad?

Un ejemplo de esta elección, es el drama de Bernhard, el cual es menos teatro que recitación. Una dramaturgia que limita o excluye representaciones directas, en comparación con la que invierte mayor dinámica sensorial, opera más o menos en una pérdida. *La fuerza de la costumbre* de Bernhard<sup>178</sup>, descansa en la pérdida de la hija. Sólo por un misterioso accidente que ocurrió diez años antes, uno puede explicarse la cruel conducta de Caribaldi y la serie de actos representados en escena. Caribaldi es el director de una pequeña compañía circense itinerante, constituida por un payaso borracho, un domador que es sobrino de Caribaldi y que padece cierto retraso mental, una muchacha que es nieta del director, a quien él tortura con especial saña, y un malabarista que fantasea con la posibilidad de alejarse de ese universo siniestro. Desde hace más de veinte años, Caribaldi ha tratado de hacer de ellos un quinteto, ensayando

---

<sup>178</sup> Thomas Bernhard. *La fuerza de la costumbre* en Thomas Bernhard. *Teatro*, tr. de Miguel Sáenz, Madrid, Alfaguara, 1987, pp. 233-254.

en el tiempo libre que les queda entre las presentaciones del circo. Él está convencido, de que encontrará el secreto del sublime arte dramático, en la ejecución disciplinada y obsesiva, del Quinteto *La Trucha* en Do Mayor de Schubert -es decir, en la fuerza de la costumbre. Pero esta cruel confianza en la disciplina, presenta una total ausencia de empatía y obliga a los demás a seguirlo en su concierto enajenado. Esto es todo lo que sucede en la obra de Bernhard, el resto es, sin embargo, algo más que palabras. Ellos nunca logran terminar la pieza. Algo siempre va mal. Caribaldi se distrae, al retorcerse por el dolor de espalda. La nieta toca desde hace diez años la viola, pero se encaja una astilla y con el rostro contraído de dolor -dice Caribaldi- no se puede tocar a Schubert. El drama lleva a una experiencia que sólo es sugerida. Difícilmente, podría compartirse esta experiencia en una universalidad que no reflexione en la situación particular. Como ha escrito Bernhard, “constatar que se lleva una existencia desesperada es ridículo”. Esto se percibe en *La fuerza de la costumbre*, cuyos personajes no han sabido preservar su libertad ni sofrenar la desesperación. Sometidos al ritual del ensayo, no se preguntan, sobre su relación con lo que están haciendo. Sojuzgados por Caribaldi, ejecutan sus instrumentos de modo mecánico, reiterando errores y precipitándose en la locura. Ellos son la “caja de resonancia” de una sociedad que, enferma, no puede hacer otra cosa que repetirse hasta su extinción. Si la prueba de la universalidad, restringiera la acción, entonces implicaría una forma de repetición, sin embargo parece más importante asumir la libertad y decidir nuestras acciones, en cuanto sean aceptables moralmente.

La interpretación tradicional del imperativo categórico, aparta la conciencia moral de la subjetividad, la cual es principio del sentido común y base del poder de juzgar reflexionante. En lo que sigue, trataré de mostrar la necesidad de leer el imperativo categórico desde la subjetividad del poder de juzgar reflexionante.

El poder de juzgar reflexionante ante la inexistencia de una determinación efectiva del objeto, ofrece una validez subjetiva, por medio de su principio universal de comunicabilidad, el cual expresa el juicio, basado en la mera forma de la reflexión. La indeterminación caracteriza al poder de juzgar reflexionante, de tal manera que su proceder sólo podrá ser considerado como racional, en la medida en que suponga que el juicio es susceptible de una aprobación universal por otros sujetos racionales.<sup>179</sup> Por eso, presentaré a la libertad como punto de partida de una actitud moral; no como una condición antropológica, sino como una elección. La conciencia moral depende de este asumir la libertad.

Para exponer lo anterior, comenzaré por discutir la posibilidad de que Kant funde a la moral en una antropología; con principal atención, en el lugar que le da a la libertad en un análisis de la aperccepción y del tratar a los otros como fines en sí mismos. Mostraré que la tercera formulación del imperativo categórico, “considerar al hombre como un fin en sí mismo”, no es una afirmación que pueda comprobarse en la experiencia. Asumirlo, implica un compromiso moral. Después, expondré una interpretación de la distinción entre los imperativos hipotéticos y el imperativo categórico, por medio del poder de juzgar reflexionante, mostrando que la posibilidad de que el agente moral, realice tal distinción, depende de la reflexividad de ese poder de juzgar. El que esta distinción sólo sea posible por medio del poder de juzgar reflexionante, lo expondré, destacando la formulación kantiana de esta distinción, por medio de los juicios de modalidad. Dado que los juicios de modalidad no cuentan con ningún contenido específico, eso me ha permitido señalar la necesidad del poder de juzgar reflexionante para poder distinguir los juicios de modalidad, reflexionando en la intención y el contexto en que se formula el juicio. Así, atendiendo a la exposición

---

<sup>179</sup> Cfr. Manuel Sánchez Rodríguez. “Más allá del mero ámbito fenoménico: la relación de la práctica científica con la realidad moral en la *Kritik der Urteilskraft* de Kant” en Ana María Andaluz Romanillos (Ed.). *Kant, Razón y experiencia*, Salamanca. Publicaciones Universidad Pontificia, 2004, pp. 340-341.

kantiana, basada en estos juicios de modalidad, sostendré la misma necesidad de tal flexibilidad en el caso de distinguir entre los imperativos. La consecuencia de que el poder de juzgar reflexionante intervenga en esta distinción, aparece desde la formulación de las máximas y de esta forma, ofrece la percepción de la situación y el horizonte de la elección de lo aceptable moralmente.

## Capítulo I. *El peso de la antropología en la argumentación práctica.*

En este capítulo, trataré de ponderar la interpretación que hace sostener las afirmaciones de la argumentación sobre el uso práctico de la razón en tesis antropológicas. Diré que las afirmaciones de Kant sobre la razón práctica, se sostienen en el análisis de esta operación y no en sus afirmaciones antropológicas. También afirmaré que las consecuencias de hacer sostener sus afirmaciones en tesis antropológicas, implicarían que el análisis del uso práctico de la razón, fuera sometido a una forma de dogmatismo y una reducción histórica a una sola concepción moral de una época. Además, pretendo que si por razón práctica entendemos ser humano, obtenemos una reducción inútil moralmente.

Este primer capítulo, sólo pretende guiar al propósito de esta segunda sección, que es tratar de señalar, el largo alcance que ofrece entender a la razón práctica como una regla reflexiva. Esta regla de largo alcance es otra forma de presentar el principio de la naturaleza del poder de juzgar reflexionante. Me serviré de la técnica de la perspectiva en pintura, como un ejemplo didáctico para exponer esta concepción de la razón práctica, como una regla de largo alcance. Si esta regla de largo alcance, consiste en poner a prueba nuestras afirmaciones, frente a las objeciones de un tercero, entonces la perspectiva en pintura puede permitirme mostrar, la posibilidad de considerar a este tercero pidiendo justificación de mi elección, puesto que los libros que tratan de explicar la función de la perspectiva en pintura, dicen que consiste en la racionalización de la representación del espacio, ofreciendo el lugar del espectador.<sup>180</sup>

En el primer punto de este capítulo, presentaré dos interpretaciones que reducen las afirmaciones de Kant a una antropología. Después, trataré las cuatro preguntas que aparecen en la *Lógica*: “¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido

---

<sup>180</sup> Cfr. Michael Kubovy. *Psicología de la perspectiva y el arte del Renacimiento*, tr. de Dolores Luna, Madrid, Trotta, 1996, p. 17.

esperar? ¿Qué es el hombre?”.<sup>181</sup> De estas cuatro preguntas, se suele reducir el proyecto kantiano a la última. Dado que la antropología es un conocimiento científico empírico, el cual es posible por el poder de juzgar reflexionante, las respuestas que ofrece Kant no podrían reducirse a esta última. En todo caso, las tres primeras preguntas, con sus respuestas, preparan la posibilidad de formular la cuarta pregunta, porque ellas, las tres preguntas con sus respuestas constituyen la filosofía pura, como sistema de todas las operaciones que lleva a cabo el hombre; en cambio la antropología es la investigación científica empírica de cada una de las cosas que hace el hombre. Por eso, el siguiente punto se ocupará de los beneficios para la filosofía moral pura, gracias a que se mantiene la distinción entre antropología y filosofía pura. Dicho de otra forma, en este punto se mostrará que, si por razón práctica entendemos ser humano, obtenemos una reducción inútil moralmente. Por último, presentaremos la autodeterminación del agente moral, como una condición de posibilidad, pero que sólo es posible por el poder de juzgar reflexionante, porque asumirlo es un acto de conciencia que exige cumplir con sus consecuencias.

#### 34. Reducción del argumento a la antropología.

La oportunidad de ser *homo sapiens* se la debemos a otro *homo sapiens*. ¿Por qué constantemente olvidamos el origen de esta taxonomía? Esta forma de denominación fue establecida en 1578 por el naturalista sueco Carl von Linné (1707-1778), quien asignó a los humanos el género denominado *homo* (hombre) y a la especie el nombre *homo sapiens* (hombre sabio). Para construir esta clasificación jerárquica, se agruparon uno o más géneros en familias, las familias en órdenes, los órdenes en clases, las clases en filos y los filos en reinos. Los grupos de organismos incluidos en estas siete categorías principales, en cualquier nivel de jerarquía, reciben el término de

---

<sup>181</sup> Immanuel Kant. *Lógica. Un manual de lecciones. (Edición original de G. B. Jäsche). Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, ed. cit, p. 92 / p. 448.

taxones, y cada taxón recibe una denominación que abarca las características más importantes compartidas por los miembros de un taxón.<sup>182</sup>

La base de la filosofía kantiana está en tener presente dichas afirmaciones. La reflexión kantiana es sobre el origen de esa taxonomía: la posibilidad de afirmar. Lo que los intérpretes de Kant han dado en llamar “revolución copernicana”, es el viraje que cuestiona la posibilidad de las afirmaciones. Para la revolución copernicana sería importante el recuerdo de aquello que hace posible afirmar que somos *homo sapiens*. Esta revolución no es un viraje hacia el hombre, sino hacia la posibilidad de llevar a cabo tales afirmaciones. La operación que se realiza al afirmar, es el tema que trata la filosofía kantiana. Como en el ejemplo de esta taxonomía, Kant recuerda que la afirmación es una operación, la cual se lleva a cabo por medio de unas categorías o reglas. Al someter esta operación a la revolución copernicana se busca aquellas reglas que la justifican.

Pues lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalmente un sistema de metafísica.<sup>183</sup>

Suele pasarse de largo el propósito de la “revolución copernicana”, el cual consiste en ofrecer una hipótesis de que existen las condiciones de posibilidad del conocimiento. La revolución copernicana permite entender que el conocimiento asume un compromiso de objetividad y por eso, al olvidar ese propósito, se dice que la filosofía de Kant es una afirmación sobre la naturaleza del hombre. Basta recordar, como ejemplos, a Lucien Goldmann y Michel Foucault. Lucien Goldmann, quien en una *Introducción a la filosofía de Kant*, la presenta como si fuera una antropología. “Proponemos al lector un estudio sobre ‘el hombre y la comunidad humana en el pensamiento de Kant’ (...) con el tema ‘hombre y comunidad humana’ nos encontramos

---

<sup>182</sup> Cfr. Antonio González Bueno. *El príncipe de los botánicos Linneo*, Madrid, Nivela, 2001.

<sup>183</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 23, BXIII / p. 19.

en el centro, no solo del pensamiento de Kant, sino también de toda la filosofía moderna”.<sup>184</sup> O Michel Foucault, quien en las *Palabras y las cosas*, considera a la filosofía de Kant el comienzo de una época de pensamiento antropológico. “Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros”.<sup>185</sup> La revolución copernicana, entendida como una investigación antropológica, cargaría en su punto de partida con una afirmación dogmática.

La interpretación de Lucien Goldmann, considerada en un sentido moderado, es una reducción de los términos filosóficos, ya que identifica cada concepto con ser humano. Cito a Lucien Goldmann: “...en Leibniz sería difícil identificar la mónada -que es consciente, refleja el mundo y tiende a un máximo de claridad- con un átomo físico. Nos parece claro que es preciso ver en ella un reflejo de la persona humana, y que ya en Leibniz el problema moral ocupa un lugar preponderante. Pero después de él ya no caben dudas. El primado de la razón práctica en Kant; la célebre escena del *Fausto* de Goethe, donde Fausto traduce *logos* por ‘acción’; la *Tathandlung* (acción creadora) de Fichte; la ‘voluntad’ de Schopenhauer o el Zarathustra de Nietzsche: en todas partes es lo ‘práctico’, la voluntad, la acción, lo que constituye el problema central y el punto de partida de los grandes sistemas filosóficos alemanes”.<sup>186</sup> Lucien Goldmann parece considerar que el concepto de razón práctica confirma la traducción antropológica. De acuerdo con la cita, Goldmann dice, si ya el concepto de “mónada” podría traducirse por persona humana, la aparición del término “razón práctica” confirma la validez de la traducción. Antes de aceptar lo que dice Lucien Goldmann cabe la siguiente pregunta: ¿Cada vez que en los sistemas filosóficos alemanes encontremos “mónada”, “razón

---

<sup>184</sup> Cfr. Lucien Goldmann. *Introducción a la filosofía de Kant*, tr. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, 1974, p. 17.

<sup>185</sup> Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, tr. de Elsa Cecilia Frost, México D. F, Siglo XXI, 1968, p. 333.

<sup>186</sup> Lucien Goldmann. Op. cit, p. 37.

práctica”, “acción”, “acción creadora”, “voluntad” o “Zaratustra” debemos entender persona humana?

Una vez que Goldmann ha realizado la traducción reductiva de “razón práctica” por hombre, considera positiva la concepción del hombre que ofrece Kant. Desde un horizonte marxista, cree ver, ya en ciernes este mismo pensamiento, aunque realmente, con dificultades hace una adaptación marxista de la filosofía de Kant. Mientras que Foucault considera negativa la concepción del hombre que cree ver en Kant, quizá en oposición al marxismo, ya que quiere mostrar el carácter empírico de las afirmaciones antropológicas.

Con su interpretación, Lucien Goldmann encuentra en Kant, una concepción del hombre como agente de la historia. Por ello, todavía encuentra una mejor comprensión del hombre en Hegel, o debería decir, una mejor adaptación de su interpretación reductiva en Hegel, quien para Goldmann sí supera “la separación rígida entre filosofía y antropología empírica (...) convirtiendo la filosofía de la historia como ciencias positivas quedaron integradas en él”<sup>187</sup>. Creo que cuando Goldmann aplaude la falla de la distinción entre filosofía y antropología empírica en Kant, dándole el crédito de la síntesis auténtica entre las dos a Hegel, pierde reductivamente el centro de la filosofía kantiana, reprochando en Kant lo que el quisiera que hubiera hecho y dejando de ver lo que sí hace: la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de las afirmaciones.

En cambio Michel Foucault, como habíamos dicho, considera necesario denunciar a la filosofía kantiana, como culpable del origen del “sueño antropológico”. Foucault nos dice que “La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro, el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se

---

<sup>187</sup> Lucien Goldmann. Op. cit, p. 223.

convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre”.<sup>188</sup> Al hacer Foucault esta denuncia, pierde de vista el carácter hipotético de la revolución copernicana, pues supone que parte dogmáticamente del hombre y no como aquí hemos dicho, del análisis de la operación: realizar afirmaciones.

Hasta ahora, la exposición de estas interpretaciones, me ha permitido mostrar la necesidad de comprender de una manera distinta la filosofía kantiana. He propuesto que el tema de la filosofía kantiana es el análisis de una operación, en sus distintos usos y no el análisis de la naturaleza humana. Esta operación consiste en juzgar y tiene su pivote en la razón. Ya que ella, la razón realiza dos operaciones distintas: conoce y elige. O como las llama Kant, un uso teórico de la razón y un uso práctico de la razón.

El uso teórico de la razón se ocupa de objetos de la mera facultad de conocer y una crítica de la razón respecto de ese uso se refería, en principio, sólo a la facultad *pura* del conocimiento. (...) Con el uso práctico de la razón ocurre ya algo distinto. En éste la razón se ocupa de los fundamentos que determinan la voluntad, la cual es la facultad o de producir objetos correspondientes a las representaciones o, por lo menos, de determinarse a sí misma, es decir su causalidad, a la realización de esos objetos (sea o no suficiente); porque en él la razón puede al menos llegar a determinar la voluntad y siempre tiene realidad objetiva, en cuanto se trata solamente del querer.<sup>189</sup>

### **35. *Las cuatro preguntas como estructura del proyecto kantiano.***

El propósito que persigo en esta segunda sección, consiste en mostrar que la razón práctica ofrece por medio del poder de juzgar reflexionante, una regla de largo alcance como horizonte de la distinción de los dos usos de la razón. La propia antropología como un conocimiento científico empírico es posible por este poder de juzgar reflexionante. Mientras que la filosofía pura debe mostrar, cómo es posible por medio del poder de juzgar reflexionante, esta distinción entre usos de la razón, por su parte la antropología como una ciencia empírica debe estudiar al hombre en su comportamiento en particular. Por eso, la reducción de esta regla a una antropología, la

---

<sup>188</sup> Michel Foucault. Op. cit, p. 332.

<sup>189</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*, ed. cit, p. 16.

cual conoce empíricamente, pierde de vista la función reflexiva de la regla y además, la necesidad que tiene la propia antropología de esta reflexividad.

Quiero exponer lo anterior, preguntándome por la interpretación que sostiene que el proyecto kantiano, puede reducirse a la pregunta que interroga, qué es el hombre. Esta interpretación surge de las cuatro preguntas que aparecen en la *Lógica*: “¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? ¿Qué es el hombre?”<sup>190</sup> En lo que sigue, pretendo mostrar que estas cuatro preguntas, no deben leerse como una reducción a una única pregunta, sino que las tres primeras preparan la posibilidad de la cuarta. Y para mostrar esto, me concentraré en las respuestas a esas tres preguntas, como la posibilidad de formular la cuarta pregunta.

Si consideramos las respuestas a las tres preguntas que aparecen en la *Lógica*, creo que no podemos resumirlas, en una respuesta a la pregunta, qué es el hombre. Por el contrario, cada una de las respuestas sólo ofrece el análisis de una operación. Y el resultado de dichos análisis, señala cada uno, la posibilidad de construir aquella antropología como ciencia. Kant nos dice, “La metafísica responde a la primera cuestión [¿Qué puedo saber?], la moral a la segunda [¿Qué debo hacer?], la religión a la tercera [¿Qué me está permitido esperar?] y la antropología a la cuarta [¿Qué es el hombre?]”.<sup>191</sup>

La primera respuesta, caracteriza a la antropología como un conocimiento empírico. Kant considera imposible, definir lo que es peculiar a la especie humana. Las predisposiciones y propensiones de la naturaleza humana sólo pueden afirmarse con un carácter provisional.<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> Immanuel Kant. *Lógica. Un manual de lecciones. (Edición original de G. B. Jäsche). Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, ed. cit, p. 92 / p. 448.

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> Cfr. Allen W. Wood. “Kant and the Problem of Human Nature” en Brian Jacobs y Patrick Kain (ed.). *Essays on Kant’s Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 47.

Esta primera respuesta, puede resumirse, diciendo que no podemos conocer más allá de la experiencia. La experiencia no es otra cosa que una construcción reglamentada, la cual encuentra su confirmación en el cumplimiento de las leyes de la naturaleza. Las reglas o condiciones de posibilidad del conocimiento y las leyes universales de la naturaleza, encuentran una correspondencia en la experiencia. Esta correspondencia es una operación, la cual es llamada por Kant juicio determinante y si la leyéramos sin el aporte de flexibilidad del poder de juzgar reflexionate, entonces tendríamos que decir que está regulada por condiciones fijas, de las cuales depende la construcción de las inmodificables leyes universales en la naturaleza. El conocimiento, de acuerdo a esta lectura, encuentra su justificación en la aplicación inflexible de las reglas que determinan su operación, la cual permite afirmar el cumplimiento de las leyes universales de la naturaleza

La antropología, en cambio, depende del conocimiento particular para poder afirmar algo de los hombres. La particularidad de este conocimiento antropológico todavía queda más claro, en tanto que Kant nos dice que no es de su interés una antropología *fisiológica*, en donde se investiga lo que la naturaleza hace del hombre, sino una antropología *pragmática*, en donde lo que importa es aquello que el hombre hace de sí mismo.

Una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología), puede hacerse en sentido *fisiológico* o *sentido pragmático*. – El conocimiento fisiológico del hombre trata de investigar lo que la *naturaleza* hace del hombre; el pragmático, lo que *él mismo*, como ser que obra libremente, hace, o puede hacer de sí mismo. (...) Pero si utiliza las observaciones hechas sobre lo que resulta perjudicial o favorable a la memoria, para ensancharla o hacerla más flexible, y a este fin se sirve del conocimiento del hombre, esto constituirá una parte de la antropología en sentido *pragmático*, y ésta es precisamente aquella con que aquí nos ocupamos.<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> Immanuel Kant, *Antropología. En sentido pragmático*, tr. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1991, pp. 7, 8 / p. 399.

Esta ciencia debe encontrar leyes empíricas. Y para ello se debe llevar a cabo una operación que Kant llama juicio reflexionante. “Para volver a Kant, nos encontramos en la esfera del juicio reflexivo, cuya comunicabilidad no se apoya en la aplicación de una regla a un caso, sino en que el caso reclama su propia regla; y la reclama precisamente volviéndose comunicable. El caso engendra su normatividad, y no a la inversa. Y la comunicabilidad se vuelve posible precisamente gracias a la aprehensión prerreflexiva de la conveniencia de la respuesta a lo que reclama la situación”.<sup>194</sup> Sólo esta operación, puede encontrar las características particulares, puesto que de una manera flexible, buscará adaptar sus observaciones generales a casos particulares. Por lo tanto, la primera respuesta, al ubicar a la antropología como un conocimiento empírico, muestra que su conocimiento sólo es posible por medio del poder de juzgar reflexionante.<sup>195</sup>

La segunda respuesta, nos dice Kant que consiste en la moral y ella corresponde a la pregunta ¿qué debo hacer? Y esta respuesta, muestra la posibilidad de que la antropología pueda constituirse en ciencia, en cuanto que esta respuesta construye el tema, al cual puede dirigirse la investigación antropológica de una manera sistemática. Ella, la antropología, debe llevar a cabo el juicio reflexionante para investigar la manera particular de aplicar la elección en cada caso. Si la operación que analiza la filosofía pura, consiste en llevar a cabo una elección, asumir el uso práctico de la razón, no puede partir de la naturaleza humana, puesto que caería en un círculo vicioso.

Como mi propósito aquí se dirige propiamente a la filosofía moral, restrinjo la pregunta planteada sólo a esto: si no se cree que es de la más extrema necesidad elaborar de una vez una filosofía moral pura que estuviese completamente limpia de todo cuanto sea empírico y pertenece a la antropología, pues que tiene que

---

<sup>194</sup> Paul Ricoeur. “La experiencia estética. Entrevista a Paul Ricoeur” en Mario J. Valdés (coord.). *Con Paul Ricoeur. Indagaciones y Hermenéutica*, tr. de José Antonio Jiménez y Anne Gicuère, Barcelona, Azul Editorial, 2000, p. 169.

<sup>195</sup> Cfr. Patrick R. Frierson. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 44.

haberla es evidente por sí mismo desde la idea ordinaria del deber y de las leyes morales.<sup>196</sup>

La tarea de la filosofía moral pura consiste en mostrar las condiciones que hacen posible elegir, para que a su vez la antropología en sentido pragmático, pueda investigar al hombre haciéndose a sí mismo. La antropología en sentido pragmático, en tanto que conocimiento empírico, sólo muestra los casos particulares de aquella operación. La filosofía moral pura al justificar la posibilidad de elegir, muestra la posibilidad de llevar a cabo una antropología pragmática, ya que así, la antropología pragmática puede investigar cómo el hombre se hace a sí mismo.<sup>197</sup>

La tercera respuesta, nos dice Kant debe encontrarse en la religión y ella corresponde a la pregunta: ¿qué me está permitido esperar? En este caso, el juicio reflexionante, como teleológico, ofrece la dirección que debe seguir la investigación antropológica en sentido pragmático. La operación que tiene que analizar la filosofía pura en el caso de la religión es la fe. Su análisis, de la fe, busca ofrecer su justificación. Ésta es la tarea de la filosofía pura, mostrar la finalidad y justificación de la fe. Y la finalidad y justificación de la fe, debe buscarse comprobar empíricamente por medio de la antropología, o dicho de otra manera, la filosofía pura vuelve tema de análisis esa fe que deberá poder constatar en dicha investigación empírica. Kant utilizó términos como “fe moral” o “fe práctica”, los cuales parecen recogerse en un último concepto que es la “fe de razón”. Esta operación, encuentra su regla en el único portador legítimo: la razón. O con mayor precisión, el portador de la fe sólo puede ser la razón práctica, la cual mueve a elegir y a actuar.

Ahora bien, toda *fe* es un asentimiento subjetivamente suficiente, pero *con conciencia* de ser objetivamente insuficiente; así, pues, se opone al *saber*. Por otra parte, si se asiente a algo por fundamentos objetivos, aunque con conciencia de ser insuficientes, por tanto, si meramente se *opina*, este *opinar*, sin embargo,

---

<sup>196</sup> Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit, p. 109.

<sup>197</sup> Cfr. Reinhardt Brandt. “The Guiding Idea of Kant’s Anthropology and the Vocation of the Human Being”, en Brian Jacobs y Patrick Kain (ed.). *Essays on Kant’s Anthropology*, ed. cit, pp. 85-86.

puede convertirse al cabo en un *saber* gracias a un complemento progresivo en la misma especie de fundamentos. (...) Por el contrario, la *fe racional* pura no puede transformarse nunca en un *saber* mediante todos los datos naturales de la razón y la experiencia, porque, en este caso, el fundamento del asentimiento es solamente subjetivo; es decir, es una exigencia necesaria de la razón (y, mientras seamos hombres, siempre seguirá siéndolo) *suponer* tan sólo, no demostrar, la existencia de un ser supremo. Esta exigencia de la razón para con su uso *teórico* que le satisface no sería otra cosa que una pura *hipótesis racional*, es decir, una opinión, que sería suficiente para el asentimiento basado en fundamentos subjetivos; y esto, porque nunca cabe esperar otro fundamento que éste *para explicar efectos* dados, y la razón, sin embargo, requiere un fundamento de explicación. Por el contrario, la *fe racional*, que se basa en la exigencia de su uso con propósito *práctico*, podría llamarse *postulado* del razón: no como si fuera una evidencia que satisficiera todas las exigencia lógicas de la certeza, sino porque este asentimiento (sólo con que en el todo esté bien dispuesto en sentido moral) no le va a la zaga según el grado de ningún saber, aún cuando se distingue completamente de él según la especie.<sup>198</sup>

La fe sólo está justificada en el seguimiento de esta regla, dada por la propia razón y que no es otra cosa que tener conciencia de su asentimiento. Alcanzar esta conciencia es tarea del poder de juzgar reflexionante. Por ahora, vemos que la filosofía pura considera que la esperanza, está en la ley moral, en el cumplimiento de la razón práctica y que la antropología puede constatarla de manera particular.

Por lo tanto, la antropología en sentido pragmático es una ciencia empírica y eso la hace radicalmente distinta de la filosofía pura. Mientras que la antropología en sentido pragmático estudia los casos particulares, en los que el hombre se construye, la filosofía pura tiene una idea del sistema que tiene que construir: la unidad articulada de las operaciones que lleva a cabo el hombre. “En la *Crítica de la razón pura*, Kant menciona una ‘idea de la totalidad’ (Bxlv) y en los *Prolegómenos* atribuye el ‘alma del sistema’ a la filosofía transcendental (IV: 374). Aunque la antropología pragmática es concebida sistemáticamente y como una ciencia (*Wissenschaft*), no es un sistema filosófico –ni pertenece a la filosofía en sentido estricto ni está articulada como un sistema basado en una idea de la razón. Ella es

---

<sup>198</sup> Immanuel Kant. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* tr. de Rogelio Rovira, Madrid, Universidad Complutense, 1995, pp. 18, 19 -20/ p. 276-277.

una disciplina empírica igual que la geografía física, ciencia ordenada junto a lo sistemático y lo pedagógico.”<sup>199</sup>

**36. Los beneficios por mantener la distinción entre antropología y filosofía pura.**

Mantener la distinción entre filosofía pura y antropología, ofrece dos elementos al proyecto de argumentación kantiana. La filosofía pura muestra las condiciones que debe cumplir cada operación y ofrece el marco general para que la investigación antropológica pueda realizarse. La reflexión es la constante que mantiene la filosofía pura. Esta reflexión, como ya he dicho, se aboca a distintas operaciones sin tener como supuesto la naturaleza del ser humano, ni como tema de su interés, ya que sería simplemente inútil estar pensando en la naturaleza humana, cuando el tema es si es posible conocer o si es posible la moralidad. La reflexión está guiada por el principio de la naturaleza del poder del juzgar reflexionante, el cual exige completitud y justificación de sus afirmaciones. Este principio hace posible, como punto de partida, la filosofía pura y las operaciones que ella analiza, en tanto que es la razón sometiendo a tribunal ella misma.

Así, la filosofía pura, para fundamentar la operación cognoscitiva, sólo tiene que analizar las condiciones que la hacen posible, entre ellas, la identidad del operador y no la del hombre como ciudadano del mundo. Este último, la identidad del hombre como ciudadano del mundo, sí es tema de la antropología en sentido pragmático, pero no es estudiada como una condición de posibilidad (filosofía pura), sino por medio de una investigación empírica. “Una Antropología semejante, considerada como un *conocimiento del mundo* que debe completar *los conocimientos de la escuela*, no se llama todavía propiamente pragmática, cuando encierra extensos conocimientos sobre las *cosas* del mundo, por ejemplo, sobre los

---

<sup>199</sup> Reinhardt Brandt Op. cit, p. 85. Traducción mía.

animales, las plantas y los minerales de los diversos países y climas, sino cuando encierra un conocimiento del hombre como *ciudadano del mundo*".<sup>200</sup> La identidad del operador, en cambio, sólo es una regla necesaria para llevar a cabo la operación. Como ya hemos dicho, la apercepción constituye esta regla. Esta regla incluye todas las reglas, como suma de todas las condiciones de posibilidad, para que el operador pueda identificar la operación y su resultado. Por esta regla, puede la antropología conocer al hombre bajo las coordenadas de espacio y tiempo, porque ella las incluye en todas las operaciones que pretenden ofrecer conocimiento. Esta misma regla es la que permite decidir las acciones porque ella consiste en la reflexión.

En la síntesis trascendental de lo diverso de las representaciones en general y, por tanto, en la originaria unidad sintética de apercepción, tengo, en cambio, conciencia, no de cómo me manifiesto ni de cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy. Tal representación es un *pensamiento*, no una *intuición*. Ahora bien, aparte del acto del pensamiento que unifica la variedad de cada intuición posible, hace falta, para *conocernos* a nosotros mismos, una determinada clase de intuición a través de la cual se da dicha variedad. (...) El 'Yo pienso' expresa el acto de determinar mi existencia.<sup>201</sup>

Identidad y reflexión son el resultado de la suma de las condiciones de posibilidad. Dicho de otra manera, con esta regla, la filosofía pura identifica que la posibilidad de ser *homo sapiens* es eso, una afirmación, la cual depende de su justificación. Así, el conocimiento sólo depende de estar poniendo a prueba y mostrar la validez constantemente.

### **37. La autodeterminación como posibilidad del agente moral.**

En el caso de la moral, también su validez se pone a prueba y debe justificarse constantemente. No puede aceptarse ningún prejuicio, como base de ningún juicio moral, por eso, constantemente hay que estar revisándolos. De esta manera, un juicio moral basado en una afirmación como "eso es lo natural" o "esa es la naturaleza

---

<sup>200</sup> Immanuel Kant. *Antropología. En sentido pragmático*, ed. cit, p. 8 / pp. 399-400.

<sup>201</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 170, B157 y nota de B158 / p. 197.

humana”, por ser afirmaciones que requieren una prueba, no podrían aceptarse como base del juicio moral. Si “eso es natural” o “esa es la naturaleza humana” son aducidas como evidencias, tampoco habría que aceptarlas, ya que habrían cerrado la posibilidad de seguir preguntando por su validez. Toda operación, sea de uso teórico o moral, remite a la propia operación; de tal manera que sólo puede ser realizada porque tiene una perspectiva. Ya la propia necesidad de distinguir entre los dos usos, teórico y práctico, muestra la conciencia indispensable de esta perspectiva.

Esta conciencia aparece en la tercera formulación del imperativo categórico, “considerar al hombre como un fin en sí mismo” no es una afirmación cognoscitiva sino moral. Asumirlo, es estar del lado del ámbito moral y sin una prueba epistemológica para justificarlo.

Pues, bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional *existe* como fin en sí mismo, *no meramente como medio* (...) Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general *como fin en sí misma* (el cual es la suprema condición restrictiva de la libertad de las acciones de todo hombre) no está tomado en préstamo de la experiencia: primero, a causa de su universalidad, puesto que se dirige a todos los seres racionales en general, para determinar algo sobre los cuales ninguna experiencia es suficiente; en segundo lugar porque en él la humanidad es representada no como fin de los hombre (subjetivamente), esto es, como objeto que uno se pone de suyo realmente como fin, sino como fin objetivo, que, tengamos los fines que tengamos, debe constituir como ley la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos, y por tanto tiene que surgir de la razón pura.<sup>202</sup>

Este argumento demarca el dominio cognoscitivo y el moral. Cuando yo me considero como fin en sí mismo, a la vez me considero capaz de llevar a cabo acciones morales, en tanto que soy un ser racional cuya voluntad es capaz de autodeterminarse y de esta manera, puedo considerar a los demás igual que me considero a mí mismo y tratar a los demás como fines en sí mismos. La base de este argumento, es una analogía y una inducción. La premisa es que del hecho de que me considere como ser racional, poseedor de autodeterminación, puedo concluir que otros seres racionales concluirán lo

---

<sup>202</sup> Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., pp. 187, 191-193.

mismo. Mas la base del argumento no tiene ninguna necesidad, porque del hecho de que yo asuma mi libertad, no puedo implicarla lógicamente a los otros. Introducir una adscripción de autodeterminación no implica necesariamente que los otros la adscriban.

Sometamos a un análisis el argumento. (a) La proposición “todo hombre como ser racional es considerado fin en sí mismo y por lo tanto posee dignidad”, no puede ser deducido con validez universal del concepto mismo. No es una cualidad esencial del concepto y por eso no implica la conclusión. (b) Tampoco, puede partiendo del concepto de razón, implicarse de una forma analítica o autoevidente “la universalidad objetiva de la dignidad del hombre”. (c) Por eso, la necesidad de la conclusión como principio, requiere de una prueba. Y Kant advirtió que esta prueba no debe buscarse en condiciones epistemológicas.<sup>203</sup>

Parece que asumir esta autodeterminación, implica una operación moral, con compromisos distintos de los que se adquieren, cuando tenemos pretensiones de hacer un juicio de conocimiento. En este caso, el compromiso de una operación moral, exigiría que se preguntara, si del modo que el agente moral propone actuar, podría querer que otro actuara. Para hacer esto, el agente moral, ya asumió que como él puede autodeterminarse, el otro hombre también puede autodeterminarse, porque posee racionalidad y libertad. Pero esto sólo es posible por el principio de la naturaleza del poder de juzgar reflexionante, el cual le exige coherencia y justificación de sus elecciones. Y a su vez, para poder distinguir entre cada uno de los juicios, de conocimiento o moral, es necesaria el poder de juzgar reflexionante, el cual en el caso de tener un juicio moral, gracias a aquel principio subjetivo, puede suponer que el juicio es susceptible de una aprobación universal por otros sujetos racionales.

La autodeterminación corresponde a la espontaneidad del agente moral. Esta

---

<sup>203</sup> Cfr. Pepita Haezrahi. “The Concept of Man as End-in-Himself” en Robert Paul Woll (ed.). *Kant. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967, pp. 292-293.

espontaneidad es el análogo práctico de la espontaneidad del entendimiento en el conocimiento. El paso de una operación moral o cognoscitiva, consiste en asumir cada una de sus normatividades por medio de esta espontaneidad. En el conocimiento, la espontaneidad es la fuente del entendimiento. Por ella son posibles los juicios, porque asume las reglas (las categorías) para unificar la diversidad ofrecida por las intuiciones, logrando así tener conceptos y los predicados de esos conceptos, por medio de los principios que dirigen la aplicación de aquellas reglas. La espontaneidad es actividad unificadora, gracias a la apercepción. La apercepción es la encargada de dirigir el proceso de objetivación del conocimiento. Si el conocimiento es unificación, el proceso que lo produce debe tener su dirección, en el “acto” que realiza esta unificación. Lo único que distingue la espontaneidad de la apercepción, es que la última, la apercepción es la fuente de la primera, de la espontaneidad. Esta dirección de la unificación que ofrece la apercepción consiste en la regla “yo pienso”. Esta regla determina el acto que tiene que aparecer en toda unificación y la conciencia de estar llevando a cabo dicho acto. En este caso, la espontaneidad asume su compromiso, al hacer un juicio con pretensiones de ser conocimiento. Así, como debe ser posible para el “yo pienso” acompañar todas mis representaciones para que sean “mías”, también debe ser posible para el “yo asumo”, acompañar todas mis propuestas de hacer algo para que sean “mías”. En este caso, la espontaneidad asume un compromiso moral. Para que aparezca a la espontaneidad una propuesta relacionada con un objetivo de la voluntad, necesita ser formulada en una máxima, la cual tiene que ser subsumida bajo una regla de acción. En ambos casos debo ser consciente de que estoy juzgando.<sup>204</sup>

En general, las proposiciones prácticas (sean ellas puramente *a priori* o bien empíricas), si enuncian de manera inmediata la posibilidad de un objeto por medio de nuestro arbitrio, pertenecen siempre al conocimiento de la naturaleza y a la parte teórica de la filosofía. Sólo aquellas que directamente presentan

---

<sup>204</sup> Cfr. Henry E. Allison. *Kant's theory of freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 39.

como necesaria la determinación de una acción meramente por la representación de su forma (con arreglo a leyes en general), sin consideración de la materia del objeto que por tal medio ha de ser efectuado, pueden y tienen que poseer sus principios peculiares (en la idea de la libertad) y, aunque funden el concepto de un objeto de la voluntad (el bien supremo) precisamente sobre estos principios, tal objeto pertenece, empero, sólo indirectamente, como consecuencia, al precepto práctico (que en adelante se llama ético).<sup>205</sup>

Por lo tanto, la espontaneidad es la posibilidad de asumir cada una de las operaciones, ya sea el uso teórico de la razón o el uso práctico de la razón. Como cada operación se asume de manera libre, el asumirla implica el compromiso de cumplir con su normatividad. Compromiso que los otros agentes morales o sujetos de conocimiento, se encargan de exigir su cumplimiento.

---

<sup>205</sup> Emmanuel Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*, ed. cit, p. 26 / pp.419-420.

**Capítulo II.** *El poder de juzgar reflexionante como la posibilidad de distinguir entre los dos usos de la razón.*

En lo que sigue, trataré de exponer que la presencia del poder de juzgar reflexionante es indispensable, desde que Kant distingue entre dos usos de la razón. El poder de juzgar reflexionante debe llevar a cabo tal distinción, exigiendo por consecuencia el cumplimiento de sendos compromisos. Por eso, empezaré por mostrar la relación entre libertad y apercepción, como el punto desde el cual puede tomarse cada una de esas perspectivas. Después trataremos la legitimidad de los principios de la razón, cómo estos principios no se sostienen en un dogmatismo y por eso están en constante revisión. También en este caso, la revisión de la legitimidad de los principios es posible por el poder de juzgar reflexionante. Por último, regresaré a las categorías de modalidad, un tema tratado en la Primera parte de esta tesis. Ahora, atendemos a los “Postulados del pensamiento empírico en general”, los cuales son los principios correspondientes a tales categorías y juicios de modalidad. El propósito es volver a mostrar la necesaria reflexividad, como condición de posibilidad para identificar dicha modalidad y además, como también habíamos dicho, estas categorías cumplen la función en el juicio de condición epistémico del juicio determinante de conocimiento. Esto último, prepara el terreno para en el siguiente capítulo, poder introducir la distinción entre imperativos, categóricos e hipotéticos, formulada por Kant, con base en aquellas categorías de modalidad y así, mostrar la reflexividad necesaria para distinguir estos imperativos.

**38.** *El uso teórico y práctico de la razón como dos perspectivas.*

De esta manera, la libertad es posible por una asimetría entre dos perspectivas y la posibilidad de pasar de una a otra, la ofrece el principio del poder de juzgar reflexionante. Ya hemos dicho que esta reflexión es posible por la apercepción y que la

apercepción es fuente de la espontaneidad. La flexibilidad del poder de juzgar reflexionante permite solucionar la “Tercera Antinomia”.<sup>206</sup> Por un lado, cada una de las partes de la disputa (tesis y antítesis) pueden presentarse como posiciones consistentes internamente. La tesis sostiene que hay una causa libre, espontánea, fuera de la serie de causas naturales que fundamentan la serie completa y la antítesis, mantiene una posición absolutamente opuesta, negando que pueda haber una causa libre y por el contrario sostiene un determinismo de leyes universales. El conflicto aparece, porque en tanto que ambas son consistentes, no podemos decidir cuál es verdadera y cuál falsa. Kant encuentra la solución, distinguiendo dos perspectivas, las cuales implican sendos compromisos. Las dos son verdaderas, en virtud de dichos compromisos, por un lado el epistemológico y por el otro el moral. Cada uno implica una totalidad y el paso de uno a otro depende de distinguir y asumir sendas operaciones, con las condiciones de posibilidad que debe cumplirse en cada una.

De esta forma, libertad y naturaleza coexistirían en los mismos actos sin contradecirse, cada una en su significación completa, según se confrontara esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible. (...) Ese deber expresa un acto posible cuyo fundamento no es otra cosa que un mero concepto, mientras que el fundamento correspondiente a un mero acto natural tiene que ser siempre un fenómeno.<sup>207</sup>

El paso entre las dos perspectivas es reflexivo, porque no implican más que el cumplimiento de compromisos con reglas distintas. Kant presenta en el “Prólogo de la primera edición” de la *Crítica de la razón pura*, las dificultades para cumplir con esos compromisos. La primera dificultad está en advertir de qué perspectiva se trata, ya que son perspectivas distintas sólo por su modalidad: constituidos sólo por reglas o principios y el cumplimiento de ellos.<sup>208</sup> Otra dificultad está en el cumplimiento exigido de los compromisos asumidos. En tanto que el cumplimiento exigido es por los

---

<sup>206</sup> Cfr. Henry E. Allison. *Kant's theory of freedom*, ed. cit, pp. 5, 11-29.

<sup>207</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, pp. 469, 472-473 A541, A547-548, B569, B575-576 / pp. 628, 632.

<sup>208</sup> Cfr. Henry E. Allison. *Kant's theory of freedom*, pp. 13-14.

otros, quienes confrontan nuestros principios o reglas, pidiendo justificación de nuestros juicios, en donde aplicamos esas reglas o principios, porque son perspectivas públicas y no privadas.

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades. (...)Comienza con principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia, uso que se halla, a la vez, suficientemente justificada por esta misma experiencia. Con tales principios la razón se eleva cada vez más (como exige su propia naturaleza), llegando a condiciones progresivamente más remotas. Pero, advirtiendo que de esta forma ha de quedar inacabada, ya que las cuestiones nunca se agotan, se ve obligada a recurrir a principios que sobrepasan todo posible uso empírico y que parecen, no obstante, tan libres de sospecha, que la misma razón ordinaria se halla de acuerdo con ellos. Es así como incurre en oscuridades y contradicciones.<sup>209</sup>

### 39. *La legitimidad de los principios de la razón.*<sup>210</sup>

Los principios de la razón no pueden legitimarse como en el caso de la filosofía cartesiana por medio de una introspección, porque para Kant la razón no está completa en cada uno de nosotros. “Cuando, tras muchos preparativos y aprestos, la razón se queda estancada inmediatamente de llegar a su fin; o cuando para alcanzarlo, se ve obligada a retroceder una y otra vez y a tomar otro camino; cuando, igualmente, no es posible poner de acuerdo a los distintos colaboradores sobre la manera de realizar el objetivo común (...) Y constituye un mérito de la razón averiguar dicho camino, dentro de lo posible, aun a costa de abandonar como inútil algo que se hallaba contenido en el fin adoptado anteriormente sin reflexión”.<sup>211</sup> El poder de juzgar reflexionante es confrontado en un uso teórico y práctico de la razón, común u ordinario. Nosotros tenemos que justificar nuestra razón y el riesgo, es sufrir una frustración que lleve a decepción. Por eso, debemos aceptar que tenemos facultades inadecuadas para ello y

---

<sup>209</sup> Immanuel Kant. Op cit, p. 7, A VII-VIII / p. 5.

<sup>210</sup> Cfr. Onora O’Neill. “Within the Limits of Reason” en Andrews Reath, Barbara Herman, Christine M. Korsgaard. (ed.). *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 170-186. Para desarrollar este punto me baso en este artículo. 171-174.

<sup>211</sup> Immanuel Kant. Op cit, p.15, BVII / p. 15.

así construir un plan adecuado a la perspectiva correspondiente. En la “Doctrina del método” Kant sostiene la necesidad de este plan.

...puedo decir que en la doctrina trascendental de los elementos hemos efectuado un cálculo aproximado de los materiales de construcción, determinando la clase, altura y solidez del edificio para el que son suficientes. Naturalmente, el resultado ha sido que, si bien pensábamos en una torre que debía llegar al cielo, los materiales de que disponíamos sólo han alcanzado para una casa lo suficientemente espaciosa en relación con nuestros asuntos en el plano empírico y suficientemente alta para abarcarlos con la vista. Se ha visto que esa audaz empresa tenía que fracasar por falta de materiales, por no mencionar la confusión lingüística que inevitablemente tenía que dividir a los obreros en torno al proyecto, dispersándolos por todo el mundo de forma que cada uno edificara a su aire, de acuerdo con su propio proyecto. Ahora, en cambio, no se trata tanto de los materiales como del plan. Estamos ya advertidos en el sentido de no llevarlo a cabo siguiendo un proyecto arbitrario y ciego, susceptible acaso de rebasar toda nuestra capacidad. Pero, por otro lado, no podemos dejar de construir una casa sólida. Se trata, pues, de proyectar un edificio que corresponda a los materiales de que disponemos y que sea, a la vez, conforme a nuestras necesidades.<sup>212</sup>

Conocer y actuar, ambos deben estar guiados por principios y la disciplina de la razón, tiene como tarea refutar todos los principios arbitrarios, los cuales no puedan ser aceptados por todos. Estos principios tienen que ser justificados sin apelar a dogmas, tradición o consenso. Y el cumplimiento de esta justificación es posible por el poder de juzgar reflexionante.

#### 40. *Los compromisos de la razón.*

En primer lugar, el poder de juzgar reflexionante exige la justificación de la razón sin aceptar un fundamento, ya que debe poder probar que no se hace un uso dogmático de los principios. Por ejemplo, los axiomas sólo pueden aceptarse en geometría, pero no en filosofía. Ya que existen dos perspectivas en donde puede usarse la razón, debe justificarse su uso para cada uno de ellas.

Dado que la filosofía no es más que un conocimiento de razón por conceptos, no se encontrará en ella ningún principio que merezca el nombre de axioma. (...) La filosofía no posee, pues, axiomas y nunca puede imponer sus principios *a priori* sin más, sino que tiene que prestarse a justificar con una sólida

---

<sup>212</sup> Ibid, p. 571, A707, B735 / p. 759.

deducción su competencia respecto de ellos.<sup>213</sup>

En segundo lugar y por consecuencia del primero, la justificación es circular. Por medio del proceso reflexivo del poder de juzgar reflexionante, advertimos cada uno de las perspectivas: conocimiento y moral. Después, orientamos los principios correspondientes a la perspectiva del conocimiento o de la moral. De tal manera que una probable objeción de otro agente podría ser, haber confundido la perspectiva desde la que se está afirmando.

*Orientarse* significa, en la acepción propia de la palabra, encontrar, a partir de un punto cardinal dado (de los cuatro en que dividimos el horizonte), los restantes, particularmente el *oriente*. Si ahora veo el sol en el cielo y sé que ahora es mediodía, sé encontrar el sur, el oeste, el norte y el este. Pero para tal fin me es absolutamente imprescindible el sentimiento de una diferencia en mí propio *sujeto*, a saber, la diferencia de la mano derecha y la mano izquierda. Lo llamo sentimiento, porque estos dos lados no presentan exteriormente en la intuición alguna diferencia apreciable.<sup>214</sup>

En tercer lugar, la justificación implica un proceso gradual, en donde la experiencia o la historia permiten identificar la perspectiva. La discusión pública comprende el caso y exige la justificación correspondiente.

*Historia de la razón pura*. Este título figura aquí únicamente para designar un lugar que queda en el sistema y que tendrá que ser llenado en el futuro. Me limito a pasar, desde un punto de vista meramente transcendental, esto es, partiendo de la naturaleza de la razón pura, una breve revista a la totalidad que, evidentemente se presenta a mis ojos como un edificio, pero sólo en ruinas.<sup>215</sup>

En síntesis, ninguna razón es aceptada como totalmente justificada, ya que pensarlo de otra manera, sería contradecir a los tres puntos anteriores.

...libertad en el pensar significa también el sometimiento de la razón a ningunas otras leyes que *las que ella se da a sí misma*; y su opuesto es la máxima de un uso sin ley de la razón (para de esta manera, según se figura el genio, ver más lejos que bajo la restricción impuesta por las leyes). La consecuencia de ello es, naturalmente, ésta: que si la razón no quiere estar sometida a la ley que ella se da a sí misma, tiene que humillarse bajo el yugo de las leyes que otro le da; pues, sin alguna ley, nada, ni siquiera el mayor sinsentido, puede continuar

---

<sup>213</sup> Ibid, pp. 586, 587, A732, A733-734, B760, B761-762 / pp. 779, 780-781.

<sup>214</sup> Immanuel Kant. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* ed. cit, pp. 9-10 / p. 269.

<sup>215</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 659, A852, B880 / p. 875.

mucho tiempo su juego.<sup>216</sup>

Estos tres puntos, muestran cómo podríamos entender la validez de los juicios cognoscitivos y de los morales. Cada uno implica asumir una normatividad distinta, en tanto que la condición es tener conciencia del juicio que se realiza. Y en cada perspectiva habrá que distinguir a su vez otros juicios. En el caso del conocimiento tendrá que distinguirse entre juicio de percepción y juicio de experiencia, mientras que en el caso de la moral hay que distinguir entre imperativos hipotéticos e imperativo categórico. El poder de juzgar reflexionante realiza estas distinciones, porque no está determinada por una normatividad. La normatividad es asumida en el momento que el poder de juzgar reflexionante interpreta el juicio y así asume la normatividad correspondiente.

*41. Los postulados del pensar empírico en general como ejemplo de la necesidad del poder de juzgar reflexionante para identificar los juicios de conocimiento.*

Un ejemplo, de cómo el poder de juzgar reflexionante lleva a cabo esta interpretación en los juicios de conocimiento, puede encontrarse –como ya habíamos dicho– en los juicios de modalidad. “Por lo que respecta a la modalidad, momento mediante el cual se determina la relación del juicio total con la facultad cognoscitiva, los juicios son o *problemáticos*, o *asertóricos*, o *apodícticos*. Los problemáticos van acompañados de la conciencia de la mera posibilidad, los asertóricos de la conciencia de la realidad y los apodícticos finalmente de la conciencia de la necesidad del juzgar”.<sup>217</sup> Los juicios de modalidad expresan modos de afirmar un juicio, más que la “función de unidad” del juicio mismo. La modalidad es invisible en el juicio.<sup>218</sup>

Kant dice en los *Prolegómenos*, en una nota a pie de página, “la modalidad no

---

<sup>216</sup> Immanuel Kant. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* ed. cit, p. 24 / p. 281.

<sup>217</sup> Immanuel Kant *Lógica. Un manual de lecciones. (Edición original de G. B. Jäsche). Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, ed. cit, p. 155 / p. 539.

<sup>218</sup> Cfr. Reinhardt Brandt. *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A67-76, B92-101*, ed. cit, p. 62.

es, en el juicio, un predicado particular, así tampoco agregan los conceptos modales determinación alguna a las cosas”.<sup>219</sup> La distinción entre los tres juicios de modalidad es empírica, porque nada del contenido del juicio permite identificarlos, hay que poner atención a la intención y el contexto en que es formulado el juicio. Por eso, la identificación de la modalidad depende de un poder de juzgar reflexionante que advierta la intención con que se formula el juicio y esta intención no queda plasmada en él, ni como función de la unidad ni como predicado. La modalidad depende de la intención que asume quien hace el juicio y así constituye un contexto normativo, como correspondencia al compromiso adquirido.

Los “Postulados del pensar empírico en general” son en la tabla de los principios, los correspondientes a los juicios de modalidad y en estos “Postulados” se afirma lo siguiente. “Lo peculiar de las categorías de la modalidad consiste en que, en cuanto determinaciones del objeto, no amplían en lo más mínimo el concepto al que sirven de predicado, sino que expresan simplemente la relación de tal concepto con la facultad cognoscitiva [hemos dicho que identificar esta relación es posible por la reflexión trascendental]. Aunque el concepto de una cosa esté ya completo, puedo seguir preguntando si ese objeto es simplemente posible, si es real o, en el caso de que sea real, si es incluso necesario. A través de todas estas cuestiones no pensamos más determinaciones en el objeto mismo, sino que preguntamos simplemente en qué relación se halla tal objeto (juntamente con todas sus determinaciones) con el entendimiento y con su uso empírico, con el poder de juzgar empírico y con la razón en su aplicación a la experiencia”.<sup>220</sup>

Sólo corresponden los “Postulados del pensamiento empírico en general” a condiciones de experiencia posible. La modalidad es una característica del conocer,

---

<sup>219</sup> Immanuel Kant. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. cit, p. 195.

<sup>220</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 241, A219, B266 / p. 314.

más que de lo conocido, porque entabla una relación asumida, desde el sujeto cognoscente, entre el conocer y lo conocido.

El primer Postulado afirma que la “posibilidad” es “lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de las intuiciones y los conceptos)”.<sup>221</sup> Esto es una definición de lo real o de la posibilidad empírica, bajo el ámbito estricto de las condiciones del conocimiento. Quien asume posibilidad, está sujeto a esta normatividad.

El Segundo Postulado define lo real como “lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación)”.<sup>222</sup> Afirmar la existencia de algo, consiste en asumir que puede ser percibido y así explicado por medio de leyes.

Por último, el Postulado de la necesidad es “aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia”.<sup>223</sup> La definición de lo real y de lo necesario son coextensivas. Todo lo que es real, debe corresponder a una conexión necesaria para la percepción y lo necesario es real.

Cada uno de los Postulados corresponden a totalidades normativas, las cuales hacen posible entender el compromiso que se asume al formular con esa intención el juicio: posibilidad lógica y posibilidad real, pensar y conocer, necesidad analítica y necesidad sintética *a priori*.

El *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de sí, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más. Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento

---

<sup>221</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, p. 241, A218, B265 / p. 313.

<sup>222</sup> Immanuel Kant. Op. cit, p. 241, A218, B266 / p.313.

<sup>223</sup> Ibid.

teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup>Ibid, p. 25, Nota BXXVI / p. 28. Cfr. Robert Paul Wolff. *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on The Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Massachusetts, Harvard University Press, 1969, pp. 292- 300.

### **Capítulo III.** *El poder de juzgar reflexionante en el compromiso moral.*

Ahora, trataré de presentar, cómo creo que este poder de juzgar reflexionante, interpreta estos compromisos y cómo aparece, en particular en la moral. Esto último, cómo aparece el poder de juzgar reflexionante en la moral, pretendo presentarlo, con respecto a la distinción, la cual Kant formula, entre imperativo categórico e imperativos hipotéticos, basado en los juicios de modalidad. Antes, trataré de darle un sentido discursivo al concepto de voluntad que emplea Kant, purgándolo de su sentido metafísico y quedándome con un concepto que sólo puede encontrarse de manera implícita en la expresión de ciertas oraciones. De esa manera, la voluntad sólo puede expresarse por medio de símbolos y no la encontramos en otro lugar. Formular estas oraciones no es otra cosa que expresar una máxima de acción. En estas máximas debe interpretar el poder de juzgar reflexionante el imperativo adecuado para ellas. Esta interpretación que lleva a cabo el poder de juzgar reflexionante, la llamaré una regla de largo alcance y para exponerla, usaré como símil la perspectiva en pintura. La llamo regla de largo alcance, porque constituye el horizonte desde donde la determinación moral puede aplicarse. Esta regla de largo alcance, sólo estructura este horizonte, no determina la obligación moral y no es otra cosa que otra forma de pensar el principio de la naturaleza del poder de juzgar reflexionante.

#### **42.** *La distinción entre imperativos y deber.*

Todo ser racional está sujeto a los mismos principios prácticos, ya sea el imperativo categórico o los imperativos hipotéticos, porque todo lo que hace, lo hace siguiendo su racionalidad. Aunque no todo ser racional tiene el mismo deber. Los propios imperativos no son un deber, sino una condición de su ser racional.<sup>225</sup> “...Los imperativos son solamente fórmulas para expresar la relación de leyes objetivas del

---

<sup>225</sup> Cfr. Barbara Herman. “Mutual Aid and Respect for Persons” en Paul Guyer (ed.). *Kant’s Grundwork of the Metaphysics of Morals*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1998, p 147.

querer en general a la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, por ejemplo de la voluntad humana”.<sup>226</sup>

La voluntad puede entenderse, como la expresión por medio de símbolos de aquello que se quiere. La búsqueda de fines seleccionados, requiere del uso del lenguaje. El contenido del querer es algo que nos resulta significativo. Por eso, formulamos el contenido del querer, como nuestros propósitos, los cuales realizamos, por medio de reglas, ya que ellas permiten realizar aquellos propósitos en diversas circunstancias. Cuando la regla puede aplicarse para conseguir nuestros propósitos, podemos llamarla imperativo, pero para ello, tenemos que asumir su jerarquía de regla. El deber que el ser racional tiene, depende de aplicar el imperativo categórico a sus máximas: asumir su significatividad para proponerlo como un principio objetivo.

Esta caracterización de la voluntad como una expresión por medio de símbolos, podría encontrarse en la distinción entre el uso como símbolo y no como herramienta, de aquello que nos resulta significativo, ya que en el caso del uso como símbolo, asumimos que el efecto que tendrá en nuestro entorno, es algo de lo que carecen las características y regularidades de las causas físicas, pero que generan un tipo de efecto análogo por medio de aquel uso de los símbolos. El poder de juzgar reflexionante distingue entre estas dos formas de uso, como símbolo en el caso del imperativo categórico y como herramienta en el caso de los imperativos hipotéticos, en tanto que distingue y asume sendas normatividades.

Ahora bien, aquí interviene un concepto de causalidad justificado por la crítica de la razón pura, si bien incapaz de ser exhibido empíricamente, a saber, el concepto de *libertad*; si ahora podemos encontrar fundamentos para demostrar que esa propiedad pertenece verdaderamente a la voluntad humana (así igualmente, a la voluntad de todos los seres racionales), entonces queda manifiesto no sólo que la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la razón limitada empíricamente, es práctica de modo incondicionado.<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit, p 159.

<sup>227</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*, ed. cit, p. 16.

El poder de juzgar reflexionante presupone la posesión del lenguaje. Uno no puede saber, cómo hablar de uno mismo, sin saber hablar, y no puede pensarse a sí mismo, sin ser capaz de hablar de sí mismo. Por eso, el poder de juzgar reflexionante con su principio universal de comunicación, tiene que estar como base de la autoconciencia. Así, también el poder de juzgar reflexionante distingue, como dos actividades, el hacer juicios con pretensiones de validez y juicios con pretensiones de obligación. En oposición a aquello que tendría que aprender un sujeto para poder sumar, lo que tendría que realizar para elegir, querer, etc., no sería una actividad como hacer aritmética o aprender aritmética. Cuando uno quiere o uno elige, asume hacer algo porque tiene que hacerlo. En este caso el verbo que usamos al caracterizar a la voluntad necesita un complemento. “Él está haciendo aritmética”, podría ser una caracterización completa de la acción de un hombre en un momento particular, mientras que no lo son “él está queriendo”, “él está eligiendo”, “él está decidiendo”.<sup>228</sup>

#### 43. *Las máximas como expresión de la subjetividad.*

Kant llama máxima, a esta caracterización de la voluntad, como una expresión por medio de símbolos. Para usar el imperativo categórico, como un principio del juicio, el agente debe primero formular su máxima. “Por esta doctrina del método se entiende, más bien, el modo por el cual se puede procurar que las leyes de la razón pura práctica tenga *entrada* en el ánimo humano e *influjo* sobre sus máximas, *i.e.*, el modo de hacer que la razón objetivamente práctica sea también *subjetivamente* práctica”.<sup>229</sup> El agente debe formular un principio subjetivo, una máxima, la cual describa lo que quiere hacer. De esta manera, gracias a la máxima, puede evaluar sus fines y las reglas para llevarlos a cabo. La máxima describe lo que quiere el agente y la circunstancia en que lo quiere. Una máxima contiene muchas características particulares de la persona y

---

<sup>228</sup> Cfr. Anthony Kenny. *Will, Freedom and Power*, Oxford, Basil Blackwell, 1975, pp. 3-5.

<sup>229</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*, ed. cit, p. 177

de la circunstancia, las cuales el agente juzga necesarias para describir su propia acción. Esta descripción sólo puede ser posible, por medio del poder de juzgar reflexionante, ya que lo propio de este poder de juzgar es encontrar lo particular y buscar la formulación adecuada para ello.

Ahora bien, es claro que los únicos fundamentos determinantes de la voluntad que hacen morales a las máximas y les dan ese valor, a saber, la representación inmediata de la ley y la observación objetivamente necesaria de ésta como deber, tienen que ser representados como los verdaderos móviles de las acciones; pues de otra manera, si bien se produciría la *legalidad* de las acciones no se produciría la moralidad de las convicciones.<sup>230</sup>

Que la acción tenga que formularse por medio de una máxima, implica reglas, pero estas reglas son subjetivas aunque necesarias para describir y tematizar su propia acción. Estas reglas no son morales. Las reglas de descripción de nuestra acción son contingentes, porque ese es su propósito, expresar lo particular de la circunstancia en que se quiere algo. Por eso, Kant considera apropiado sostener la posibilidad de que el agente distinga los imperativos, entre hipotéticos y categórico, en los juicios de modalidad. Estos juicios de modalidad están contenidos en la deducción de la tabla de categorías de la *Crítica de la razón pura* y como hemos dicho, estos juicios de modalidad implican una reflexión hacia el contexto e intención con la que se expresa en el juicio su tipo de modalidad.

#### **44. La perspectiva en pintura como símil de la regla de largo alcance.**

El ejemplo de la perspectiva en pintura, resulta un símil útil para mostrar la función de la regla de largo alcance en el juicio moral. La perspectiva en pintura determina el lugar, desde donde debe colocarse el espectador para ver el cuadro. Ella, la perspectiva, pretende captar la mirada en el centro del tema, dejando fuera aquello que es irrelevante y realizando en el espectador una distinción de aquello que cabe

---

<sup>230</sup> Ibid.

dentro del tema.<sup>231</sup>

La regla de largo alcance es otra forma de presentar el principio de la naturaleza del poder de juzgar reflexionante. Aquel principio, partía de suponer una totalidad y que toda explicación debería ser coherente en tal totalidad, de tal manera que podíamos exigir una justificación adecuada para esa totalidad. Así, de manera análoga, la regla de largo alcance tendría que comenzar por distinguir cuál es la operación, si se trata de un uso teórico o práctico de la razón. Los criterios del uso teórico giran sobre la construcción correcta de la realidad. Las afirmaciones del uso teórico son comprobadas al servirse de la realidad. En cambio, no hay manera de servirse de la moralidad. Ella pertenece a la perspectiva de lo que debe ser y no de lo que es. Por eso, el criterio del uso práctico, depende de la aceptación moral que pueda alcanzar la razón pura.

Se tiene que *poder querer* que una máxima de nuestra acción se convierta en ley universal; ése es el canon del enjuiciamiento moral de la misma en general. Algunas acciones están constituidas de tal modo que su máxima ni siquiera puede ser *pensada* sin contradicción como ley universal de la naturaleza, y mucho menos se puede *querer* además que se convirtiese en ella. En otras no podemos encontrar, ciertamente, esa imposibilidad interna, pero es sin embargo imposible querer que su máxima sea elevada a la universalidad de una ley de la naturaleza, porque una voluntad semejante se contradiría a sí misma.<sup>232</sup>

La normatividad de la moral, de acuerdo a la razón pura práctica y paralela al uso teórico, puede darse a sí misma su objeto *a priori*, sin ninguna otra mediación. Las prescripciones de la razón pura práctica, están dirigidas a determinar a la voluntad y no a la naturaleza. Por eso, Kant dice en la “Prefacio” de la *Critica de la razón práctica*, “...pues si ella, en su calidad de razón pura, realmente es práctica, demostrará su propia realidad y la de sus conceptos mediante hechos, y toda disputa en contra de la

---

<sup>231</sup> Cfr. Edwin Panofsky. *La perspectiva como forma simbólica*, tr. de Gerda Panofsky, Barcelona, Tusquets, 1973, p. 51.

<sup>232</sup> Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit, pp. 177-179.

posibilidad de que sea tal será en vano”.<sup>233</sup>

La perspectiva en pintura, también ofrece el foco narrativo<sup>234</sup> y así, por medio del símil con la regla de largo alcance, nos permite explicar cómo el poder de juzgar reflexionante puede formular las máximas. La máxima es la narración de la acción y nos debe ofrecer el centro de atención para poder identificar lo más importante de la acción. Si recordamos cómo la reflexión hace posible identificar el centro de los juicios de modalidad, entonces podremos entender cómo lo hace en el caso de las máximas. El poder de juzgar reflexionante ofrece la posibilidad de estructurar estas máximas, de la misma forma que por medio de la reflexión lo hace en el caso de los juicios de modalidad; el poder de juzgar reflexionante interpreta la parte y el todo, es decir, el contexto y la intención con la que se hace el juicio de modalidad, así también ofrece el centro de la narración de la acción expresado en la máxima.

En la perspectiva, el punto de fuga coincide con el aspecto central de la acción, por ejemplo, “la mano del verdugo que acaba de clavar un puñal en la garganta de su víctima”. La técnica de la perspectiva nos prepara para poder identificar este aspecto central de la pintura y poder distinguirlo de los complementos. De una manera semejante, esta regla de largo alcance, al ofrecer el centro de la máxima, nos debe permitir distinguir, entre el imperativo hipotético y el imperativo categórico. “El agente moral kantiano debe tener un modo característico de ver si llegara a juzgar. Para ser un agente moral, uno debe estar entrenado para percibir situaciones en términos de sus características moralmente significativas”.<sup>235</sup>

Esta preparación, la ofrece el poder de juzgar reflexionante, en tanto que él enlaza lo

---

<sup>233</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*, ed. cit, p 3. Cfr. Brigitta-Sophie von Wolf-Metternich, “Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant” en *Anuario de filosofía Doscientos años después. Retorno y relecturas de Kant*, Universidad de Navarra, # XXXVII/3, año- 2004, pp. 742-743.

<sup>234</sup> Cfr. Michael Kubovy. Op. cit, pp. 21-22.

<sup>235</sup> Barbara Herman. *The Practice of Moral Judgement* Massachusetts, Harvard University Press, 1993, p. 83. Traducción mía. Cfr. Patrick R. Frierson. Op. cit, p. 72.

percibido (el juicio de percepción) con una formulación universal.

Para Kant el estatus moral de una acción, depende del análisis de la máxima de esa acción. Un acto sin ninguna máxima, no podría exigir responsabilidad alguna. La percepción de nuestras acciones, en relación con su valoración, sólo puede expresarse por medio de las máximas. Por eso, la perspectiva en pintura ofrece un símil para entender los juicios morales.

Los conceptos de bien y mal determinan, ante todo, un objeto para la voluntad. Pero ellos mismos están sujetos bajo una regla práctica de la razón, la cual, si es razón pura, determina *a priori* la voluntad respecto su objeto. Ahora bien, para decidir si una acción, posible para nosotros en el ámbito de lo sensible, es o no el caso que cae bajo la regla, se requiere un poder de juzgar práctico mediante la cual, lo que fue dicho de modo universal (in abstracto) en la regla, se aplique in concreto a una acción.<sup>236</sup>

Por lo tanto, la regla de largo alcance -ofrecida por el poder de juzgar reflexionante- sólo consiste en un horizonte, una preparación para poder distinguir la parte y el todo, y de esa manera poder estructurar la máxima. Ya con esa máxima, podemos distinguir si lo que corresponde a esa acción es el imperativo categórico o los hipotéticos, pues también por medio de esa regla de largo alcance, tenemos la preparación, el horizonte o la perspectiva para poder distinguir entre estos imperativos.

#### 45. *La aplicación de la regla al caso particular.*

Además, el poder de juzgar reflexionante permite expresar elementos empíricos en la máxima. Y estos elementos empíricos influyen en la elección del agente moral, pero como la influencia afecta sólo en la expresión de la máxima, todavía puede asumirse libremente si la acción es buena o mala. Así las emociones por medio del poder de juzgar reflexionante pueden ser parte de la estructura que soporta el horizonte de la elección moral.<sup>237</sup>

...lo moralmente bueno es, en cuanto al objeto, algo suprasensible para lo cual,

---

<sup>236</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*, ed. cit, pp. 79-80.

<sup>237</sup> Cfr. Nancy Sherman. *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 141. Cfr. Patrick R. Frierson. Op. cit, p. 70.

por ende, no se puede encontrar ninguna cosa correspondiente en alguna intuición sensible y el poder de juzgar según las leyes de la razón pura práctica parece estar sujeta a dificultades especiales que consisten en que se pretende aplicar una ley de la libertad a acciones en cuanto eventos que acaecen en el mundo de los sentidos y que, por lo tanto, como tales, pertenecen a la naturaleza.<sup>238</sup>

La intervención del poder de juzgar reflexionante en este sentido, puede entenderse como la presuposición del *sensus communis* para la formulación del juicio de gusto (característica que hemos dicho no lo distingue del juicio reflexionante), bajo la forma del postulado de un “voto universal”. El *sensus communis* es referido a una clase de comunidad de sujetos juzgantes, cuya actividad de enjuiciamiento no se reduce a los límites de una validez meramente privada y donde los sujetos, en virtud de un sentimiento compartido se enlazan entre sí en su juicio de gusto y pueden plantear así, en forma legítima, una pretensión de validez universal.

Por *sensus communis* hay que entender, no obstante, la idea de un sentido común a todos, esto es, de un poder de juzgar que en su reflexión tiene en cuenta, en pensamiento *a priori*, el modo representacional de cada uno de los demás, para atender su juicio por así decirlo, a la entera razón humana y huir así a la ilusión que, nacida de condiciones subjetivas, tendría una desventajosa influencia sobre el juicio.<sup>239</sup>

#### 46. *La distinción de los imperativos formulada por medio de los juicios de modalidad.*

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant en alguna de sus exposiciones de la distinción entre los imperativos hipotéticos e imperativo categórico, pone el vértice distintivo en la acción. Al poner el vértice distintivo en la acción, emplea las categorías de modalidad para discernir entre las acciones y por consecuencia los imperativos correspondientes son caracterizados de la misma manera que los juicios de modalidad. Dicho de otra manera, Kant está distinguiendo las máximas con las categorías de modalidad y los imperativos con los juicios de

---

<sup>238</sup> Immanuel Kant. Op. cit, p. 80.

<sup>239</sup> Emmanuel Kant. *Crítica de la facultad de juzgar*, ed. cit, p. 204 / pp. 638-639. Cfr. Gustavo Leyva. *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el *sensus communis* y la reflexión en la Crítica de la facultad de juzgar*, México D. F., UAM, 2002, p. 193.

modalidad.

Si la acción es buena para algún propósito *posible*, entonces es un imperativo hipotético *problemático*. Si, en cambio, la acción es buena para algún propósito *real*, entonces es un imperativo hipotético *asertórico*. Pero si, por el contrario, la acción es *necesaria* por sí, sin referencia a ningún propósito, entonces es un imperativo categórico, por ser *apodíctico*.

El imperativo *hipotético* dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible* o *real*. En el primer caso es un principio *problemático-práctico*. En el segundo *asertórico-práctico*. El imperativo *categórico*, que declara la acción objetivamente necesaria por sí, sin referencia a cualquier propósito, esto es, incluso sin cualquier otro fin, vale como un principio *apodíctico* (práctico).<sup>240</sup>

Vale la pena poner atención en esta terminología kantiana, la cual hace referencia a lo que en la *Crítica de la razón pura* llamó los juicios de modalidad, problemático, asertórico y apodíctico; porque estos juicios de modalidad no sólo implican reflexión para poder identificarlos, sino que también cumplen una función determinante en el conocimiento, ofreciendo el valor epistémico de los juicios. Ya hemos dicho que Kant, afirma que los juicios de modalidad no ofrecen ningún contenido, sino que afectan únicamente el valor de la cópula en relación con el pensar en general. “La modalidad de los juicios constituye una especialísima función de los mismos y su carácter distintivo consiste en no aportar nada al contenido del juicio (ya que, fuera de la cantidad, la cualidad y la relación, no hay nada que constituya el contenido del juicio) y en afectar únicamente al valor de la cópula en relación con el pensar en general.”<sup>241</sup> . Esto es que, el juicio de modalidad sólo hace referencia a la manera en que afirmamos aquel contenido del juicio, como posible, real o necesario.

Si regresamos al símil de la perspectiva en pintura, también permite mostrar, cómo la regla de largo alcance ofrece las formulaciones de las máximas. Como la

---

<sup>240</sup> Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. cit, p. 159.

<sup>241</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. cit, pp. 109-110, A74, B99-100 /p.151.

perspectiva en pintura ofrece la narración, así esta regla de largo alcance, fijándose en la acción tiene la forma de la narración correspondiente: posible, real o necesaria. La formulación de la máxima, por medio del poder de juzgar reflexionante ofrece el horizonte para distinguir los imperativos.

En el imperativo hipotético, cuyo contexto es *problemático*, la máxima tendrá un significado contingente. Un juicio problemático está basado en una condición, la cual podría no obtenerse. El imperativo hipotético problemático sería, “si manejara más despacio no tendría accidentes”. Este es un imperativo de habilidad, ya que ordena los medios para llevar a cabo ciertos fines. En una situación determinada y con una intención particular, nosotros formularíamos este imperativo y sólo tiene una necesidad práctica o técnica, la cual radica en utilizar los medios necesarios para el fin deseado por una persona. La necesidad de realizar la acción, descansa en el deseo de conseguir el fin, por eso, es un imperativo subjetivo. Sólo narra la necesidad de una persona y sólo implica un interés particular de dicha persona.

En el caso del imperativo hipotético *asertórico*, lo que tenemos es una afirmación que pretende valorar el contexto. Este imperativo está formulado con una afirmación condicional, basada en una interpretación de la mejor conducta para un contexto determinado. Éste es un imperativo de prudencia, por eso, también es subjetivo. Sólo depende de que la afirmación sea compartida. No depende de un deseo particular, sino de que la interpretación logre valorar correctamente la situación, ya que la conducta propuesta depende de esa valoración de una situación. El hipotético asertórico diría, “si gasto menos tengo más dinero”.

Por último, el imperativo categórico es *apodíctico*, porque obliga en virtud de la forma de la acción y de la ley que gobierne tal situación en general. El imperativo

categorico, apodictico dice, “es mi deber pagar mis deudas”.<sup>242</sup>

#### 47. *La jerarquía de los juicios morales de acuerdo al contexto.*

Si entendemos esa regla de largo alcance, bajo la distinción de modalidad de los imperativos, entonces la regla tendría que poder distinguir la jerarquía de los juicios, de acuerdo al contexto, pues nada en particular está contenido en ellos. Esta regla, a su vez, está jerarquizando en cuanto a las acciones, dependiendo de la máxima en la que aparece la narración o contexto. Esto es semejante a la función que realiza la perspectiva en pintura, al estructurar la jerarquía de los personajes. El punto de fuga organiza muchas características importantes del cuadro. Por ejemplo, el personaje principal ocupa el punto de fuga y en torno a él, van tomando su lugar los demás personajes.<sup>243</sup> Así la regla de largo alcance, de acuerdo con la narración o contexto de la acción, jerarquiza el imperativo, decidiendo cuál puede ser mejor para el caso particular.

La perspectiva en pintura también ofrece la función ilusionista. El dibujo en perspectiva, proporciona al pintor un nuevo código para encubrir su alusión, con significados alegóricos y simbólicos. Por ejemplo, el techo puede simbolizar el infinito.<sup>244</sup> Con este símil, podría expresarse el nivel utópico de la regla de largo alcance, indicando lo que debe ser como algo mejor.

#### 48. *Corolario de esta segunda sección.*

El ejemplo de la perspectiva en pintura, me ha permitido exponer la función de esta regla de largo alcance: el foco narrativo como distintas acciones; el foco estructural como jerarquía de los juicios, y el foco ilusionista como condición de la utopía. Todos estos elementos de la perspectiva en pintura, se sintetizan en la

---

<sup>242</sup> Cfr Brendan E. A. Liddell. *Kant on The Foundation of Morality. A Modern Version of The Grundlegung. Translated with Commentary*, Ontario, Indiana University Press, 1970, pp. 115-118.

<sup>243</sup> Cfr. Michael Kubovy. *Op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>244</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

función de tomar en cuenta al espectador. La perspectiva en pintura debe dar un lugar al espectador, advirtiéndole que la pintura depende de su mirada. Análoga a esta condición del espectador en la pintura, considero la condición de universalidad del imperativo categórico. La necesidad de estar siempre a prueba y dando buenas razones. Como si la universalidad implicara, estar siempre abierto a que un tercero pidiera cuentas de nuestras decisiones y por eso tendríamos que tener razones para darlas y escuchar sus objeciones.

Con la perspectiva en pintura, he querido mostrar cómo funciona la regla de largo alcance, ofreciendo la percepción de la acción, en tanto que en su comparación con el poder de juzgar reflexionante, buscaría la expresión de ese caso particular por medio de la máxima. Esta máxima es subjetiva, porque sólo corresponde al contexto, aunque su formulación busca la comprensión universal. Este contexto, interpretado por el poder de juzgar reflexionante, es el horizonte donde la razón práctica puede asumir sus compromisos morales.

Estos compromisos morales están expresados en la formulación que hace Kant de la distinción de los imperativos, por medio de los juicios de modalidad. En este uso práctico de la razón, como en el uso teórico, parece jugar un papel especialísimo la modalidad. Así, como la modalidad en el uso teórico de la razón constituía el valor epistémico del juicio, también en el uso práctico constituye la validez práctica del juicio, porque con ella decidimos la regla pertinente para la acción.

## Conclusión

En cada una de las **Partes** y **Secciones** del desarrollo de este trabajo he ido presentando las conclusiones alcanzadas. En lo que sigue, trataré de resumir esas conclusiones ya expresadas y trataré de enlazarlas con las hipótesis formuladas en la Introducción.

Mostramos cómo la distinción resumen, entre poder de juzgar determinante y poder de juzgar reflexionante, engloba la propuesta kantiana, siendo la base de la comparación y distinción el poder de juzgar reflexionante. Una de las hipótesis planteadas en la Introducción era la que proponía la posibilidad de llevar a cabo la crítica, por medio del poder de juzgar reflexionante. La posibilidad de esta crítica está dada por este poder de juzgar reflexionante, en tanto que sólo es la reflexión sobre el conocimiento o la moral, mostrando sus límites, ya sea en la experiencia o en la acción. Si la primera parte de la distinción, el poder de juzgar determinante, está constituida por estas dos operaciones, que son el conocimiento y la moral, y a su vez, la filosofía kantiana pretendía reflexionar en ellas para encontrar sus límites y de esta manera sus condiciones de posibilidad, entonces es el poder de juzgar reflexionante el que hace posible encontrar esos límites y las condiciones de posibilidad.

En la **Primera parte** se dijo que el resultado de la exposición fue la dependencia del poder de juzgar determinante del poder de juzgar reflexionante y la independencia del poder de juzgar reflexionante. La participación del poder de juzgar reflexionante en el juicio determinante, permite identificar el contexto en el que se aplica el poder de juzgar determinante y para verificar la aplicación. En cambio, la independencia del poder de juzgar reflexionante tiene la función de emancipar a los sujetos que realizan los juicios, evitando que los lleven a cabo como autómatas. Porque el poder de juzgar

reflexionante hace posible que el sujeto que realiza los juicios, mantenga una reflexión sobre sí mismo y exija una justificación de las afirmaciones.

En la *Sección primera* de la **Segunda parte**, apareció la propuesta de un idealismo trascendental, como un racionalismo mínimo. Cuyas condiciones son que, el agente cognoscitivo tiene que ser capaz de seleccionar algunas inferencias correctas, las cuales son útiles bajo circunstancias específicas para satisfacer sus deseos y no hacer un gran número de acciones, las cuales sean inapropiadas, dado el conjunto de creencias que se posean. De esta manera, el idealismo trascendental implica un racionalismo mínimo como base de la posibilidad del conocimiento: el sujeto puede hacer inferencia y cumplirlas, dadas sus limitaciones temporales y físicas. Las normas exigidas por este idealismo trascendental, sólo son aquellas necesarias bajo tales limitaciones. Encontramos la propuesta de este idealismo trascendental como racionalismo mínimo, en el principio de la naturaleza del poder de juzgar reflexionante, el cual permite suponer una totalidad y por ello la exigencia de una explicación adecuada a esa totalidad. En la formulación que hace Kant de la distinción entre juicio de percepción y juicio de experiencia, está presente este principio del poder de juzgar reflexionante, como exigencia de justificación del juicio, en tanto que la distinción se sostiene en la función del juicio de percepción que puede quedarse subjetivo o pasar a ser objetivo. Con ese principio podemos entender una articulación de validez cumplidas y no cumplidas, ya que gracias al principio podemos liberar nuestra exigencia de justificación, en casos que nosotros supongamos sólo subjetivos.

En la *Sección segunda* de la **Segunda parte**, se presentó la regla de largo alcance, como una versión de ese principio del poder de juzgar reflexionante, ofreciendo el horizonte para poder distinguir entre los imperativos. Porque esa regla de largo alcance, consiste en la necesidad de estar siempre a prueba y dando buenas razones. En

donde toda elección implicaría estar abierto a que un tercero, pidiera cuentas de nuestras elecciones y por eso tendríamos que tener razones para justificarlas. Esta regla de largo alcance, ofrece una percepción de la acción, por medio de la comparación entre la parte y el todo, permite encontrar la forma de expresar esa acción en la máxima. La máxima es subjetiva, porque sólo corresponde al contexto, aunque su formulación busca la comprensión universal. La regla de largo alcance ofrece el contexto, como el horizonte donde la razón práctica puede asumir sus compromisos. Estos compromisos están expresados, en la formulación que hace Kant de la distinción entre los imperativos, por medio de los juicios de modalidad.

## ***Bibliografía***

### **Obra de Immanuel Kant**

#### **Antropología en sentido pragmático**

Kant, Immanuel. *Antropología. En sentido pragmático*, tr. de José Gaos, Madrid, Alianza, 1991.

Kant Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* en *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, Werkausgabe Band XII*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

#### **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**

Kant Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Edición bilingüe*, tr. de José Mardomingo, Barcelonan, Ariel, 1996.

#### **Crítica de la razón práctica**

Kant Immanuel. *Crítica de la razón práctica. Edición bilingüe*, tr. de Dulce María Granja, México, D. F., F.C.E., 2005, p.19.

#### **Crítica de la razón pura**

Kant Immanuel. *Crítica de la razón pura*, tr. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978,

Kant Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, 1998.

#### **Crítica del poder de juzgar**

Kant Immanuel. *Crítica del discernimiento*, tr de Roberto Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Machado libros, 2003.

Kant Emmanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*, tr. de Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Avila Editores, 1991.

Kant Manuel. *Crítica del Juicio*, tr. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1914.

Kant Immanuel. *Crítica del Juicio*, tr. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1961.

Kant Immanuel. *Critique of the power of judgment*, tr. de Paul Guyer y Eric Matthews, New York, Cambridge University Press, 2000.

Kant Immanuel. *Kritik der Urteilskraft.* en *Kants Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Herausgegeben von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1996.

## **Primera Introducción a la Crítica del poder de juzgar**

Kant Immanuel. *Primera introducción a la <<Crítica del Juicio>>*, tr. de José Luis Salabardo, Madrid, Visor, 1987.

Kant Immanuel. “Erste Einleitung in die >>Kritik der urteilkraft<< (1789/90)” en *Kants Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Herausgegeben von Manfred Frnk und Véronique Zanetti, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1996.

## **Lógica**

Kant Immanuel. *Lógica. Un manual de lecciones. (Edición original de G. B. Jäsche). Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, tr. de María Jesús Vázquez, Madrid, Akal, 2000.

Kant Immanuel. *Logik*, en *Schriften zur Metaphysik und Logik I. Werkausgabe Band VI*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

## **Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza**

Kant Immanuel. *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, tr. de José Aleu Benítez, Madrid, Tecnos, 1991.

Kant Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* en *Schriften zur Naturphilosophie. Werkausgabe band IX*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

## **Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia**

Kant Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia. Edición bilingüe*, tr. de Mario Caimi, Madrid, Istmo, 1999.

## **¿Qué significa orientarse en el pensamiento?**

Kant Immanuel. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* tr. de Rogelio Rovira, Madrid, Universidad Complutense, 1995.

Kant Immanuel. Was heisst: sich im Denken orientieren? en *Schriften zur Metaphysik und Logik I. Werkausgabe Band VI*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

## **Textos y comentarios**

Kant Immanuel. *Theoretische Philosophie. Texte und Kommentar*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004. Band 3. Kommentar Kants Grundlegung der kritischen Philosophie von Georg Mohr.

## **Otros autores clásicos**

Berkeley George. *Ensayo de una nueva teoría de la visión*, tr. de Manuel Fuente Benot, Madrid, Aguilar, 1965.

Berkeley George. *An Essay towards a New Teory of Vision*, en *Philosophical Works. Including the Works on Vision*, London, Everyman, 1975.

Hume David. *Investigación sobre el entendimiento humano. Edición bilingüe*, tr. de Vicente Sanfélix, Madrid, Istmo, 2004.

Lock Johne. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tr. de Edmundo O’Gorman, México, D. F, F. C. E, 1956.

Locke John. *An essay concerning human understanding*, New Cork, Prometheus Books, 1995.

### **Obra complementaria**

Bernhard Thomas. *La fuerza de la costumbre* en Thomas Bernhard. *Teatro*, tr. de Miguel Sáenz, Madrid, Alfaguara, 1987.

Allison Henry E. *Kant’s theory of freedom*, Cambdridge, Cambdridge University Press, 1990.

Allison E. Henry. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, tr. de Dulce María Granja, Barcelona Anthropos, 1992.

Blumenberg Hans. *Naufragio con espectador. Paradigma de una metáfora de la existencia*, tr. de Jorge Vigil, Madrid, Visor, 1995.

Brandt Reinhardt. *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A67-76, B92-101*, tr. de Eric Watkins, California, Ridgeview Publisching Company, 1995.

Burnham Douglas. *An Introduction to Kant’s Critique of Judgement*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.

Calvino Italo. *El castillo de los destinos cruzados*, tr. de Aurora Bernárdez, Madrid, Siruela, 1989.

Carnap Rudolf. Apéndice A. “Empiricism, semantics, and ontology” de *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, Chicago, The University of Chicago Press, 1947.

Cassirer Ernst. *Kant, vida y doctrina*, México D. F, F.C.E, 1948.

Cassirer H. W. *A Commentary on Kant’s Critique of Judgment*, Nueva Cork, Barnes and Noble, 1988.

Cicovacki Predas. *Anamorphosis. Kant on Knowledge and Ignorance*, Boston, University Press of America, 1984.

Cherniack Christopher. *Minimal Rationality*, Massachusetts, The MIT Press, 1986.

Eraña Ángeles. *Racionalidad y epistemología naturalizada, Tesis de maestría*, México D.F., UNAM, 1997.

Falkenstein Lorne. *Kant's Intuitionism. A commentary on the transcendental Aesthetic*, Toronto, University of Toronto Press, 1995.

Festín Ilich Nelly. *La imaginación en la teoría kantiana del conocimiento*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1990.

Fontana Manuel. *El significado de lo estético. La "Crítica del Juicio" y la filosofía de Kant*, Navarra, EUNSA, 1994.

Foucault Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, tr. de Elsa Cecilia Frost, México D. F, Siglo XXI, 1968.

Friedman Michael. *Kant and the Exact Sciences*, Massachusetts, Harvard University Press, 1992.

Frierson Patrick R. *Freedom and Antropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Gibbon Sarah L. s. *Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience*. Oxford, Clarence Press, 1994.

Goldmann Lucien. *Introducción a la filosofía de Kant*, tr. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, 1974.

González Bueno Antonio. *El príncipe de los botánicos Linneo*, Madrid, Nivela, 2001.

Herman Barbara. *The Practice of Moral Judgment* Massachusetts, Harvard University Press, 1993.

Irrlitz Gerd. *Kant-Handluch. Leben und Werk*, Stuttgart, Verlag J.B. Metzler, 2002.

Kenny Anthony. *Will, Freedom and Power*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

Kitcher Patricia. *Kant's Transcendental Psychology*, New York, Oxford University Press, 1990.

Kubovy. Michael *Psicología de la perspectiva y el arte del Renacimiento*, tr. de Dolores Luna, Madrid, Trotta, 1996.

Leyva Gustavo. *Intersubjetividad y gusto. Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus comunis y la reflexión en la Crítica de la facultad de juzgar*, México D. F, UAM, 2002.

Lewis Clarence Irving. *Mind and World. Outline of a theory of knowledge*, New York, Dover, 1956.

Liddell Brendan E. A.. *Kant on The Foundation of Morality. A Modern Version of The Grundlegung*. Translated with Commentary, Ontario, Indiana University Press, 1970.

Longuenesse Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, tr. de Charles T. Wolfe, Princeton, Princeton University Press, 1998.

López Antonio Miguel. *La facultad de juzgar reflexionante en el sistema de la razón pura. Tesis*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1990.

McDowell John. *Mente y mundo*. tr. de Miguel Ángel Quintanap, Salamanca, Sígueme, 2003.

Makkreel Rudolf A.. *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago, University of Chicago, 1990.

Martínez Acuña María Elvira. *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, Navarra, EUNSA, 1996.

Martínez Marzoa Felipe. *Desconocida raíz común. Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello*, Barcelona, Visor, 1987.

Martínez Marzoa Felipe. *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1985.

Maund Barry. *Perception*, Chesham, Acumen, 2003.

Orenstein Alex. W. V. *Quine*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Panofsky Edwin. *La perspectiva como forma simbólica*, tr. de Gerda Panofsky, Barcelona, Tusquets, 1973

Peter Joachim. *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*, Berlin, Walter Gruyter, 1992.

Rodríguez Aramayo Roberto y Vilar Gerard (Eds.). *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1996.

Sherman Nancy. *Making a necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Sosa Ernest. *Knowledge in perspective. Selected Essays in Epistemology*, Cambridge, University Press, 1991.

Sosa Ernesto. *Conocimiento y virtud intelectual*, tr. de México, D. F, F.C.E, 1992.

Strawson Peter F. *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*, tr de Carlos Thibaut, Madrid, Revista de occidente, 1975.

Strawson Peter F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Routledge, 1975.

Turró Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1996.

Waxman Wayne. *Kant and the empiricists*, New York, Oxford University Press, 2005.

Wolf-Metternich Brigitta-Sophie Von, "Sobre el papel del juicio práctico en la filosofía moral de Kant" en *Anuario de filosofía Doscientos años después. Retorno y relecturas de Kant*, Universidad de Navarra, # XXXVII/3, año- 2004.

Wolff Robert Paul. *Kant's Theory of Mental Activity. A Commentary on The Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Massachusetts, Harvard University Press, 1969.

Zammito John H. *The Genesis of Kant's Critique of judgment*, Chicago, The University Chicago Press, 1992.

### **Artículos y capítulos**

Allison Henry. "Reflective Judgement and Application of Logic to Nature: Kant's Deduction of the Principles of Purposiveness as an Answer to Hume", en Hans-Johann Glock (ed.). (ed.). *Strawson and Kant*. Oxford, Clarendon Press, 2003.

Brandt Reinhardt. "The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being", en Brian Jacobs y Patrick Kain (ed.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Busche Hubertus. "Kants Deduktion des Zweckmässigkeitsprinzips aus der reflektierende Urteilskraft" en Gerhard Funke (ed.). *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongress 1990*, Bonn, Bouvier Verlag, 1991.

Carvajal Cerdón Julian. "El lenguaje como problema filosófico y *Crítica del Juicio*" en Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar (Eds.). *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1996.

Francese Joseph. "La combinatoria metaficcional y la *ekphrasis* en *Il castello dei destini incrociati* de Italo Calvino" en María J. Calvo Montero y Franco Ricci (coord). *Italo Calvino: Nuevas visiones*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.

Frank Manfred und Zanetti Véronique. ed. cit. "Kommentar. Erste Einleitung in die "Kritik der Urteilskraft" (1789/90)" en Immanuel Kant. *Kritik der Urteilskraft. Kants Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Herausgegeben von Manfred Frank und Véronique Zanetti, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1996.

Gómez Caffarena José. “La Crítica del Juicio a solo dos años de la Crítica la razón práctica” en Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar (Eds.). *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*. Barcelona, Anthropos, 1996.

Grube William E. r. “Sights unseen: withholding information in the plays of Thomas Bernhard (Critical Essay)”, en *Comparative Drama*, March 22, 2002.

Haezrahi Pepita. “The Concept of Man as End-in-Himself” en Robert Paul Woll (ed.). *Kant. A Collection of Critical Essays*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967.

Herman Barbara. “Mutual Aid and Respect for Persons” en Paul Guyer (ed.). *Kant’s Grundwork of the Metaphysics of Morals*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1998.

Kuehn Manfred “Kant’s conception of ‘Hume’s problem’” en Beryl Logan (ed.). *Immanuel Kant’s Prolegomena to any future metaphysics*, London, Routledge, 1996.

Longuenesse Beatrice. “The divisions of the Transcendental Logia and the Leading Thread (A50/B74-A83/B109; B109-116)” en *Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Georg Mohr und Marcus Willaschek, Berlin, Akademie Verlag, 1998.

Menke Christopher. “La reflexión en lo estético y su significado ético. Una crítica a la solución kantiana” en *Enrahonar: Quaderns de Filosofia. Monogràfic en el bicentenari de la mort d’Immanuel Kant Pels camins de la raò crítica*, Universidad Autónoma de Barcelona, 36, 2005.

Neurath Otto. “Proposiciones protocolares” en A. J. Ayer. *El positivismo lógico*, tr. de L. Aldama, U. Fisch, C. N. Molina, E. M. Torner y R. Arel, Madrid, F.C.E., 1993.

O’Neill Onora. “Within the Limits of Reason” en Andrews Reath, Barbara Herman, Christine M. Korsgaard. (ed.). *Reclaiming the History of Ehtics. Essays for John Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Pieper Annemarie. “Kant und die Methode der Analogie” en Gerhard Schönrich und Yasushi Kato (ed.). *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

Putnam Hilary. “Why reason can’t be naturalizad” en Hilary Putnam. *Realism and Reason. Philosophical Papers. Volume 3* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

Rodríguez Aramayo Roberto. “El papel del discernimiento teleológico en la filosofía práctica de Kant” en Immanuel Kant. *Crítica del discernimiento*, tr de Roberto Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Machado libros, 2003.

Quine W. V. “Dos dogmas del empirismo” en W. V. Quine. *Desde un punto de vista lógico*, tr. de Manuel Sacristán, Barcelona, Paidós, 2002.

Quine W. V. “Naturalización de la epistemología” en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, tr. de Manuel Garrido y Joseph Ll. Blased, Madrid, Tecnos, 1986.

Quine W. V. “Géneros naturales” en *La relatividad ontológica y otros ensayos*, tr. de Manuel Garrido y Joseph Ll. Blased, Madrid, Tecnos, 1986.

Ricoeur Paul. “La experiencia estética. Entrevista a Paul Ricoeur” en Mario J. Valdés (coord.). *Con Paul Ricoeur. Indagaciones y Hermenéutica*, tr. de José Antonio Jiménez y Anne Gicuère, Barcelona, Azul Editorial, 2000.

Salabardo José Luis. “Prólogo del traductor” en Kant Immanuel. *Primera introducción a la Crítica del Juicio*, tr. de José Luis Salabardo, Madrid, Visor, 1987.

Sánchez Rodríguez Manuel. “Más allá del mero ámbito fenoménico: la relación de la prácticacientífica con la realidad moral en la *Kritik der Urteilskraft* de Kant” en Ana María Andaluz Romanillos (Ed.). *Kant, Razón y experiencia*, Salamanca. Publicaciones Universidad Pontificia, 2004.

Stepanenko Pedro. “Sobre la diferencia kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia” en *Signos Filosóficos*, # 8, julio-diciembre, 2002.

Stroud Barry. “The synthetic a priori in Strawson’s Kantianism”, en Hans-Johann Glock,(ed.). *Strawson and Kant*. Oxford, Clarendon Press, 2003.

Strawson Peter F.. “Imagination and perception” en *Freedom and resentment and other essays*, London, Harper and Row Publishers, 1974.

Barry Stroud. “Argumentos trascendentales” en Isabel Cabrera (comp.). *Argumentos trascendentales*, México D. F, UNAM, 1999.

Vigo Alejandro. “Determinación y reflexión” en *Anuario de filosofía Doscientos años después. Retorno y relecturas de Kant*, Universidad de Navarra, # XXXVII/3, año 2004.

Vigo Alejandro. “Reflexión y juicio” de próxima aparición en *Diánoia*, próxima aparición.

Villacañas José Luis. “Naturaleza y razón: Kant filosofía del clasicismo” en José Luis Villacañas. *Estudios sobre la “Crítica del Juicio”*, Madrid, Visor, 1999.

White Beck Lewis. “Did the Sage of Königsberg have No Dreams?” en Lewis White Beck. *Essays on Kant and Hume*, Yale, Yale University Press, 1978.

White Beck Lewis. “A prussian Hume and a scottish Kant” en Beryl Logan (ed.). *Immanuel Kant’s Prolegomena to any future metaphysics*, London, Routledge, 1996.

Wood Allen W. “Kant and the Problem of Human Nature” en Brian Jacobs y Patrick Kain (ed.). *Essays on Kant’s Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

## **Diccionarios**

Caygill Haward. *A Kant dictionary*, Massachusets, Baskerville, 1995.

Eisler Rudolf. *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants Sämtlichen Schriften / Briefen und Handschriftlichen Nachlass*, Hildesheim, Georg Olms, 1969.

Holzhey Helmuth y Mudroch Vilem. *Historical dictionary of Kant and kantism*, Maryland, The Scarecrow Press, 2005.