

01058

17

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

HACIA UNA METAFISICA COMO ARTE

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

IGNACIO ENRIQUE ZAMARRON HERNANDEZ



MEXICO, D.F.

2002

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
SERVICIOS DE BIBLIOTECA Y ARCHIVO



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

A mis padres: Violeta e Ignacio.

A mis abuelos: †Juan Félix y †María del Socorro.

A mis maestros.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

AGRADECIMIENTOS

Agradezco, en primer término, al Dr. Pedro Stepanenko la confianza, el apoyo y la asesoría que me otorgó, sin ellos la realización del presente trabajo no hubiera sido posible. En segundo lugar, agradezco a la Dra. María Noel Lapoujade las observaciones que me adelantó en relación a este trabajo, así como los seminarios impartidos en los cuales tuve la oportunidad de participar y discutir temas relativos a este ensayo. A los sinodales: Dra. Dulce María Granja, al Mtro. Efraín Lazos, y al Dr. Crecenciano Grave que tuvieron a bien revisar la tesis.

Al concurso de las siguientes instituciones: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología; a la Dirección General de Estudios de Posgrado de la Universidad Nacional Autónoma de México; a la Fundación Telmex.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad
ni siquiera la verosimilitud; buscan el
asombro. Juzgan que la metafísica es una
rama de la literatura fantástica.

J. L. Borges.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I: NECESIDAD E IMPOSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA	10
I.- Delimitación del concepto de metafísica.	10
I.1.- La Metafísica, en general.	12
I.2.- La Metafísica especulativa.	14
II.- ¿Por qué tendemos necesariamente a pensar en los problemas de la Metafísica?	19
II.1.- La razón, en general.	19
II.2.- Los usos de la razón.	21
II.3.- El uso trascendental de la razón desemboca en la Metafísica.	24
III.- ¿Por qué no es posible alcanzar conocimientos metafísicos?	29
III.1.- Los juicios de la ciencia.	30
III.2.- La Matemática, la Física y la Metafísica contienen juicios sintéticos <i>a priori</i> .	32
III.3.- ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos <i>a priori</i> de las Matemáticas?	35
III.4.- El espacio.	38
III.5.- El tiempo.	40
III.6.- ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos <i>a priori</i> de la Física?	41
III.7.- ¿Por qué no son posibles los juicios sintéticos <i>a priori</i> de la Metafísica?	49
III.8.- La dialéctica en general.	49
III.9.- Los juicios trascendentes.	54
III.10.- Las inferencias dialécticas, en general	56

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

III.11.- Paralogismos de la razón pura, en general.	58
III.12.- Paralogismo de la sustancialidad.	59
III.13.- Paralogismo de la simplicidad.	63
III.14.- Paralogismo de la personalidad.	64
III.15.- Paralogismo de la relación externa.	65
III.16.- Las antinomias de la razón pura.	67
III.17.- El ideal de la razón pura.	71
IV.- Conclusiones del capítulo I.	79

CAPÍTULO II: EL JUICIO DE GUSTO, EN GENERAL

I.- La facultad de juzgar, en general.	80
I.1.- El Juicio determinante.	81
I.2.- El Juicio reflexivo, en general.	82
I.3.- Los principios regulativos del Juicio reflexivo.	82
I.4.- Las tareas del Juicio reflexivo.	85
I.5.- El Juicio reflexivo de los conceptos científicos.	85
I.6.- El Juicio teleológico de los organismos particulares.	88
I.7.- El Juicio reflexivo de la naturaleza en su totalidad.	89
II.- El juicio de gusto.	91
II.1.- El Juicio estético sobre lo bello.	91
II.1.1.- El juicio de gusto en cuanto a la cualidad.	94
II.1.2.- El juicio de gusto en cuanto a la cantidad.	97
II.1.3.- El juicio de gusto en cuanto a los fines.	104
II.1.4.- El juicio de gusto en cuanto a la modalidad.	112
II.2.- El juicio estético sobre lo sublime.	116
II.2.1.- Lo sublime matemático.	118
II.2.2.- Lo sublime dinámico.	124

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

III.- Conclusiones del capítulo II. 126

CAPÍTULO III: LAS IDEAS DE LA RAZÓN EN LA REFLEXIÓN ESTÉTICA 128

I.- Diferencia entre arte bello y naturaleza. 130

II.- A la base de la reflexión estética sobre objetos bellos de la naturaleza hay una idea de la razón. 133

II.1.- El principio del juicio reflexivo es una idea de la razón. 133

II.2.- La forma de finalidad en los objetos bellos naturales supone una idea de la razón. 137

II.3.- Lo bello natural es la satisfacción que nace de la concordancia *supuesta* entre el objeto y nuestra idea de la naturaleza. 145

II.3.1.- La concordancia entre la imaginación y el entendimiento. 152

II.4.- La antinomia del gusto y las ideas de la razón 156

II.5.- Conclusión 158

III.- Las ideas de la razón en la contemplación estética sobre lo sublime natural. 159

III.1.- Las ideas de la razón en la reflexión estética sobre lo sublime matemático natural. 160

III.2.- Las ideas de la razón en la reflexión estética sobre lo sublime dinámico natural. 166

IV.- Las ideas de la razón en el arte bello. 169

IV.1.- Las ideas estéticas y las ideas de la razón. 175

IV.2.- La exposición de las ideas de la razón a través de las ideas estéticas. 188

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

V.- Conclusiones del capítulo III.	195
CONCLUSIÓN	199
APÉNDICE I: ESPECULACIÓN SOBRE UNA HISTORIA DE LAS IDEAS DE LA RAZÓN	201
APÉNDICE II: LA METAFÍSICA COMO ARTE; UN EJEMPLO.	210
BIBLIOGRAFÍA CITADA	217

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

INTRODUCCIÓN

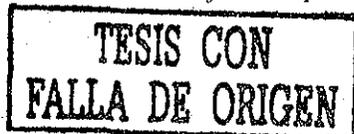
La Metafísica¹, como disciplina que pretende, por medio de la especulación racional, alcanzar conocimientos acerca de lo sobrenatural, acerca de lo suprasensible, de “aquello” que está más allá de la experiencia posible, queda en entredicho, por no decir “herida mortalmente” en 1781, con la publicación de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant.²

Kant, en esta obra, argumenta en contra de la posibilidad de la Metafísica como ciencia. Argumenta que no es posible, por ningún medio, ni siquiera a través de la especulaciones de la razón, alcanzar conocimientos acerca de “aquellas cosas” que rebasan los límites de la experiencia posible, es decir, que sobrepasan los límites espaciales y temporales a los que se ciñe la experiencia humana. Los conceptos que hacen referencia a aquello que sobrepasa los límites de la experiencia posible, las ideas de la razón³, no pueden proporcionar conocimiento alguno.

¹ La definición de ‘Metafísica’ es explicada en la primera parte del capítulo I.

² “Jamás romperemos el velo del misterio que nos circunda, ni haremos pie en el absoluto: he aquí el mensaje último de la filosofía de Kant y en ella radica su inmarcesible grandeza. Ella nos impide perdernos en divagaciones especulativas más allá de la experiencia vivida, así como el admitir dogmas que la inteligencia rechaza; pero nos deja abierto un horizonte ilimitado de un fondo insondable, que confiere a la existencia humana una riqueza de posibilidades inagotables de realización, no ya en un fantástico mundo de espíritus incorpóreos, sino en la plenitud espiritual de la tierra firme que habitamos.” Jacobo Kogan. *La estética de Kant y sus fundamentos metafísicos*. p.158.

³ Véase Cap. I.



El resultado de todas las tentativas dialécticas de la razón pura no sólo confirma lo que ya demostramos en la analítica, que todas las inferencias que pretenden rebasar el campo de la experiencia posible son falaces y carentes de fundamento, sino que nos enseña, a la vez, lo siguiente: que la razón humana posee una tendencia natural a sobrepasar ese campo; que las ideas trascendentales son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento, si bien con la diferencia de que, mientras las últimas nos conducen a la verdad, es decir, a la concordancia de nuestros conceptos con su objeto, las primeras producen una simple ilusión, pero una ilusión que es irresistible y apenas neutralizable por medio de la crítica más severa.⁴

Con la demostración kantiana sobre la imposibilidad de la Metafísica como ciencia. Con la demostración de la imposibilidad de la razón para responder a las preguntas que caracterizan la investigación metafísica, preguntas tales como: ¿existe Dios? ¿es el alma inmortal? ¿el mundo tiene un comienzo en el tiempo?, y todas las que van aparejadas con ellas, por ejemplo: ¿cuáles son las características del Ser Supremo?, ¿cuáles son las características del alma?, ¿existe o no existe algo simple en el mundo?, etcétera, queda deslegitimado, desde la teoría de Kant, cualquier intento de *conocer* las respuestas a tales interrogantes. La deslegitimación de la Metafísica como ciencia relega la investigación y reflexión sobre las ideas de la razón a un segundo plano. Las ideas de la razón dejan de jugar un papel central en la indagación filosófica para convertirse en puntos

⁴ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Tr. Pedro Ribas. A 642, B 670. p. 530.

de apoyo —sin duda, importantísimos— de áreas como la ética y la teoría del conocimiento.

Las ideas de la razón, conceptos como Dios, el alma, el principio del mundo, etc., conceptos que se refieren a “cosas” que rebasan los límites de la experiencia posible, dejan de ser un fin para el pensamiento, no son “objetos” de estudio en sí mismos, no son conceptos que puedan proporcionar conocimientos, por ende, la reflexión a propósito de los mismos, por sí mismos, queda descartada como una actividad inútil, como una actividad sin resultados positivos posibles. En suma, las ideas de la razón pierden la dignidad de ser el centro de una disciplina, para convertirse en medios o herramientas de otras.

Las ideas de la razón juegan un papel importante en la ética y en la fundamentación de la moral, pero precisamente como medios, esto es, sirven como apoyo o complemento a la teoría; no son el centro o fundamento de la misma. Las ideas de la razón en tanto medios para complementar la ética o la moral, no son más fines de estudio, de reflexión, de atención por sí mismas; se les considera solamente en función de algo más.⁵

⁵ Por ejemplo, la ética kantiana no pretende, tal y como lo pretendía la Metafísica especulativa (especial), demostrar la existencia de Dios, o conocer sus determinaciones más generales; propone la idea como un mero supuesto que ayuda a completar o complementar la teoría moral: “Las ideas de *Dios* y la *inmortalidad* no son empero condiciones de la *ley* moral, sino sólo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley, es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; así, pues, de esas ideas podemos afirmar que no *conocemos* ni *penetramos*, no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Pero, sin embargo, son ellas las condiciones de la aplicación de la voluntad, moralmente determinada, a su objeto que le es dado *a priori* (el supremo bien). Por consiguiente, su posibilidad puede y debe ser

Hay, pues, un campo limitado, pero también inaccesible, para nuestra total facultad de conocer: es, a saber: el campo de lo suprasensible, en el cual no encontramos territorio alguno para nosotros, y sobre el cual no podemos tener una esfera de conocimiento teórico, ni para los conceptos del entendimiento ni para los de la razón; un campo que, tanto para el uso teórico como para el uso práctico de la razón, tenemos que llenar con ideas, a las cuales, con relación a las leyes sacadas del concepto de libertad, no podemos dar más que realidad práctica, y con ello, por lo tanto, nuestro conocimiento teórico no se encuentra extendido en lo más mínimo a lo suprasensible.⁶

Las ideas de la razón, también, quedan rezagadas al papel de medios en el plano teórico. Las ideas de la razón jugarán un papel regulativo o heurístico en ese contexto. Su función será, básicamente, la de proporcionar ciertas máximas o principios que sirven para dirigir u orientar a la investigación científica en orden a la sistematización, unidad y coherencia del todo del conocimiento científico.

admitida en esta relación práctica, sin conocerla y penetrarla, sin embargo, teóricamente.” Kant. *Crítica de la razón práctica*. Tr. García Morente. Prólogo. p.92.

Cabe aclarar que la fundamentación de la moral, en la teoría de Kant, no depende del concepto de Dios. (Al respecto puede verse: Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Capítulo II: “División de todos los principios de posibles de la moralidad, según el concepto fundamental de la heteronomía”: “[...]sin embargo, el concepto ontológico de la perfección es mejor que el concepto teológico, que deriva la moralidad de una voluntad divina perfectísima [...]” p.54.

⁶ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. III. p.192.

Sostengo, pues, que las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo, de suerte que se den en virtud de ellas los conceptos de ciertos objetos; entendidas así, no son más que conceptos sofisticos (dialécticos). Tienen, por el contrario, un destacado uso regulador, indispensablemente necesario, a saber: dirigir al entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas.⁷

No obstante lo anterior, Kant reconoce, insistentemente, en la necesidad humana de querer conocer, de querer aprehender, de pensar, de reflexionar sobre las ideas de la razón. La mente humana tiende natural y necesariamente a pensar, a reflexionar sobre este tipo de ideas. La mente humana desemboca naturalmente en el pensamiento de lo absoluto.⁸

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento [la Metafísica], 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.⁹

Esto nos lleva a plantear la siguiente pregunta: Si la mente humana tiene una necesidad natural y una tendencia a pensar¹⁰, a reflexionar sobre este tipo de conceptos por el

⁷ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Tr. Pedro Ribas. A 644, B 672. p. 531.

⁸ El problema de la Metafísica no es un problema olvidado o caduco. En este sentido pueden verse las discusiones contemporáneas de Jürgen Habermas. *Pensamiento postmetafísico* y Jesús Conill. *El crepúsculo de la metafísica*.

⁹ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Tr. Pedro Ribas. A VII. p.8.

¹⁰ Entiendo 'pensar', en un sentido muy amplio, como la actividad mental en que se tienen representaciones. Llamo representación a cualquier contenido mental.

interés que le despiertan por sí mismos, y no solamente por su utilidad en orden a otra cosa; y si la Metafísica y cualquier otra disciplina que pretenda alcanzar conocimientos sobre estos conceptos carecen de legitimidad en sus pretensiones y caen en el dogmatismo en sus conclusiones: *¿hay alguna posibilidad de pensar a las ideas de la razón, de pensar en los temas tradicionales de la Metafísica, sin caer en ilegítimas pretensiones cognoscitivas y desembocar en el dogmatismo?*

El problema es que del substrato de lo suprasensible, que ha sido expulsado del territorio de la filosofía, necesitamos algo así como poder recordararlo de algún modo, tener constancia de él, pero sin conocerlo. Se puede pensar que en el juicio estético lo sentimos. El substrato suprasensible es posible sentirlo y de ese sentimiento no se puede dudar porque es una vivencia inmediata. Esa vivencia es, empero, sólo simbólica.¹¹

Kant en la *Crítica del Juicio* deja apuntada, aunque no desarrollada, una solución a este problema. Es posible pensar a las ideas de la razón sin caer en pretensiones ilegítimas de conocimiento; es posible pensar a las ideas de

Que 'el hombre tiene la necesidad de pensar sobre las ideas de la razón' significa que el hombre tiende, se ve impulsado a tener cierto tipo de representaciones, en este caso, a tener representaciones llamadas ideas de la razón.

Que 'el hombre tiene la necesidad de pensar en las ideas de la razón' quiere decir que tiene el impulso, la tendencia de tener ciertas representaciones, es decir, ciertos contenidos mentales, en este caso, cierto tipo de representaciones, representaciones llamadas ideas de la razón.

Al respecto, véase, también, el inicio del tercer capítulo de este trabajo.

¹¹ Manuel Fontán. *El significado de lo estético*. p. 650.

la razón, en los temas fundamentales de la Metafísica, temas inseparables del hombre, a través de la reflexión estética, específicamente, a través del arte, del arte bello¹².

Semejantes representaciones de la imaginación pueden llamarse *ideas*, de un lado, porque tienden, al menos, a algo que está por encima de los límites de la experiencia, y así tratan de acercarse a una exposición de los conceptos de la razón (ideas intelectuales), lo cual les da la apariencia de una realidad objetiva; de otro, y principalmente, porque ningún concepto puede ser adecuado a ellas como intuiciones internas.¹³

El argumento que desarrollaré en este trabajo puede sintetizarse de la siguiente forma:

El hombre tiene la necesidad de pensar, de reflexionar sobre las ideas de la razón, sobre sus referentes.

Hay, al menos, dos maneras de pensar a los conceptos de la razón: o bien, a través de la especulación racional, a la manera de la Metafísica, o bien, a través de la reflexión estética.

La Metafísica como manera de pensar los conceptos de la razón es ilegítima, pues hace pasar el resultado de su actividad como conocimiento; y, sin embargo, en esta área, no hay posibilidad de obtener conocimientos.

La reflexión estética es un modo legítimo de pensar en las ideas de la razón, pues no se pretende, por ese medio, alcanzar conocimiento alguno, no se pretende que el resultado de esa actividad sea el conocimiento de alguna cosa.

¹² Para la definición de arte y arte bello véase el capítulo III, 1.

¹³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. § 49. p.283.

Por lo tanto, *la reflexión estética es un camino adecuado para satisfacer la necesidad que tiene el hombre de pensar en los conceptos de la razón.*

Como puede verse, tanto el problema planteado, como la respuesta al mismo surgen de la lectura de Kant, en particular, de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica del juicio*, de ahí que la argumentación que sigue se dé dentro los límites de esa filosofía.

Cabe aclarar que no se pretende hacer una exégesis de la filosofía de Kant, sino tan sólo recuperar de modo general la teoría y algunos de sus argumentos con la finalidad de dar cierta verosimilitud o plausibilidad a la hipótesis arriba propuesta.

El trabajo se divide en tres capítulos. Los dos primeros pueden considerarse síntesis o resúmenes de temas tratados por Kant en los *Prolegómenos*, en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica del Juicio*.¹⁴

El primer capítulo trata las siguientes materias: a) de la delimitación del concepto de Metafísica; b) de la necesidad humana de pensar en las ideas de la razón, es decir, en los temas de la Metafísica; c) de la imposibilidad de la Metafísica como ciencia.

El segundo capítulo consiste en una explicación general de la teoría de Kant sobre el Juicio de gusto; explicación o

¹⁴ Al respecto, y con el fin de no cansar al lector con conocimientos en la filosofía de Kant, recomiendo que se acuda directamente a la lectura del tercer capítulo de este trabajo, pues los dos primeros pueden considerarse como meros resúmenes de algunos de los temas de las teorías del filósofo de Königsberg.

introducción al Juicio de gusto sobre lo bello y al Juicio de gusto sobre lo sublime.

En el tercer capítulo presento los argumentos para defender lo siguiente: a) a la base de la reflexión estética sobre los objetos naturales considerados bellos hay una idea de la razón; b) en la reflexión sobre lo sublime natural entran en juego ideas de la razón; y c) es posible exponer las ideas de la razón por medio de las ideas estéticas; es posible pensar a las ideas de la razón por medio del arte.

CAPÍTULO PRIMERO: NECESIDAD E IMPOSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA

En este capítulo daremos respuesta, a partir de la filosofía de Kant, basándonos, particularmente, en la *Critica de la razón pura* y en los *Prolegómenos*, a los siguientes problemas: ¿qué es la 'Metafísica'?, ¿por qué la mente humana tiende necesariamente a pensar en los problemas de la Metafísica?, ¿por qué es imposible alcanzar conocimientos metafísicos, es decir, por qué es imposible tener conocimientos de aquello que rebasa la experiencia posible?

I.- Delimitación del concepto de metafísica.

El asunto central de la *Critica de la razón pura* y de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* es si la metafísica es posible como ciencia¹⁵.

Este problema era de especial importancia para la época (siglo XVIII) en el horizonte europeo, pues era un lugar común entre diversos autores que la conducta moral presuponía tanto la creencia en la inmortalidad del alma, como la creencia en existencia de Dios y su gobierno en el

¹⁵ v. Roberto Torretti. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. p. 20 y sigs. Con esta tesis coincide Lebrun: "L'unique motivation de la *Critique* est donc bien d'examiner les droits de la metaphysique au titre de science." *Kant et la mort de la metaphysique*. p. 15 y sigs.

mundo. De ahí que los metafísicos se sintieran obligados a dar pruebas tanto de la existencia de Dios y como de la existencia del alma, pues con ello se contribuía a asegurar las verdades centrales del cristianismo y, en consecuencia, a fundamentar su doctrina moral.

Lo comprendemos mejor [el interés que suscitaba la metafísica] si recordamos que las verdades centrales del cristianismo, cuya validez o invalidez los metafísicos se decían capaces de asegurar, habían llegado a formar parte del horizonte vital europeo, al punto de que muchos hombres, habituados desde niños a contar con la providencia divina y la vida futura, sentían que si sus convicciones al respecto se probaban ilusorias, la existencia se les volvería detestable.¹⁶

Esta preocupación se reflejaba en las universidades alemanas del siglo XVIII. La enseñanza de la metafísica se dividía en dos ramas: una general, llamada ontología, relativa al estudio del ente en cuanto ente, es decir, a las determinaciones universales de todo lo que es; y otra especial, que se refería al estudio de tres entes determinados: Dios, el mundo, y el alma.¹⁷

La preocupación no es ajena a Kant y, tampoco, la división comúnmente aceptada en la época entre ontología y metafísica especial.¹⁸

¹⁶ Roberto Torreti. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. p. 21

¹⁷ v. Roberto Torreti. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. p. 20.

¹⁸ "La separación entre metafísica general y metafísica especial permanece vigente en la filosofía kantiana, si bien cambia de signo. El concepto de experiencia como criterio del saber de los entes hace imposible el desarrollo de una teología especulativa, de una cosmología y de una psicología racional, al

Kant se ocupará de investigar, en las obras anteriormente citadas, la posibilidad de la metafísica especial como ciencia, esto es, si es posible el conocimiento de ciertas “entidades” que rebasan el ámbito de la experiencia posible; Kant, como veremos, responderá con una negativa tajante.

Examinemos, pues, la división propuesta por Kant para la metafísica.

I.1.- La Metafísica, en general.

Según Kant, para poder delimitar cualquier área o conjunto de conocimientos, para delimitar una ciencia hace falta conocer su peculiaridad.¹⁹

La peculiaridad de una ciencia, para Kant, depende de la diferencia de los objetos, o de las fuentes del conocimiento, o de algo, o del todo de las partes juntamente.²⁰

La Metafísica lleva en su concepto la idea de que sus fuentes no pueden ser empíricas. Sus conocimientos no pueden ser extraídos de la experiencia, no deben ser físicos

negar la cognoscibilidad de sus objetos por los caminos de la razón pura –pero no impide considerarlos como conceptos indispensables para la exposición de la finitud humana para el cumplimiento de las tareas de la razón práctica. De esta manera Kant recoge la triada de conceptos metafísicos tradicionales a partir de sus propia concepción: cosa en sí, sujeto y fenómeno desembozan en las ideas de Dios, alma y mundo, cuando ‘son pensados hasta el fin’. Las cuestiones que plantea la metafísica especial ya no son cuestiones sobre los entes mismos sino sobre las formas de la totalidad que se dan en el pensamiento.” Fernando Salmerón. *Escritos sobre José Gaos*. p. 59.

¹⁹ Cf. Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. § 1. p. 29.

²⁰ Cf. Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. § 1. p. 29.

sino metafísicos, esto es, más allá de la experiencia posible. Por ende, no tendrán como base ni la experiencia externa en que se fundamenta la Física, ni la experiencia interna que corresponde a la Psicología Empírica. La Metafísica es, por esto, un conocimiento *a priori*, o del entendimiento puro o de la razón pura. Los juicios de la Metafísica especulativa²¹ tendrán el carácter de lo *a priori*, a saber, la universalidad y la necesidad, que, por supuesto, no pueden ser extraídas de la experiencia; serán, a su vez, juicios sintéticos, es decir, juicios en que el contenido del predicado amplía el contenido del sujeto.

Los juicios metafísicos propiamente dichos son, en su totalidad, sintéticos. Se debe distinguir los juicios correspondientes a la Metafísica de los juicios metafísicos propiamente dichos. Entre aquéllos hay muchos analíticos, pero constituyen sólo el medio para los juicios metafísicos, a los cuales se adapta completamente el fin esta ciencia, y son todos ellos sintéticos.²²

La Metafísica, según Kant, incluye dos partes: una que se ocupa de los conceptos naturales, y otra que se ocupa de los conceptos puros de la razón.

La Metafísica, a parte de los conceptos naturales, que encuentran siempre su aplicación en la experiencia, se ocupa también de conceptos puros de la razón que jamás han sido dados en experiencia alguna posible, por consiguiente, de

²¹ Llamo 'metafísica especulativa' o metafísica especial a una presunta ciencia de los objetos trascendentes (una ciencia de "objetos" que están más allá de la experiencia), es decir, a la pretensión de establecer, como verdaderos, juicios sintéticos *a priori* que no pueden ser contrastados, que no tienen referente en la experiencia posible.

²² Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. § 2. p.32

conceptos y de afirmaciones, cuya realidad objetiva, para que no sean puras quimeras, y cuya verdad o falsedad no pueden ser confirmadas o reveladas por experiencia alguna; y esta parte de la Metafísica es, por lo demás, aquella que constituye el objeto principal de la misma, del cual todo lo otro es medio y, así, necesita esta ciencia una tal deducción de sí misma.²³

I.2.- La Metafísica especulativa.

Nosotros llamaremos Metafísica solamente a la segunda parte²⁴. La primera se ocupa de los conceptos puros del entendimiento, de su fundamentación y de su aplicación a los objetos de la experiencia. Así, pues, nosotros nos referiremos a la Metafísica como la especulación racional que busca el conocimiento de los objetos correspondientes a los conceptos puros de la razón. La primera parte se compone del conjunto de los conceptos puros del entendimiento o categorías; la segunda de las ideas de la razón.²⁵

²³ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. § 40 p. 73

²⁴ Nos referiremos a la metafísica sólo en ese sentido, pues lo que nos interesa defender es que lo que no puede ser conocido por medio de la especulación racional, puede ser representado, pensado, a través del arte. Y lo que no puede ser conocido son las respuestas a las preguntas que aborda la Metafísica especulativa o especial.

²⁵ Mercedes Torreveiano en *Razón y Metafísica en Kant* distingue cuatro acepciones del significado de Metafísica en Kant: Primero: "Instancia proyectivo reguladora: *Saber puro de objetos suprasensibles*." (p.17); segundo: "Instancia crítico metodológica: *Transzcendental-philosophie* (en sentido amplio) *Ontología* (crítica) (en sentido concreto)." (p.21); tercero: "instancia moral. Saber práctico dogmático acerca de la libertad, Dios, la inmortalidad." (p.28); cuarto: "Instancia sistemática y arquitectónica. *Conjunto sistemático de los conocimientos y ciencia que los relaciona todos a los fines esenciales de la*

Todos los conocimientos puros del entendimiento tienen como propio, que, sus conceptos, se pueden dar en la experiencia y sus principios se pueden confirmar por medio de ella; por el contrario, los conocimientos trascendentales²⁶ de la razón, ni se pueden dar en la experiencia, en cuanto concierne a sus ideas, ni sus proposiciones pueden nunca ser confirmadas o contradichas por ella...²⁷

Los conceptos puros del entendimiento o categorías son semejantes a los conceptos de la razón en la medida en que ninguno de ellos procede o puede ser derivado de la

razón.” (p.33). Nosotros llamaremos ‘Metafísica’ o ‘Metafísica especulativa’ sólo a la primera acepción de las mencionadas por Torreveiano.

²⁶ ‘Conocimiento trascendental’ se debe entender básicamente como: “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de tales conceptos se llamaría *filosofía trascendental*.” Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Tr. Pedro Ribas. p. 58. B 25.

Conocimiento trascendental es el conocimiento de los conceptos *a priori*, es decir, que no provienen de la experiencia, pero que hacen posible la experiencia. En otras palabras, es el conocimiento de los conceptos que no nacen de la experiencia, pero que necesariamente se aplican a ella; son los conceptos o las funciones de la mente que necesariamente intervienen en la síntesis de nuestra experiencia.

El adjetivo ‘trascendente’ se aplica a aquellos conceptos que no se aplican a la experiencia posible. Lo ‘trascendente’ es todo aquello que está fuera de la experiencia posible, es decir, aquello que no se puede manifestar ni en el tiempo ni en el espacio.

Cabe señalar que Kant, aunque distingue perfectamente entre ‘trascendental’ y ‘trascendente’ (véase C.R.P. A 296), hay veces que utiliza los términos indistintamente.

En el caso de esta cita, la expresión “conocimientos trascendentales de la razón” debe entenderse como: “los conocimientos trascendentes de la razón”, es decir, aquellos que rebasan el ámbito de la experiencia posible, esto es, como conceptos que no tienen referente en la experiencia posible.

²⁷ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. § 42 p. 74

experiencia; tanto las categorías como las ideas son conceptos puros, es decir, no contienen nada empírico.

La diferencia entre las categorías y las ideas de la razón radica en que las primeras, las categorías, son los conceptos que se aplican directamente a la experiencia, son conceptos que sirven para sintetizar la experiencia, es decir, para otorgarle legalidad, en otras palabras, con base en ellas organizamos la experiencia según leyes y principios, son el fundamento de la objetividad; base de las leyes de la naturaleza. En síntesis, tanto las ideas como las categorías son conceptos que no proceden de la experiencia, la diferencia radica en que las primeras sintetizan la experiencia, se aplican directamente a la naturaleza, mientras que las segundas ni sintetizan la experiencia, ni se aplican directamente a la naturaleza.

Las ideas de la razón y los juicios con pretensión de conocimiento que se hacen a partir de ellas constituyen el contenido de lo que llamaré Metafísica especulativa.

Las ideas de la razón son conceptos que no proceden de la experiencia, y, tampoco, se aplican a ella. Son conceptos que de ninguna manera se dan en la experiencia, es decir, los "objetos" que estos conceptos nombran no tienen posibilidad de manifestarse en ella. No pueden darse en la experiencia porque son "objetos" que carecen de situación temporal y espacial, es decir, son "cosas" que no aparecen, ni pueden aparecer en el espacio ni en el tiempo; están, por así decirlo, fuera de todo espacio y de todo tiempo, escapan a cualquier determinación espacial y temporal.

Ahora bien, el ámbito propio de la Metafísica especulativa, según Kant, debe ser perfectamente establecido

y derivado según principios, encontrando la fuente común de los mismos, de manera que podamos reconocer la totalidad, clasificación y especificación de sus conceptos.

Siempre ha consistido mi mira principal en la Crítica, no sólo en cómo había de distinguir cuidadosamente las clases de conocimiento sino cómo podía derivar cada concepto perteneciente a las mismas de su fuente común, a fin de que, no sólo pudiese determinar con seguridad su uso, por conocer de dónde se derivan, sino que también tuviese la ventaja, no supuesta pero inapreciable, de reconocer la totalidad en la enumeración, clasificación de los conceptos *a priori*, por consiguiente, según principios. Sin esto, en la Metafísica, todo es pura rapsodia, en la cual jamás se sabe si lo que se posee es bastante o si puede aún faltar algo y dónde.²⁸

El origen de las ideas de la razón se encuentra en los tres tipos de argumentos de la razón²⁹. Los argumentos de la razón pueden dividirse por su forma en categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Estas tres formas argumentativas de la razón nos conducen a postular tres ideas que constituyen la temática de la Metafísica: la idea de un sujeto completo, la idea de una serie completa de condiciones, y la determinación de todos los conceptos en la idea del contenido total de lo posible.³⁰ En otras palabras, los problemas de que se ocupa la Metafísica son tres: el alma, el origen del mundo y Dios. Estos tres problemas dan origen a tres disciplinas en que podemos dividir toda la Metafísica: la

²⁸ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. . §43. p.75

²⁹ Esto se explicará en el siguiente apartado.

³⁰ Cf. Pr. §43.

Psicología Racional, la Cosmología Trascendental, y la Teología trascendental.

El sujeto pensante es el objeto de la *psicología*; el conjunto de todos los fenómenos de la *cosmología*, y la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la *teología*. Así, pues, la razón pura suministra la idea de una doctrina trascendental³¹ del alma (*psychologia rationalis*), de una ciencia trascendental del mundo (*cosmología rationalis*) y, finalmente, de un conocimiento trascendental de Dios (*Theologia transcendentalis*).³²

Estas tres disciplinas pretenden - como veremos más adelante- mediante la especulación de la razón dar respuestas esos problemas; sin embargo, no tienen posibilidad alguna de alcanzarlas.

Podemos, ya, establecer una definición general de lo que entendemos por Metafísica especulativa: la Metafísica especulativa está constituida por conceptos que no provienen de la experiencia ni se aplican a ella, por conceptos que designan "cosas" que no pueden darse en la experiencia posible (ideas de la razón), pues estas cosas carecen de la posibilidad de ser determinadas espacial o temporalmente. La Metafísica especulativa es la disciplina que pretende establecer juicios verdaderos acerca del alma, el origen del

³¹ En este lugar bien podemos sustituir la palabra 'trascendental' por la palabra 'trascendente'. Kant se refiere a las disciplinas que conforman a la Metafísica, es decir, a las disciplinas que pretenden alcanzar conocimientos que sobrepasan, que trascienden, los límites de la experiencia posible. Estas ramas de la Metafísica buscan asegurar conocimientos trascendentes, es decir, conocimientos que no tienen su "piedra de toque" en la experiencia.

³² Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 344, B 391 p.323

mundo y Dios; se divide en tres ramas: la Psicología Racional³³, la Cosmología Trascendental y la Teología Trascendental.

II.- ¿Por qué tendemos necesariamente a pensar en los problemas de la Metafísica?

La Metafísica, según Kant, es una necesidad subjetiva, sus problemas nacen de la naturaleza misma de la razón humana.

Si puede decirse que, al menos, una ciencia sea real, en la idea de todos los hombres, en tanto que está decidido que los problemas que a ella conducen están dados para todos por la naturaleza de la razón humana, y por esto también son inevitables muchos, aunque defectuosos, ensayos acerca de ellos, se deberá entonces decir que la Metafísica es subjetivamente (y, sin duda, de un modo necesario) real, y entonces, preguntamos cómo puede ser (objetivamente) posible.³⁴

II.1.- La razón, en general.

³³ La Psicología racional, al igual que la Cosmología trascendental y la Teología trascendental pretenden fundamentar sus conocimientos, sólo por medio de la razón, sin hacer referencia a ningún elemento empírico. "La doctrina racional del alma es, efectivamente, una tarea de esta índole, ya que de mezclarse entre los fundamentos de esta ciencia el menor elemento empírico de mi pensar o alguna especial percepción de mi estado interno, no sería doctrina racional, sino empírica." Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 342, B 400. p. 328.

³⁴ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §40. p.73

'Razón', en la filosofía de Kant, puede tomarse en un sentido amplio y en un sentido restringido.

En sentido amplio el término se refiere tanto a las actividades del entendimiento y a sus conceptos, como a las propias de la razón y a sus ideas.

En un sentido restringido, llamaremos razón a la facultad de los principios para diferenciarla del entendimiento o facultad de las reglas³⁵.

La razón como una facultad particular de la mente, esto es, que se distingue de otras, por sus peculiares características, y no las incluye, es, en términos generales, la facultad del conocimiento por principios.

Conocimiento por principios es:

Consiguientemente, llamaría conocimiento por principios a aquel en el que, por medio de conceptos, conozco lo particular en lo universal. Así, todo silogismo es un modo de derivar un conocimiento partiendo de un principio. En efecto, la premisa mayor suministra siempre un concepto que hace que cuanto queda subsumido bajo la condición del mismo sea conocido a partir de él conforme a un principio.³⁶

Toda proposición de carácter general que sirva de premisa mayor en un silogismo puede ser llamada 'principio'. Sin embargo, un principio, en términos estrictos, es una proposición que se basa en meros conceptos.

El entendimiento no es una facultad que establezca proposiciones por medio de meros conceptos. El entendimiento para establecer sus principios recurre a la

³⁵ Cf. (C.R.P. A299, B 356).

³⁶ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 300, B 357, p. 301.

intuición. En cambio, lo que caracteriza a la razón es que enuncia proposiciones sintéticas *a priori* basadas en conceptos que no tienen fundamento en la intuición. "El entendimiento es, pues, incapaz, a partir de meros conceptos, de suministrar conocimientos sintéticos, que son los que yo denomino principios en sentido propio."³⁷ En síntesis, la razón es la facultad del conocimiento por principios con base en meros conceptos.

II.2.- Los usos de la razón.

La razón tiene dos usos: un uso formal o lógico, y un uso real o trascendental. La diferencia entre el uso lógico y el uso trascendental radica en que en el primero se hace abstracción de todo contenido del conocimiento; en cambio, en el segundo se proponen contenidos, se proponen conceptos (ideas) y principios.

Al igual que en el caso del entendimiento, hay un uso meramente formal de la misma, es decir, un uso lógico ya que la razón hace abstracción de todo contenido del conocimiento. Pero hay también un uso real, puesto que esta facultad encierra el origen de ciertos conceptos y principios que no toma ni de los sentidos ni del entendimiento.³⁸

El uso lógico de la razón puede identificarse con la capacidad que tenemos de realizar inferencias mediatas. La inferencia mediata es un razonamiento en que inferimos la verdad de un juicio a partir de la verdad de otros dos.

³⁷ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 301, B 357. p.302.

³⁸ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 299, B 355. p. 300.

En todo razonamiento hay una proposición que sirve de base y otra la conclusión, que es extraída de ella; finalmente, está la inferencia (consecuencia) en virtud de la cual la verdad de la última queda indefectiblemente ligada a la verdad de la primera. Si el juicio inferido se halla ya de tal manera en el primero, que puede derivarse de éste sin la mediación de un tercero, entonces el razonamiento se llama inmediato (*consequentia immediata*). Yo preferiría llamarlo inferencia del entendimiento. En cambio, si para producir la conclusión, hace falta otro juicio, además del conocimiento que sirve de base, entonces se llama inferencia de la razón.³⁹

El uso lógico de la razón conduce al uso trascendental. La razón en las inferencias intenta progresivamente reducir la multiplicidad de los conocimientos a unos cuantos principios con el fin de producir su suprema unidad.

De ello se desprende que, al inferir, la razón intenta reducir la enorme variedad del conocimiento del entendimiento al menor número de principios (condiciones universales), con el fin de producir la suprema unidad de los mismos.⁴⁰

Esa tendencia natural de la razón la conduce al uso trascendental, pues llega a un punto en que tiene que postular ciertos conceptos y principios que no extrae ni de la experiencia ni del entendimiento sino de sí misma.

La inferencia de la razón es una estructura que ordena los juicios por su grado de universalidad y los une de manera necesaria. La conclusión es un juicio cuyo grado de universalidad es menor que el de las premisas y su verdad está condicionada por ellas (si las premisas son verdaderas y

³⁹ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 303, B 360. p.303.

⁴⁰ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 305, B 361. p. 304.

la inferencia es correcta la conclusión es necesariamente verdadera). Eso implica que la verdad de la conclusión está condicionada por la verdad de las premisas.

Ahora bien, la verdad de las premisas, dentro de esta estructura, depende, a su vez, de la verdad de otros juicios de grado de universalidad mayor, pues, los juicios que funcionan como premisas en un caso, son la conclusión que se sigue de otros juicios de universalidad mayor. Eso supone que la verdad de las condiciones depende de la verdad de otras premisas (condiciones) que a la vez dependen de otras premisas, etc.

En efecto, dado que, en el primer caso [serie ascendente de los silogismos], el conocimiento (*conclusio*) viene dado como meramente condicionado, sólo podemos acceder a él, mediante la razón, si suponemos que en el terreno de las condiciones están dados todos los miembros de la serie (totalidad de la cadena de las premisas), pues sólo suponiéndolo es posible el presente juicio *a priori*. [...] En todo caso, aún suponiendo que nunca pudiéramos abarcar la totalidad de las condiciones, esa serie debe contenerla y ser incondicionalmente verdadera, si se pretende tener por verdadero lo condicionado que consideramos consecuencia resultante de la serie. Esta es una exigencia de una razón que determina *a priori* su conocimiento y lo proclama necesario, sea en sí mismo, caso en que no le hace falta fundamento ninguno, sea -si se trata de un conocimiento derivado- como miembro de una serie de fundamentos la cual es, por su parte, incondicionalmente verdadera.⁴¹

De esta manera, la razón se ve obligada, si no ha de proseguir esa tarea infinitamente, a postular la condición de

⁴¹ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 331, B 388, p. 315

las condiciones de un condicionado dado. La postulación de lo incondicionado de una serie de condiciones es, precisamente, la tarea de la razón en su uso trascendental.

Consiguientemente, una vez que, en la mayor del silogismo, hemos tomado el predicado en toda su extensión, bajo cierta condición, lo restringimos a cierto objeto en la conclusión. Esta magnitud plena de la extensión, en relación con tal condición, se llama *universalidad (universalitas)*. A ésta corresponde en la síntesis de las intuiciones la totalidad (*universitas*) de las condiciones. El concepto trascendental de razón no es, pues, otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado.⁴²

II.3.- El uso trascendental de la razón desemboca en la Metafísica.

La razón en su actividad ordena -como hemos mencionado- los conocimientos bajo principios de generalidad creciente. Dado un conocimiento producido por el entendimiento, la razón busca un principio de mayor universalidad bajo el cual caiga el juicio del entendimiento. Una vez que encuentra el principio que puede contener el conocimiento, busca otro principio de mayor universalidad que contenga el principio que ella misma ha producido (el cual, a su vez, contiene el conocimiento del entendimiento). Así, la razón en su camino ascendente prosigue, dada su naturaleza, la búsqueda de principios de universalidad creciente hasta postular el principio de todos los principios; el principio bajo el cual caen todos los principios en la serie

⁴² Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 322, B 379. p. 315

descendente, pero que, a la vez, no está contenido en ningún otro: el principio primero e incondicionado (que no depende de ningún otro, que no puede ser subsumido en otro mayor); el principio absoluto, del cual se pretende derivar todos los demás principios de menor universalidad.

Así, pues, el camino ascendente de la razón, en la búsqueda de los primeros principios, la lleva a un salto al vacío, en donde sus postulados no alcanzan asidero posible. La razón en su proceso ascendente sigue correctamente, y por eso nos sentimos en un camino seguro. Las reglas de la lógica general, esto es, encadena los conocimientos en forma de silogismos válidos, de razonamientos correctos desde el punto de vista lógico, sin embargo, subrepticamente, da un salto ilegítimo, pues basándose en las reglas que ha seguido (de la lógica), defiende, o al menos lo pretende, la objetividad de ideas y principios que ella misma ha postulado (función trascendental⁴³) y que no pueden ser comprobados, que rebasan los límites de la experiencia posible. La pretensión o la defensa de las ideas y de los principios que rebasan los límites de la experiencia, basados en la mera razón (en las leyes de la lógica) es: la tarea de la Metafísica.

Al menos la realidad trascendental (subjetiva) de los conceptos puros de razón se basa en que nosotros somos conducidos a tales ideas por un silogismo necesario. Habrá, pues, silogismos carentes de premisas empíricas, por medio de los cuales deducimos, a partir de una cosa conocida, algo de lo que no tenemos concepto, algo a lo que, no obstante, concedemos realidad objetiva debido a una ilusión inevitable. Teniendo en

⁴³ Cf. C.R.P. A 338, B 396.

cuenta su resultado, tales silogismos son sofismas, más que inferencias de la razón, si bien podrían llevar este último nombre en virtud de su motivación, ya que no se trata de ficciones ni de productos fortuitos, sino que han surgido de la naturaleza de la razón. Son sofismas de la razón misma, no de los hombres. Ni el más sabio de éstos puede librarse de ellos. Puede, tal vez, evitar el error con base en mucho esfuerzo, pero nunca deshacerse del todo de la ilusión que le acosa insistentemente y que se burla de él.⁴⁴

La razón, como se ha dicho, avanza naturalmente de juicios condicionados (cuya verdad depende, en la cadena de los silogismos, de la verdad de otros de mayor universalidad), a los incondicionados (cuyo valor de verdad no puede depender de otros juicios de mayor universalidad, juicios que no pueden ser subsumidos en otros). El ascenso de la razón hacia los primeros principios de todas las representaciones, depende de las relaciones más generales que se pueden establecer entre sí.

Se pueden establecer tres tipos de relaciones entre las representaciones⁴⁵: 1) La relación de las representaciones con

⁴⁴ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A339, B397. p.326.

⁴⁵ Una **representación** es, en términos generales, un contenido mental. Hay, sin embargo, diversas clases de representación:

“No nos faltan denominaciones adecuadas a cada clase de representación. No necesitamos invadir el terreno de ninguna. He aquí una clasificación de las mismas: el género es la *representación* en general (*representatio*); bajo ésta se halla la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere exclusivamente al sujeto, como modificación del estado de éste, es una sensación (*sensatio*); una percepción objetiva es un conocimiento (*cognitio*). El conocimiento es o bien intuición, o bien concepto (*intuitus vel conceptus*). La primera se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica

el sujeto; 2) la relación de las representaciones entre sí, como fenómenos; y 3) la relación de las representaciones como objetos del pensamiento en general.

Todos los conceptos puros tienen que ver con la unidad sintética de las representaciones, pero los conceptos de la razón pura (las ideas trascendentales) tienen que ver con la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones. Consiguientemente, todas las ideas trascendentales podrán reducirse a tres clases: la *primera* de ellas incluirá la *unidad absoluta* (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *unidad absoluta* de la *serie de las condiciones del fenómeno*; la *tercera*, la *unidad absoluta* de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general*.⁴⁶

La unidad absoluta de las representaciones conduce a los tres problemas fundamentales de la Metafísica: el alma, el principio del mundo y Dios. Y, por ende, a las tres disciplinas en que se divide la misma: doctrina trascendental del alma, ciencia trascendental del mundo y doctrina trascendental de Dios.

En síntesis, el hombre tiene necesidad de pensar en los problemas de la metafísica, pues su propia naturaleza subjetiva le impulsa a ello. La razón en su actividad tiende necesariamente a elevarse a principios de universalidad creciente, hasta llegar, en su afán de descubrir la unidad

que puede ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien *empírico*, o bien *puro*. Este último en la medida en que no se origina sino en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad), se llama *noción* (*notio*). Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una idea o concepto de razón." Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 320, B 377. p.314.

⁴⁶ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 334, B 391. p.323.

absoluta de todo lo condicionado, a postular y defender principios e ideas que sobrepasan los límites de la experiencia posible; desemboca, por naturaleza propia, en los terrenos fantasmales y etéreos de la especulación metafísica.

¿Quién puede sufrir que lleguemos desde la naturaleza de nuestra alma hasta la clara conciencia del sujeto y que logremos, igualmente, la convicción de que sus fenómenos no pueden ser explicados de un modo materialista, sin preguntar qué es el alma propiamente, y si no basta para responder concepto alguno de la experiencia, en todo caso, solamente con este fin, un concepto de la razón (de un ser simple inmaterial), aunque no podamos, en modo alguno, probar su realidad objetiva? ¿Quién se puede satisfacer con el nuevo conocimiento experimental en todos los problemas cosmológicos acerca de la duración y de la magnitud del mundo, de la libertad o de la necesidad natural; puesto que, emprendámoslas como queramos, cada respuesta dada según las leyes de la experiencia, da nacimiento a otra nueva que requiere igualmente ser contestada, y, por la cual, demuestra claramente la insuficiencia de todos los modos físicos de explicación para la tranquilidad de la razón? Finalmente, ¿quién no ve en la contingencia y en la dependencia generales de todo lo que puede ser pensado y aceptado según los principios de la experiencia, la imposibilidad de permanecer en ellos, y no se siente obligado, a pesar de todas las prohibiciones de perderse en ideas trascendentes, a buscar paz y tranquilidad, fuera de los conceptos que puede justificar por medio de la experiencia, en el concepto de un ser, la idea del cual, ciertamente, no puede ser comprendida en sí misma según la posibilidad, aunque tampoco puede ser contradicha, porque corresponde a un mero ser del

entendimiento, pero sin la cual la razón debe permanecer siempre intranquila?⁴⁷

III.- ¿Por qué no es posible alcanzar conocimientos metafísicos?

Históricamente la Metafísica ha mostrado su fracaso. No ha podido alcanzar el *status* de una ciencia, pues todos los intentos de establecer las bases seguras que propicien su desarrollo, las bases en las que todos concuerden, aunque sea en su líneas más generales, no han podido fincarse de modo seguro, y todos los ensayos que se hacen se derrumban como castillos de naipes ante los más leves vientos. Ha sido evidente que las disputas metafísicas no han encontrado vencedor duradero: que los conocimientos que se suponen alcanzados se desmoronan rápidamente: que sus propuestas yacen en el descrédito.

La metafísica, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto; la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia. Y ello a pesar de ser la más antigua que todas las demás y de la que seguiría existiendo aunque éstas desaparecieran en el abismo de una barbarie que lo aniquilara todo. Efectivamente, en la metafísica la razón se atasca continuamente, incluso cuando, hallándose frente a leyes que la experiencia más ordinaria confirma, ella se empeña en

⁴⁷ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §57. p.90

conocerlas *a priori*. Incontables veces hay que volver atrás en la metafísica, ya que se advierte que el camino no conduce a donde se quiere ir. Por lo que toca a la unanimidad de lo que sus partidarios afirman, está aún lejos de ser un hecho, que más bien es un campo de batalla realmente destinado, al parecer, a ejercitar las fuerzas propias en un combate donde ninguno de los contendientes ha logrado jamás conquistar el más pequeño terreno ni fundar sobre su victoria una posesión duradera. No hay, pues, duda de que su modo de proceder ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, con base en simples conceptos.⁴⁸

¿Por qué la Metafísica no ha podido y no podrá establecerse como ciencia? ¿Por qué no es posible la Metafísica especulativa como ciencia?

Se puede decir, para contestar de manera sucinta, que los juicios de la ciencia, se fundan en la intuición y, por ello, pueden ser corroborados. Los juicios de la Metafísica no pueden basarse en la intuición, y, por ende, no son susceptibles de comprobación.

III.1.- Los juicios de la ciencia.

Los conocimientos se expresan en juicios. Los juicios por su origen pueden dividirse en juicios *a priori* y en juicios *a posteriori*. Los juicios *a priori* se caracterizan por ser universales y necesarios; necesidad y universalidad estrictas no pueden ser extraídas de la experiencia. Los

⁴⁸ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. B XIV-XV. p. 19.

juicios *a posteriori* se caracterizan porque se derivan de la experiencia y porque carecen de universalidad y necesidad.⁴⁹

Los juicios se dividen, a su vez, en analíticos y sintéticos; Kant explica esta división de la siguiente manera:

En todos los juicios en que se piensa la relación entre un sujeto y un predicado (me refiero sólo a los afirmativos, pues la aplicación de los negativos es fácil [después]), tal relación puede tener dos formas: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto A, o bien B se halla completamente fuera del concepto A, aunque guarde con él alguna conexión. En el primer caso llamo al juicio analítico; en el segundo, sintético. Los juicios analíticos (afirmativos) son, pues, aquellos en que se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante identidad; aquellos en que se piensa dicho lazo sin identidad se llamarán sintéticos. Podríamos también denominar los primeros juicios explicativos, y extensivos a los segundos, ya que aquéllos no añaden nada al concepto del sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales eran ya pensados en dicho concepto del sujeto (aunque de forma confusa). Por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse de ninguna descomposición.⁵⁰

La distinción entre los juicios analíticos y los juicios sintéticos nos hace notar que la ampliación del conocimiento se da cuando se formulan juicios sintéticos, pues los juicios analíticos, aunque muy útiles, sólo sirven para aclarar los conocimientos que ya poseemos.

⁴⁹ Cf. C.R.P. (B 2)

⁵⁰ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 7, B 11. p. 48.

En los juicios analíticos se explica el concepto del sujeto, se hace explícito lo que de antemano está contenido en el concepto del sujeto, pero de ninguna manera se añade algo que complemente o amplíe el contenido del concepto del sujeto; en pocas palabras, mediante los juicios analíticos aclaramos conocimientos que ya tenemos, pero no los ampliamos.

Mediante los juicios sintéticos, en cambio, se relacionan o añaden al concepto del sujeto conceptos que no están contenidos en él. Así, pues, mediante los juicios sintéticos ampliamos el conocimiento que tenemos del concepto del sujeto con un predicado que no estaba, ni podía ser extraído de ese concepto; en una palabra, ampliamos nuestros conocimientos; los juicios sintéticos, son, pues, la base mediante la cual extendemos nuestros conocimientos.

Todos los juicios de experiencia son sintéticos, pues conocemos con la experiencia cualidades o características que, por mero análisis, no podríamos saber del concepto del sujeto. "*Los juicios de experiencia, como tales, son todos sintéticos.* En efecto, sería absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, ya que para formularlo no tengo que salir de mi concepto."⁵¹

III.2.- La Matemática, la Física y la Metafísica contienen juicios sintéticos *a priori*.

¿En qué se apoyan los juicios sintéticos *a priori*, juicios que por ser universales y necesarios no provienen ni se fundan en la experiencia, para extender el conocimiento?

⁵¹ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. B 11. p.48.

¿En qué se fundan las atribuciones que se hacen al concepto del sujeto, si éstas no pueden ser sacadas de dicho concepto, y, tampoco, pueden basarse en la experiencia? ¿Cómo puedo atribuir un predicado a un sujeto, si no puedo extraerlo, ni por análisis del sujeto, ni fundarlo en lo que la experiencia enseña?

En el caso de los juicios sintéticos *a priori*, nos falta esa ayuda enteramente. ¿En qué me apoyo y qué es lo que hace posible la síntesis si quiero ir más allá del concepto A para reconocer que otro concepto B se halla ligado al primero, puesto que en este caso no tengo la ventaja de acudir a la experiencia para verlo?⁵²

Tanto la Matemática como la Física contienen en el conjunto de sus conocimientos juicios sintéticos *a priori*.

Los juicios de la Matemática son *a priori*, no son juicios meramente probables, son juicios necesarios, cosa que no puede ser extraída de la experiencia. Son, también, sintéticos. Por ejemplo, se podría pensar que la proposición $7+5=12$ es analítica, sin embargo, no lo es. En el concepto de suma de 7 y 5 sólo se piensa en la unión de ambos números en uno solo y nada más. Del concepto de suma de $7+5$ no podemos saber, por medio de análisis del concepto, el resultado de la unión, tenemos que recurrir a la intuición para saber el resultado; tenemos que recurrir a los dedos de la mano, a puntos, o rayas, e ir añadiendo a los cinco primeros los siete restantes hasta encontrarlo. También, los juicios de la Geometría son sintéticos.

De la misma forma, ningún principio de la geometría pura es analítico. 'La línea recta es la más corta entre dos puntos' es un

⁵² Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A9, B13. p.49.

proposición sintética. En efecto, mi concepto de *recto* no contiene ninguna magnitud, sino sólo cualidad. El concepto 'la más corta' es, pues añadido enteramente desde afuera. Ningún análisis puede extraerlo del concepto de línea recta. Hay que acudir a la intuición, único factor por medio del cual es posible la síntesis.⁵³

La Física contiene proposiciones sintéticas *a priori*. Pongamos por caso la proposición: 'En todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia', ésta es un proposición de carácter universal y necesario, por lo tanto, *a priori*. Del concepto de materia sólo podemos pensar, es decir, extraer mediante análisis, que la materia ocupa un lugar en el espacio, pero no podemos extraer de ese concepto que su cantidad permanece siempre invariable. La permanencia e invariabilidad en la cantidad no son conocimientos que puedan ser extraídos del mero concepto de materia, la permanencia e invariabilidad son, entonces, un añadido a ese concepto. Por lo tanto, este juicio puede considerarse, dado que se añadió, al concepto del sujeto, algo que no estaba previamente contenido en él, como sintético.⁵⁴

La Metafísica, también, contiene juicios sintéticos *a priori*. La Metafísica, como ciencia o pretendida ciencia, no es un compendio analítico de conceptos; intenta extender nuestros conocimientos y establecerlos de manera universal y necesaria, por ende, contiene juicios sintéticos *a priori*. "La metafísica no se compone, pues, al menos según su fin,

⁵³ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. B16. p.52.

⁵⁴ Cf. C.R.P. B 18.

más que de proposiciones sintéticas *a priori*."⁵⁵ Esto puede ejemplificarse con proposiciones como: 'El mundo ha de tener un primer comienzo', etc.

III.3.- ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* de las Matemáticas?

Los juicios de la Matemática son universales y necesarios, por ende deben fundarse en intuiciones que sean universales y necesarias. "...debe haber en su fondo alguna intuición en la cual presentar todos sus conceptos en concreto, y, sin embargo, *a priori*, o como se dice, construirlos."⁵⁶

Si nuestras representaciones de objetos fueran de las cosas tal y como son en sí mismas, nos sería imposible tener intuiciones *a priori*. Para tener una intuición tendríamos que tener necesariamente la representación del objeto, esto es, sólo tendríamos intuiciones del objeto cuando éste se halla presente a nuestros sentidos, por ende, sólo tendríamos intuiciones empíricas, y a lo más, sólo podríamos aspirar a la generalidad de nuestros juicios, sin embargo nunca alcanzaríamos la universalidad o necesidad estrictas.

Si fuese preciso que nuestra intuición fuese de tal modo que representase cosas tal como son en sí mismas, no existiría intuición alguna *a priori*, sino que todas serían empíricas. Pues

⁵⁵ C.R.P. B18. p.54.

⁵⁶ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §7. p. 41.

lo que esté contenido en el objeto mismo puedo saberlo solamente si está presente ante mí y me es dado.⁵⁷

Así, pues, si se ha de fundar el juicio sintético *a priori* en la intuición, ésta no podrá serlo de los objetos tal y como son en sí mismos, pues no alcanzaríamos en el juicio universalidad ni necesidad estrictas. Si se ha de alcanzar universalidad y necesidad estrictas, entonces, los juicios deben basarse en intuiciones universales y necesarias, en intuiciones *a priori* que precedan y determinen la forma de las intuiciones empíricas.

Se pueden alcanzar la universalidad y la necesidad en los juicios porque las intuiciones *a priori* son las formas de nuestra sensibilidad, es decir, nuestra sensibilidad precede y determina la forma de las impresiones que producen los objetos en nosotros. En una palabra, el sujeto determina la forma de las impresiones que tenemos de los objetos.

Solamente de un modo es posible que mi intuición preceda la realidad del objeto y se efectúe como conocimiento *a priori*, a saber: *si no contiene otra cosa que la forma de la sensibilidad que precede en mi sujeto a toda impresión real por medio de la cual soy afectado por el objeto.*⁵⁸

La Matemática se funda en las intuiciones que preceden y determinan a la experiencia, por ello los juicios sintéticos, de esta disciplina, pueden alcanzar universalidad y necesidad estrictas. Esto explica, también, por qué la matemática puede concordar con la experiencia, pues se funda en las intuiciones que determinan la forma de la misma.

⁵⁷ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §9. p. 42.

⁵⁸ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §9. p. 42.

De aquí se sigue: que proposiciones que se refieren meramente a esta forma de la intuición sensible habrán de ser posibles y válidas acerca de los objetos de los sentidos, e igualmente a la inversa, que las intuiciones que son posibles *a priori* no pueden nunca concernir a otra cosa que a los objetos de nuestros sentidos.⁵⁹

Las intuiciones que preceden a la experiencia y la determinan *a priori* son el espacio y el tiempo. La Matemática se funda, pues, en estas formas de la sensibilidad para construir sus conceptos. "La Geometría toma por base la intuición pura del espacio. La Aritmética misma hace efectivo su concepto de número por la adición sucesiva de la unidad en el tiempo;..."⁶⁰

En suma:

La Matemática pura es solamente posible como conocimiento sintético *a priori*, porque no se refiere a otro como puro objeto de los sentidos, en el fondo de cuya intuición empírica existe una intuición pura (de espacio y tiempo) y, ciertamente, *a priori*, y puede existir porque ésta, no es otra cosa que la forma pura de la sensibilidad, la cual precede a la aparición real de los objetos, así, como ante todo, la hace, de hecho, posible.⁶¹

Antes de continuar con el esquema argumental mediante el cual daríamos respuesta a la pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos de la Física?, vamos a resumir algunos de los argumentos que propone Kant para defender la idealidad del tiempo y del espacio.

⁵⁹ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §9. p. 42.

⁶⁰ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §10. p.43.

⁶¹ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §11. p. 43.

III.4.- El espacio.

Siguiendo el tono de este capítulo, no pretenderemos dar, en el apartado que inicia, una explicación minuciosa de la concepción kantiana del espacio y del tiempo: solamente me limitaré a bosquejar las líneas más generales de esta concepción.⁶²

1.- El espacio no puede ser un concepto extraído de la experiencia externa porque precisamente para poner ciertas representaciones como exteriores a mí y para poner unas al lado de otras es necesario presuponer el espacio.⁶³

2.- El espacio es una necesaria representación *a priori*, no puede ser una determinación dependiente de los fenómenos externos: es posible representarse el espacio sin objetos, pero no es posible representar objetos sin espacio.⁶⁴

⁶² Para una defensa de la concepción kantiana del espacio y del tiempo, véase: Henry E. Allison. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. p. 141 y sigs.

⁶³ Cf. C.R.P. A 23, B 38. Al respecto, podemos rescatar algunas aclaraciones que sobre este argumento hace Henry Allison en *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Tr. Dulce María Granja: "..., la representación del lugar y, por lo tanto, la del espacio, funciona en la experiencia humana como una condición de posibilidad necesaria para distinguir los objetos unos de otros." p.145; "El argumento no sostiene únicamente que no podemos tener la representación de cosas distintas entre sí sin tener también la representación del espacio. [...] Lo que el argumento afirma es, más bien, que la representación del espacio funciona como un medio o vehículo para la representación de objetos distintos al yo y distintos unos de otros." p. 147; "Por consiguiente, puede decirse que el argumento de Kant hace ver que la representación del espacio es *a priori* al mostrar que funciona como una condición epistémica". p. 148.

⁶⁴ Cf. C.R.P. A 24, B 39.

Allison explica el argumento de la siguiente manera:

Esto sugiere el siguiente argumento, el cual fue probablemente el que Kant tenía en mente: si x puede existir (o ser representado) sin A, B, y C y sus relaciones mutuas, pero A, B y C no pueden existir (o ser representadas) sin X, entonces x debe ser considerada como una condición de posibilidad de A, B y C y sus relaciones mutuas.⁶⁵

3.- El espacio es una intuición pura, no un concepto universal de las relaciones entre las cosas. Cuando se piensa en diversos espacios sólo se les puede concebir como partes de un espacio único y omnicomprendivo, éste no puede ser la suma de todos los espacios; todos los espacios sólo pueden ser pensados dentro de él. La multiplicidad del espacio sólo surge al limitarlo, por ende, el espacio es una intuición pura, previa a la experiencia, y no un concepto surgido de ella.⁶⁶

Este es el primer argumento para la defensa del carácter intuitivo de espacio. Allison lo explica así:

El punto principal es que las notas o conceptos parciales, a partir de los cuales se compone (su *Bestandteile*) un concepto general, son lógicamente anteriores al todo. Así, pues, un concepto general es una colección de notas. [...] Sin embargo, este no es el caso respecto del espacio y sus partes. Más que ser elementos previamente a partir de los cuales la mente forma la idea de un espacio único, las partes del espacio son dadas solamente en y mediante el espacio único que ellas suponen. En otras palabras, el espacio no solamente es representado como único (*einzig*), sino también como unitario (*einig*).

⁶⁵ Henry E. Allison. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Tr. Dulce María Granja. p. 149.

⁶⁶ Cf. C.R.P. A 25, B 39.

Consiguientemente, no puede ser concebido como una colección o agregado. [...] Esto vale igual para el tiempo.⁶⁷

4.- El espacio no es un concepto, es una intuición *a priori*. El espacio se representa como una magnitud dada e infinita. Es una representación que comprende y subsume a cualquier otra determinación del espacio. La intuición pura del espacio contiene y subsume todas la multiplicidad de representaciones espaciales reales o posibles. Ningún concepto puede pensarse conteniendo una multitud infinita de representaciones; el espacio es, entonces, una intuición *a priori*.⁶⁸

III.5.- El tiempo.

1.- El tiempo tampoco es un concepto empírico extraído de la experiencia. El tiempo es una intuición *a priori* que está a la base de toda determinación temporal: sólo si presuponemos el tiempo podemos representarnos las cosas como existentes coexistiendo simultánea o sucesivamente.⁶⁹

2.- El tiempo es una intuición necesaria que está a la base de toda representación temporal. Podemos eliminar todos los fenómenos del tiempo, pero no podemos pensar los fenómenos sin el tiempo.⁷⁰

⁶⁷ Henry E. Allison. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Tr. Dulce María Granja. p. 156.

⁶⁸ Cf. C.R.P. A 25, B 40.

⁶⁹ Cf. C.R.P. A 30, B 46.

⁷⁰ Cf. C.R.P. A 31, B 46.

3.- El tiempo sólo posee una dimensión. Tiempos diferentes no son simultáneos sino sucesivos. El tiempo como intuición pura y necesaria hace posible formular principios apodícticos acerca de él.⁷¹

4.- El tiempo no es un concepto discursivo o universal. Todos los tiempos forman parte de un mismo tiempo. Un concepto no puede estar a la base de todas las representaciones en el tiempo. El tiempo es, por tanto, una intuición y no un concepto.⁷²

5.- La representación originaria del tiempo es dada como ilimitada. Todas las magnitudes temporales son posibles introduciendo limitaciones en un tiempo único e ilimitado que le sirve de base. Una representación única e ilimitada que sirve de base a otras no puede ser un concepto, es una intuición.⁷³

III.6.- ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* de la Física?

Según Kant, existen, innegablemente, en el área de nuestros conocimientos, ciertas leyes universales puras. Propositiones como "la sustancia permanece y subsiste"; "todo debe tener una causa, según leyes permanentes" que son conocimientos *a priori* totalmente puros.

Son conocimientos *a priori* por su universalidad y necesidad estrictas; son puros porque no contienen nada

⁷¹ Cf. C.R.P. A 31, B 27.

⁷² Cf. C.R.P. A 32, B 47.

⁷³ Cf. C.R.P. A 32, B 48.

empírico, son conocimientos que no han sido extraídos de la experiencia.

Pero entre las proposiciones de la Física general se encuentran algunas que poseen verdaderamente la generalidad que exigimos, como las proposiciones: la sustancia permanece y subsiste; todo lo que sucede debe estar siempre predeterminado por una causa, según leyes permanentes. Estas son, en verdad, leyes naturales generales que valen plenamente *a priori*. Hay, pues, de hecho, una ciencia natural pura, y ahora cabe preguntar: ¿cómo es posible esta ciencia natural pura?⁷⁴

Según Kant, si nuestro conocimiento fuera de las cosas tal y como son en sí mismas no podríamos tener conocimientos *a priori*.⁷⁵ El argumento que Kant presenta, en los *Prolegómenos*, con el fin de sostener esta tesis, es, a grandes rasgos, el que sigue.

Si pretendiéramos prescribir una legalidad a las cosas, tal y como son en sí mismas, no podríamos tener ninguna garantía de que las leyes prescritas o pensadas *a priori* sobre la naturaleza, efectivamente, correspondiesen con ella.

El entendimiento no puede prescribir una legalidad, no puede saber de antemano cómo puede comportarse la naturaleza tal y como es en sí misma. El entendimiento, si tuviera que conocer las cosas tal y como son en sí mismas, tendría que guiarse por lo que las cosas le enseñan, no por lo que él pudiera querer prescribirles. Las cosas en sí mismas son completamente independientes del pensar del entendimiento, éste al querer conocerlas tendría que

⁷⁴ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §15. p. 52.

⁷⁵ De hecho, siguiendo a Kant, no podemos tener ningún conocimiento de las cosas tal y como son en sí mismas, nuestro conocimiento es sólo de fenómenos.

adecuarse a ellas, tendría que desprender determinaciones cuando las cosas les son dadas: mediante ese método no conoceríamos las cosas *a priori* sino *a posteriori*.

Mi entendimiento y las condiciones bajo las cuales puede relacionar las determinaciones de las cosas en su ser, no prescribe regla alguna a las cosas mismas; éstas no se regulan según mi entendimiento, sino que mi entendimiento deberá regularse según ellas; deberían, pues, serme dadas de antemano, para desprender de ellas estas determinaciones, pero entonces no serían reconocidas *a priori*.⁷⁶

Tampoco es posible conocer *a posteriori* las cosas tal y como son en sí mismas.

Las leyes de las cosas en sí mismas deben corresponder de manera necesaria con las cosas mismas; si correspondieran de manera casual o meramente probable no sabríamos por qué esas leyes deben ser de esa manera y no de otro modo.

El conocimiento *a posteriori* sólo se produce cuando la cosa me es dada; por tanto, el juicio sólo se puede corroborar caso por caso, y nunca puede llegar a tener una universalidad y necesidad estrictas, pues no es posible que todos los casos se me den en un solo golpe, en una sola experiencia.

Si el conocimiento *a posteriori* no puede llegar a establecer leyes o principios de universalidad estrictos, entonces no podemos, por ese medio, llegar a conocer leyes y principios que *necesariamente* correspondan con las cosas en sí mismas.

⁷⁶ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §14. p.50.

Si no alcanzamos un conocimiento en que las leyes que se postulan de las cosas en sí mismas correspondan de manera necesaria con ellas, entonces no tenemos razones del por qué las cosas se comportan de una forma y no de otra, en una palabra, no alcanzamos verdadero conocimiento de su acontecer.

En síntesis, por medio del conocimiento *a posteriori* no podemos alcanzar conocimiento universal y necesario, esto es, conocimiento verdadero y estricto de las cosas en sí mismas.

Pues si la experiencia me debe enseñar las *leyes* bajo las cuales está dado el ser de las cosas, estas leyes, en cuanto corresponden a las cosas en sí mismas, deberán corresponder también *necesariamente* a ellas, fuera de mi experiencia. Mas la experiencia me enseña lo que es y cómo es, pero jamás que necesariamente debe ser así y no de otro modo. Así, pues, jamás puede enseñar la naturaleza de las cosas en sí mismas.⁷⁷

Si no podemos alcanzar conocimiento ni *a priori*, ni *a posteriori* de las cosas en sí mismas, y, efectivamente, contamos con conocimientos, como lo muestra la Física y la Matemática, entonces nuestro conocimiento no es de las cosas en sí mismas, sino de fenómenos, a saber, de aquello que aparece ante nosotros, de aquello que aparece bajo la forma de nuestra sensibilidad, y bajo la forma de nuestro entendimiento.

Si tenemos conocimientos *a priori* de los fenómenos una parte de ellos debe poder ser conocida *a priori*, es decir, independientemente de la experiencia; de lo contrario, todo

⁷⁷ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §14. p.51.

nuestro conocimiento sería *a posteriori* y nunca llegaríamos a tener un conocimiento universal y necesario. Es, pues, necesario que podamos tener conocimientos *a priori* de los fenómenos independientemente de que los mismos nos sean dados. Los fenómenos y el conocimiento que tenemos de ellos deben estar constituidos en parte *a priori* y en parte *a posteriori*.

Los fenómenos tienen una parte que hemos llamado forma y otra contenido. La forma del fenómeno, como se ha visto, corresponde a las intuiciones sensibles que son el tiempo y el espacio; todo fenómeno necesariamente se da en el tiempo o en el espacio. Ésta es, pues, la parte *a priori* de los mismos y hace posible los conocimientos *a priori* de la Matemática y de la Geometría, que se fundan en las formas *a priori* de la intuición sensible.

Los principios enteramente *a priori* de la Física deben fundarse, de manera similar, en ciertas formas *a priori* del entendimiento. Formas o funciones en las cuales puedan fundarse estos principios sin necesidad de la experiencia.

En suma, si ha de haber conocimientos *a priori* en la Física, si ha de haber conocimientos en general, estos deben fundarse en las formas *a priori* del entendimiento que son su condición de posibilidad. Las formas o funciones puras del entendimiento son la condición de posibilidad de los conocimientos sintéticos *a priori* de la Física.

...pero los conceptos sobre ellas [las llamadas condiciones de todo juicio en general] fundados, **que contienen las condiciones *a priori* de todo juicio sintético y necesario**, constituyen, por tanto, un sistema trascendental; finalmente, los principios por medio de los cuales todos los fenómenos son

subsumidos bajo estos conceptos, determinan un sistema fisiológico, esto es, natural, que precede a todo conocimiento natural empírico, que hace a éste, ante todo, posible y, por eso, puede ser llamado propiamente ciencia natural, general y pura.⁷⁸

Hay, pues, en nuestro entendimiento ciertos conceptos, también llamadas categorías o funciones del entendimiento *a priori* que hacen posibles los juicios sintéticos *a priori* de la Física.

Kant se verá, pues, en la necesidad de demostrar que verdaderamente estamos en posesión de estos conceptos puros *a priori* o categorías. Sin embargo, eso implica una gran dificultad, pues tiene que demostrar que hay ciertos conceptos puros *a priori* que no se derivan de la experiencia, pero se aplican a ella; tiene que demostrar que ciertos conceptos *a priori* ordenan y sintetizan la experiencia.

Kant formula, entonces, lo que él nombra como: "Deducción trascendental de las categorías".

La deducción trascendental de las categorías es, en términos muy generales, una prueba indirecta de la existencia de estos conceptos puros *a priori* como funciones del entendimiento humano. Consiste, a grandes rasgos, en demostrar: 1) que sin las categorías no es posible pensar⁷⁹; y

⁷⁸ Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §23. p.59, (Negrita mía).

⁷⁹ El término 'pensar' no debe entenderse aquí tan sólo como la capacidad de representar (tal y como lo definimos en la Introducción de este trabajo); 'pensar' puede entenderse de la siguiente forma: "La reunión de representaciones en una conciencia es el juicio. Así, pues, pensar es lo mismo que juzgar o relacionar representaciones por juicios en general. Por eso, los juicios son, o puramente subjetivos, si son relacionadas solamente representaciones en una conciencia de un sujeto y reunidas en ella; u objetivos,

2) que sin las categorías no es posible la experiencia de la naturaleza.

Si no podemos pensar ni tener experiencia de la naturaleza, entonces debemos suponer necesariamente su existencia; sólo suponiendo las categorías podemos dar cuenta del pensamiento, y de la naturaleza como un conjunto de leyes objetivas.

No voy a hacer aquí, por cuestiones de extensión, y por lo espinoso del asunto, un resumen de la "Deducción trascendental de las categorías", para ello remito al lector a la sección del mismo nombre en la *Crítica de la Razón Pura*.⁸⁰

Es importante aclarar que si bien los juicios sintéticos *a priori* de la Física se basan en las categorías, éstas tienen un uso restringido.

Las categorías son conceptos *a priori* o funciones del entendimiento que sólo tienen un uso legítimo si son aplicadas a la experiencia. Sólo sirven para sintetizar a la experiencia; de otra forma sólo son conceptos vacíos.

En definitiva, las categorías no tienen, pues, otro uso posible que el empírico, ya que sólo sirven para someter los fenómenos a unas reglas universales de síntesis tomando como base una unidad necesaria *a priori* (en virtud de la necesaria unificación de toda conciencia en una apercepción originaria) y para

si las representaciones son relacionadas en una conciencia en general; esto es, en ella necesariamente." Immanuel Kant. *Prolegómenos*. Tr. García Morente. §22. p.58.

⁸⁰ Véase, también; Pedro Stepanenko. *Categorías y autoconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*. p.92 y sigs.

adecuar así tales fenómenos a una completa conexión en una experiencia.⁸¹

La categoría de sustancia, por ejemplo, no tiene otra aplicación legítima, con respecto al conocimiento, que la de servir para reconocer sustancias empíricas. Una sustancia es aquello que permanece en el fenómeno mientras cambia todo lo demás. Lo misma condición se aplica al concepto de causa. El concepto de causa sirve solamente para establecer leyes entre los fenómenos. Indica que a cada fenómeno le precede uno distinto según una regla: "Consiste, pues, en la sucesión de lo diverso, en la medida que tal sucesión se halla sometida a una regla"⁸²

En suma, las categorías sólo cumplen una función legítima cuando se aplican a la experiencia, cuando se usan para la síntesis de los fenómenos, es decir, de los objetos que se dan en el tiempo o en el espacio; de otro modo son sólo conceptos vacíos.

Nuestra naturaleza conlleva que la *intuición* sólo pueda ser *sensible*, es decir, que no contenga sino el modo según el cual somos afectados por objetos. La capacidad de *pensar* el objeto de la intuición es, en cambio, el *entendimiento*. Ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas.⁸³

⁸¹ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 146, B 186. p. 188.

⁸² Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 144, B 183. p.187.

⁸³ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A51, B74. p. 93.

Cabe destacar la importancia de la imaginación en la mediación que realiza, a través de los esquemas trascendentales, entre las categorías y las

III.7.- ¿Por qué no son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la Metafísica?

El tema que se tratará en este apartado es lo que Kant designa con el nombre de “dialéctica trascendental”. La “dialéctica trascendental” es la parte de la *Crítica de la razón pura* que se encarga de develar la ilusión y demostrar la imposibilidad de los juicios sintéticos *a priori* de la Metafísica en sus tres disciplinas la Psicología Racional, la Cosmología y la Teología.

Este inciso se divide en cuatro partes: en la primera, se aborda el tema de la dialéctica trascendental en general; en la segunda, los paralogismos de la razón pura; en la tercera, las antinomias de la razón; y, en la cuarta, el ideal de la razón pura. Todo ello, con el afán de demostrar la imposibilidad de la Metafísica como ciencia.

III.8.- La dialéctica trascendental, en general.

intuiciones. Sin la imaginación no sería posible relacionar a las categorías con las intuiciones: “Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible la aplicación de la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema trascendental*.” Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 138, B 178. p. 183. “En sí mismo, el esquema es siempre un simple producto de la imaginación.” *Ibid.* B 179, A 140. p.184.

Una breve explicación del esquema trascendental puede verse más adelante en este trabajo, en la sección llamada: “La representación de las ideas de la razón a través de las ideas estéticas”.

La lógica general se divide en una parte analítica y, en una parte, dialéctica. Kant propone la idea de una lógica trascendental que se divida, a su vez, en una parte analítica, y en una parte dialéctica.

Hay que subrayar, sin embargo, que la lógica general es distinta de la lógica trascendental.

La lógica general se ocupa solamente de las formas correctas e incorrectas en que los juicios pueden ser relacionados, así como de la apariencia de validez producida por cierto tipo de relaciones entre los juicios; todo ello con independencia del contenido de los mismos, independientemente de si los juicios de que se ocupa son verdaderos o falsos, e independientemente de si los juicios son siquiera susceptibles de ser corroborados o comprobados. La lógica general estudia las formas correctas e incorrectas de los raciocinios, independientemente de la verdad o falsedad de los juicios, independientemente de que los juicios puedan o no puedan ser declarados verdaderos o falsos.

La lógica trascendental, en cambio, no estudia la corrección o incorrección de los raciocinios. La lógica trascendental se ocupa, en una de sus partes, de estudiar las condiciones de objetividad de los juicios; se ocupa de determinar las condiciones que debe cumplir un juicio para poder ser declarado verdadero o falso. En su otra parte, la lógica trascendental se encarga de descubrir juicios que en apariencia son objetivos, pero que en realidad no pueden serlo.

Las diferencias entre la analítica general y analítica trascendental son las siguientes.

La lógica general, en la parte analítica, estudia la forma del pensamiento en general, esto es, las reglas que deben cumplir los juicios para ser relacionados correctamente entre sí; estudia las leyes que se deben cumplir para realizar inferencias entre juicios. En suma, se ocupa de las formas correctas del raciocinio, de las reglas de inferencia.

1) como lógica general, hace abstracción de todo contenido del conocimiento, así como de la diversidad de sus objetos, y no tiene que ver sino con la simple forma del pensar;

2) como lógica pura, no posee principios empíricos, es decir, no toma nada (como a veces se cree) de la psicología,⁸⁴

[La lógica general] Sólo considera la forma lógica de la relación que guardan entre sí los conocimientos, es decir, la forma del pensamiento en general.⁸⁵

La lógica trascendental, en su parte analítica, se ocupa, en cambio, de las reglas o condiciones que debe cumplir un juicio sintético para ser objetivo, esto es, de determinar las condiciones que debe cumplir el juicio para poder ser susceptible de corroboración o comprobación, en otras palabras, de las condiciones que debe cumplir para poder ser declarado verdadero o falso. La analítica explica, también, cómo conceptos *a priori*, conceptos que no tienen un origen empírico, pueden referirse válidamente a objetos.⁸⁶

⁸⁴ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 54, B 78. p. 94 y 95.

⁸⁵ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 55, B 79. p. 95.

⁸⁶ “En la *Crítica de la razón pura*, Kant afirma con claridad que las categorías son lo que garantiza la objetividad de los conceptos empíricos (A 109); esto significa que son ellas las que establecen las condiciones que debe cumplir un

Podemos decir que la analítica general es una lógica de la corrección, esto es, de las reglas que deben cumplir los raciocinios para lograr la inferencia legítima; en cambio, la analítica trascendental es una lógica de la objetividad, es decir, de las reglas que permiten determinar si un juicio puede ser susceptible de comprobación, de ser declarado verdadero o falso.

[...], la mera forma del conocimiento está lejos, por mucho que concuerde con las leyes lógicas, de ser suficiente para determinar la verdad material (objetiva) del conocimiento.⁸⁷

La dialéctica general y la dialéctica trascendental.

La dialéctica general se ocupa de aquellos raciocinios o inferencias que son incorrectos. Su tarea es la de estudiarlos a la luz de las reglas de la lógica general, mostrar su incorrección y el por qué de su apariencia de legitimidad.

Por muy diferente que haya sido la acepción en que los antiguos tomaron la ciencia o el arte de la dialéctica, se puede colegir, partiendo de la forma en que efectivamente la empleaban, que no significaba para ellos sino la *lógica de la apariencia*. Se trataba de un arte sofisticado para dar apariencia de verdad a la ignorancia y a sus ficciones intencionadas, de modo que se

concepto para que represente objetos posibles de la experiencia. Si un concepto empírico, por ejemplo, funciona para sintetizar intuiciones de acuerdo con las categorías de sustancia y causa, entonces es objetivo. Si el concepto de un objeto no nos permite establecer relaciones de causalidad entre ese supuesto objeto y otros objetos posibles, entonces carece de objetividad. Si además ese concepto pertenece a un sistema más específico, es algo que las categorías no toman en consideración.” Pedro Stepanenko. “Sistematicidad y unidad de la experiencia en Kant”. p. 102.

⁸⁷ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 60, B 85 p.99.

imitaba el método del rigor que prescribe la lógica en general y se utilizaba su tónica para encubrir cualquier pretensión vacía.⁸⁸

La dialéctica trascendental, en cambio, se ocupa de los juicios que aparentemente son objetivos. Su finalidad es demostrar, primero, por qué estos juicios no pueden ser objetivos, y, segundo, mostrar el por qué de su ilusoria apariencia de objetividad.

En términos muy generales, se puede decir que la dialéctica trascendental muestra, por un lado, que ciertos juicios no pueden ser objetivos o corroborables, no pueden ser ni verdaderos ni falsos, porque escapan a los límites de la experiencia posible; y, por otro, que la apariencia de objetividad se debe a que se pretende fundar la objetividad del juicio en el mero uso de inferencias correctas, en otras palabras, la ilusión surge porque se hacen pasar, con el fin de dar fundamento objetivo al juicio, las reglas lógicas por reglas de la objetividad; se pretende, equivocadamente, que el mero uso de las reglas de la lógica general sirva para garantizar la objetividad del juicio.

[...] hay en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva del hombre) reglas básicas y máximas para aplicarla que tienen todo el aspecto de principios objetivos. Debido a tales principios, se toma la necesidad subjetiva de cierta conexión -favorable al entendimiento- de nuestros conceptos por una necesidad objetiva de determinación de las cosas en sí mismas.⁸⁹

⁸⁸ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 61, B 86. p.99.

⁸⁹ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 297, B 353. p. 299.

Al menos la realidad trascendental (subjetiva) de los conceptos puros de razón se basa en que nosotros somos conducidos a tales ideas por un silogismo necesario. Habrá, pues, silogismos carentes de premisas empíricas, por medio de los cuales deducimos, a partir de una cosa conocida, algo de lo que no tenemos concepto, algo a lo que, no obstante, concedemos realidad objetiva debido a una ilusión inevitable.⁹⁰

III.9.- Los juicios trascendentes.

Los juicios trascendentes, según la “Dialéctica trascendental”, son aquellos que hacen referencia a cosas que no pueden darse en ningún tipo de experiencia. Son distintos de los juicios o principios trascendentales. Los principios trascendentales aunque no provienen de la experiencia la fundan, es decir, son los principios que permiten pensar y ordenar la experiencia; tienen pues un uso inmanente, es decir, se aplican y pueden mostrar su aplicación en la experiencia.

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 los fenómenos en el sentido de que éstos han de pertenecer necesariamente a una conciencia empírica. Sólo mediante estos conceptos es posible conocer y determinar un objeto. [...] su realidad objetiva se basa exclusivamente en que, dado que constituyen la forma intelectual de toda experiencia, siempre ha de ser posible mostrar su aplicación a ésta.⁹¹

⁹⁰ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 339, B 397. p. 326.

⁹¹ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 310, B 367. p.308.

En contraposición, los juicios o principios trascendentes son aquellos que no tienen aplicación directa a la experiencia y no pueden mostrar su realidad en ella; se refieren a "cosas" que no se dan ni pueden darse en el espacio o en el tiempo.

Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasen esos límites. [...] Entiendo por verdaderos principios trascendentes aquellos que nos incitan a derribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna. *Trascendental* no es lo mismo que *trascendente*. Los principios del entendimiento puro [...] sólo deben aplicarse empírica, no trascendentalmente, esto es, sobrepasando los límites de la experiencia. Un principio que elimine tales límites, que ordene incluso sobrepasarlos, se llama, en cambio, *trascendente*.⁹²

Los juicios trascendentes no se refieren a la experiencia porque, al menos, uno de los conceptos que componen al juicio es un concepto que designa una cosa que no puede darse en la experiencia; el "objeto" al cual se refiere el concepto, no se da en la intuición posible, es decir, en el espacio o en el tiempo.

Los juicios trascendentes tienen en una de sus partes (sujeto o predicado) una idea de la razón, la cual, como hemos mencionado, es un concepto que se refiere a algo que no se da en la experiencia posible; de ahí que el juicio sea llamado trascendente, pues trasciende, va más allá, de los límites de la experiencia y, por tanto, no es susceptible de comprobación.

⁹² Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 296, B 353. p.299.

Por más que la simple idea trascendental⁹³ haya sido producida necesariamente en la razón de acuerdo con sus leyes originarias, podemos decir que el objeto de tal idea es algo de lo que no tenemos concepto ninguno. En efecto, no es realmente posible formar un concepto intelectual de un objeto que tenga que adecuarse al requisito de la razón, es decir, un concepto susceptible de ser mostrado e intuido en una experiencia posible. Sería más exacto y menos expuesto a malentendidos decir que no podemos conocer el objeto que corresponda a una idea, aunque sí podemos tener de él un concepto problemático.⁹⁴

En suma, los juicios trascendentes son juicios incorroborables, por lo tanto, no son susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos, pues están formados por conceptos que se refieren a cosas que no se pueden dar en la experiencia posible, están compuestos por ideas de la razón.⁹⁵

III.10.- Las inferencias dialécticas, en general.

La razón, como hemos mencionado, busca los primeros principios, los principios incondicionados o absolutos de todas las representaciones. Lo incondicionado se puede buscar en tres áreas. Primero, lo incondicionado en un sujeto; segundo, lo incondicionado de toda la serie de los fenómenos; tercero, lo incondicionado en las partes del

⁹³ Aquí, el término “trascendental” debe entenderse como “trascendente”, es decir, como un concepto cuyo referente no puede darse en la experiencia posible.

⁹⁴ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 339, B 397. p.326.

⁹⁵ En este sentido, podemos decir que la Metafísica está conformada por juicios trascendentes, por juicios que no pueden ser comprobados en la experiencia posible.

sistema, esto es, lo incondicionado de todo lo que se pueda pensar. En otras palabras, la razón busca la unidad absoluta del sujeto pensante, la unidad absoluta de la serie de los fenómenos, y la unidad absoluta de todo el sistema, la condición absoluta de todo lo que se puede pensar.

Todos los conceptos puros tienen que ver con la unidad sintética de las representaciones, pero los conceptos de la razón pura (ideas trascendentales) tienen que ver con la unidad incondicionada de toda la serie de condiciones. Consiguientemente, todas las ideas trascendentales podrán reducirse a tres clases: la *primera* de ellas incluirá la unidad absoluta (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno*; la *tercera*, la *unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general*.⁹⁶

Las tres clases de inferencias dialécticas se conforman, a grandes rasgos, de la siguiente manera.

En la primera clase de silogismos dialécticos, se parte del concepto trascendental del sujeto, el cual es una mera condición para poder pensar a las representaciones, que, como mera condición, no contiene variedad y, se infiere de ahí, la absoluta unidad del mismo. Kant nombra este silogismo dialéctico: paralogismo trascendental.

La segunda clase, se propone conseguir un principio incondicionado de la serie condicionada de los fenómenos en general; del hecho de que poseo el concepto de una serie condicionada de fenómenos, busco el concepto trascendental del origen de la serie, el concepto que ya no sea

⁹⁶ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 334, B 391. p.323.

condicionado en la serie de los fenómenos, el concepto de algo incondicionado en la serie de las condiciones. Kant designa este tipo de inferencia como: antinomia de la razón pura.

En el tercero, llamado por Kant, ideal de la razón pura, se infiere, a partir de las condiciones generales para pensar cualquier objeto, la absoluta unidad de todas las condiciones para la posibilidad real de los mismos⁹⁷.

Esta búsqueda de la razón, origina tres disciplinas que precisamente tienen como fin la respuesta a las interrogantes que la razón se propone: la Psicología, la Cosmología y la Teología.

El sujeto pensante es el objeto de la *psicología*; el conjunto de todos los fenómenos de la *cosmología*, y la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la *teología*. Así, pues, la razón pura suministra la idea de una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), de una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) y, finalmente, de un conocimiento trascendental de Dios (*Theologia transcendentalis*).⁹⁸

III.11.- Paralogismos de la razón pura, en general.

Hay cuatro tipos de paralogismos o inferencias dialécticas que la razón realiza a partir del concepto de sujeto. En términos generales, las inferencias son las

⁹⁷ Cf. C.R.P. A 340, B 398. Más adelante, explicaré, con mayor detenimiento, el desarrollo de estas inferencias.

⁹⁸ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 344, B 391. p.323.

siguientes. En la primera, se propone que el alma es una sustancia; en la segunda, que el alma es simple; en la tercera, que es numéricamente idéntica, es decir, que es unidad; en la cuarta, que está en relación con posibles objetos en el espacio.

De estas inferencias se hacen otras. Del alma como sustancia y mero objeto del sentido interno (es decir, como aquello que no se da en el espacio, sino sólo en el tiempo), se infiere su inmaterialidad, es decir, se infiere que el alma es una sustancia inmaterial.

Del alma, en tanto sustancia simple, se infiere que es incorruptible.

De su propia identidad, en cuanto sujeto pensante, se obtiene la personalidad.

De la inmaterialidad, incorruptibilidad y personalidad se deduce la espiritualidad, es decir, que el alma es una entidad pensante, idéntica a sí misma e inmortal.

Del alma, en su relación con posibles objetos en el espacio, se obtiene el comercio con los cuerpos.

Del comercio con el cuerpo y del alma en cuanto sustancia pensante se deduce el principio vital y fundamento de la animalidad.

De la animalidad, en cuanto limitada por la espiritualidad se infiere la inmortalidad.⁹⁹

III.12.- Paralogismo de la sustancialidad.

El paralogismo de la sustancialidad es el siguiente:

⁹⁹ Cf. C.R.P. A 345, B 403.

Sustancia es aquello cuya representación constituye el *sujeto absoluto* de nuestros juicios, aquello que no puede, por tanto, ser empleado como determinación de otra cosa.

Yo, en cuanto ser pensante, soy el *sujeto absoluto* de nuestros juicios, aquello que no puede, por tanto, ser empleado como determinación de otra cosa.

Consiguientemente, yo en cuanto ser pensante (alma), soy *sustancia*.¹⁰⁰

El error de esta inferencia dialéctica se debe, a que las categorías no son aplicadas legítimamente, a saber, a la experiencia, sino a las meras condiciones del pensamiento en general. En este caso se aplica la categoría de sustancia a la condición que acompaña y permite las representaciones, es decir, un sujeto.

Una representación es, en términos generales, una entidad mental. Como entidad mental debe pertenecer a un sujeto, esto es, a un yo, así, pues, toda representación implica un yo, en el cual inhiere. El yo es una mera condición que permite pensar las representaciones, toda representación implica un yo, hay una relación de implicación necesaria entre la representación y el yo, pero eso es todo lo que se puede inferir de la condición formal de todo pensar, a saber, que el yo es una condición necesaria que permite pensar toda representación como representación, es decir, como entidad mental dependiente de o en relación a un sujeto, y no como un objeto en sí mismo. De lo anterior, sólo se puede inferir que el yo es una sustancia en la idea,

¹⁰⁰ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 348, B 406. p. 332.

más no en la realidad. Para que el yo sea una sustancia real hay referirla a la intuición.

La sustancia es una categoría que se aplica a la experiencia. Se puede hablar legítimamente de sustancia, cuando un objeto permanece en la experiencia. El yo, si no va acompañado o no indica una intuición o conjunto de intuiciones, no es nada más que una palabra vacía; una palabra a la que no corresponde un objeto en la experiencia. Podemos hablar del yo como sustancia sólo cuando le hacemos corresponder intuiciones.

Por más que nos esforzáramos, no lograríamos demostrar esa permanencia por medio de ninguna observación segura. En efecto, aunque el yo se halla en todos los pensamientos, la representación del mismo no va unida a la menor intuición que lo distinga de otros objetos de la intuición. Podemos, pues, advertir que tal representación interviene en todo pensamiento, pero no que haya una intuición continua y permanente en la cual los pensamientos (en cuanto variables) cambien.

De ahí se sigue que el primer silogismo de la psicología trascendental nos ofrece un conocimiento que sólo es nuevo en su pretensión, ya que hace pasar por conocimiento del sujeto real de la inherencia lo que es el sujeto lógico permanente del pensar. De ese sujeto real no tenemos, ni podemos tener, el menor conocimiento,...¹⁰¹

En la edición B de la *Crítica de la razón pura*, Kant presenta otra manera de demostrar la falacia en que incurre el silogismo que pretende probar que el yo es una sustancia. El silogismo es el siguiente:

¹⁰¹ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 350. p. 333.

Lo que no puede ser pensado de otro modo que como sujeto, tampoco puede existir de otro modo que como sujeto y es, consiguientemente, sustancia. Ahora bien, un ser pensante, considerado únicamente en cuanto tal, no puede ser pensado más que como sujeto. Por consiguiente, no existe más que como tal, es decir, como sustancia.¹⁰²

La falacia de este raciocinio radica en que en la primera premisa 'pensamiento' tiene un sentido distinto de 'pensamiento' de la segunda premisa. En la primera, el pensamiento se refiere a cosas que no pueden ser pensadas de otro modo que como sujetos, esto incluye a los objetos que se pueden dar en la intuición. En la segunda, en cambio, el pensamiento se refiere sólo a un sujeto que sólo puede pensarse como el sujeto de sus propios juicios, excluyendo todos los objetos de la intuición¹⁰³. Kant lo explica de la siguiente manera:

En la primera se habla de cosas que no pueden pensarse de otro modo que como sujetos; en la segunda, en cambio, no se alude a cosas, sino a un pensamiento (ya que se hace abstracción de todo objeto) en el que el yo sirve siempre de sujeto de la conciencia. En la conclusión no podemos, pues, decir: 'No puedo existir de otro modo que como sujeto', sino: 'En el pensamiento de mi existencia sólo puedo usarme como sujeto

¹⁰² Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. B 411. p. 369.

¹⁰³ Una explicación más detallada de este argumento puede verse en Henry E. Allison. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. p. 430 y sigs. Una crítica a lo que Robert Paul Wolff llama "the four Selves" de la filosofía de Kant puede verse en la obra de este autor *The Autonomy of Reason*. p. 9 y sigs. Acerca del problema del yo puro puede verse: María Noel Lapoujade. "La revolución kantiana acerca del sujeto (problemática del yo puro)".

del juicio'. En la última es una proposición idéntica que nada en absoluto nos revela sobre el modo de mi existencia.¹⁰⁴

III.13.- Paralogismo de la simplicidad.

Una cosa cuya acción nunca puede ser considerada como la concurrencia de varios agentes es *simple*. Ahora, bien, el alma, o yo pensante, es una cosa de esta índole. Por consiguiente, ...¹⁰⁵

El equívoco de este paralogismo se debe a que a una mera condición formal o lógica del pensamiento se atribuye objetividad o realidad.

La representación 'yo pienso', que antecede y acompaña a todas las representaciones, es una condición formal del pensamiento, no una experiencia. "Esta proposición [yo pienso] no es, naturalmente, una experiencia sino la forma de la apercepción inherente y previa a toda experiencia."¹⁰⁶

Esta representación en cuanto a su contenido es necesariamente simple. 'Yo' es una representación que no incluye la menor variedad, y es una unidad absoluta. Es una representación simple, pues no se determina nada respecto a ella; es una unidad absoluta, pues, al no determinarse nada en absoluto con respecto al 'yo', tampoco contiene partes en que pueda ser dividida la representación. Ahora bien, el que sepa que tal representación es absolutamente simple no implica que conozca la simplicidad real del sujeto; de la simplicidad en la representación del 'yo' no puede derivarse la simplicidad real del sujeto.

¹⁰⁴ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. B 412. p. 370.

¹⁰⁵ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 351. p. 334.

¹⁰⁶ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 354 p. 336.

Pero la simplicidad de la representación de un sujeto no constituye automáticamente un conocimiento de la simplicidad del sujeto mismo, ya que hacemos total abstracción de sus propiedades cuando tan sólo lo designamos con el vacío término 'yo' (que puedo aplicar a todo sujeto pensante).

Lo que sí es cierto es que, por medio del yo, concibo una constante unidad absoluta, aunque lógica, del sujeto (simplicidad). No lo es, en cambio, que conozca a través del mismo la simplicidad real de mi sujeto.¹⁰⁷

III.14.- Paralogismo de la personalidad.

Lo que es consciente de la identidad numérica de sí mismo en tiempos distintos es persona. Ahora, bien, el alma... Luego, el alma es persona.¹⁰⁸

Como en los casos anteriores, se confunde aquí una condición lógica del pensamiento en general con una cualidad objetiva o real del sujeto.

La persona, si ha de considerarse una misma en el transcurso del tiempo, tiene que referir todas sus representaciones a una misma representación que permanezca idéntica en el transcurso del tiempo, y tiene que identificar esa representación como lo permanente de sí mismo. Esa representación que permanece idéntica en el tiempo y a la cual se refieren las otras como perteneciéndoles es el 'yo'. El 'yo' es, pues, una condición formal del pensamiento que permite al sujeto atribuir un cúmulo de representaciones como perteneciéndole a sí mismo. Sin

¹⁰⁷ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 356. p.337.

¹⁰⁸ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 361. p. 340.

embargo, que el sujeto necesite atribuir a un 'yo' que permanece idéntico todas sus representaciones, no implica que, efectivamente, el yo permanezca idéntico en el tiempo. Baste considerar al sujeto desde un punto de vista externo para dudar de la identidad del yo real, del sujeto empírico, como idéntico en el transcurso del tiempo. Así, pues, del hecho de que el sujeto necesite representarse un 'yo' idéntico que permanece a lo largo del tiempo, no se puede inferir que, efectivamente, el sujeto real permanezca idéntico a lo largo del tiempo.

La identidad de la conciencia de mí mismo en distintos tiempos no es, pues, más que una condición formal de mis pensamientos y de su cohesión. Pero no demuestra en absoluto la identidad numérica de mi sujeto, el cual puede haber cambiado tanto, a pesar de la identidad lógica del yo, que no permita seguir sosteniendo su identidad, aunque sí se pueda seguir atribuyéndole el homónimo "yo", el cual podría, en cualquier estado, incluido el que supusiera transformación del sujeto, conservar el pensamiento del sujeto precedente, así como trasmitirlo al siguiente.¹⁰⁹

III.15.- Paralogismo de la relación externa.

En este paralogismo, al igual que en los otros, se toman meras condiciones formales del pensamiento como determinaciones reales u objetivas del sujeto.

Se parte de la distinción entre el yo y las cosas. Las cosas son substancias compuestas. Todas las cosas compuestas son corruptibles y perecederas. El yo no es una

¹⁰⁹ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 363. p. 341.

sustancia compuesta es una sustancia simple. Ninguna sustancia simple es perecedera. Por tanto, el yo es una sustancia imperecedera, por ende, inmortal.

La simplicidad del yo es una condición formal del pensamiento, no una condición real del mismo. Por ende, es incorrecto, asumir la simplicidad del yo como una cualidad real del sujeto, y de ahí, inferir su inmortalidad.

Afirmar que distingo mi propia existencia, en cuanto existencia de un ser pensante, de otras fuera de mí (entre las que se halla también mi cuerpo) constituye, igualmente una proposición analítica. En efecto, otras cosas son las que concibo como *distintas* de mí. Pero ello no me permite saber si, prescindiendo de las cosas fuera de mí a través de las cuales se me dan las representaciones, es o no posible la conciencia de mí mismo, ni consiguientemente, si es o no posible que yo exista sólo en cuanto ser pensante (sin constituir un ser humano).¹¹⁰

En suma, que el 'yo' es una representación simple, es decir, que no es un agregado de otras representaciones, sino el punto al cual se refieren todas las demás como perteneciéndoles; que es idéntico, pues no cambia en el tiempo, que se distingue de otras representaciones que se dan en el tiempo y en el espacio; son proposiciones analíticas, pues nada agregan al contenido de esa representación. Por tanto, nada pueden agregar al conocimiento de mí mismo como objeto, como sustancia en la que se subsumen intuiciones dadas, como sujeto empírico, como ser humano.

Así, pues, en lo que se refiere al conocimiento de mí mismo como objeto, no consigo absolutamente nada analizando mi

¹¹⁰ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. B 409. p. 368.

autoconciencia en el pensamiento. Lo que hacemos es tomar erróneamente, la exposición lógica del pensamiento por una determinación metafísica del objeto.¹¹¹

III.16.- Las antinomias de la razón pura.

Las antinomias de la razón pura son tesis y antítesis que la razón¹¹² propone con el fin de responder a ciertas preguntas de carácter trascendente. Los temas de que se ocupa son: el comienzo del mundo; la composición o simplicidad de la materia; la existencia de la causalidad por libertad; y la existencia de un ser en el mundo absolutamente necesario.

La razón busca, por naturaleza, dar respuesta a esas preguntas. Propone, entonces, ciertas tesis que no pueden ser comprobadas, pues escapan de los límites de la experiencia posible. Sin embargo, trata de defender y fundamentar sus tesis y antítesis mediante el sólo uso del raciocinio, de la mera especulación entre conceptos vacíos, de conceptos que se refieren a cosas que no se hallan ni se pueden hallar en la experiencia. Por ende, cae en contradicción consigo misma, pues no haya piedra de toque que pueda hacer inclinar la balanza de la verdad, de manera definitiva y contundente, en favor de las tesis o de las antítesis que pretenden dar respuesta a estas preguntas.

Las antinomias de la razón pura son, pues, en términos generales, tesis y antítesis que dan respuesta a problemas trascendentes. Tesis y antítesis basadas en argumentaciones

¹¹¹ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. B 409. p. 368.

¹¹² Entiéndase 'razón' en sentido amplio.

lógicamente correctas que, sin embargo, no pueden ser corroboradas, pues escapan a los límites de la experiencia posible.

A continuación, a manera de ejemplo, se transcribe la primera antinomia con tesis antítesis y argumentos; para las demás sólo se presentará la tesis y la antítesis respectiva¹¹³.

Primera antinomia:

Tesis: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y, con respecto al espacio, está igualmente encerrado entre límites.

Prueba: Supongamos que el mundo no tenga un comienzo en el tiempo. En este caso, ha transcurrido una eternidad hasta cada instante dado y, consiguientemente, una serie infinita de estados sucesivos de las cosas que hay en el mundo. Ahora bien, la infinitud de una serie consiste en que nunca puede terminarse por medio de síntesis sucesivas. Por tanto, es imposible una infinita serie cósmica pasada y, en consecuencia, constituye una condición indispensable de la existencia del mundo el que éste haya tenido un comienzo, que es el primer punto que queríamos demostrar.

Respecto del *segundo*, supongamos de nuevo lo contrario: el mundo será un todo infinito dado de cosas existentes. Ahora bien, sólo mediante la síntesis de sus partes podemos concebir la magnitud de un *quantum* que no se dé a la intuición dentro de ciertos límites, como no podemos concebir la totalidad de semejante *quantum* sino mediante la síntesis completa o suma de unidad tras unidad. Consiguientemente, para concebir como un todo el mundo que ocupa todos los espacios, debería

¹¹³ Los argumentos de las antinomias pueden verse en: Kant. *Crítica de la Razón Pura*. De: A 426 y B 454 a A 456 y B 484.

considerarse como completa la síntesis sucesivas de las partes de un mundo infinito; es decir, debería considerarse un tiempo infinito como pasado en la enumeración de todas las cosas coexistentes, lo cual es imposible. Así, pues, un agregado infinito de cosas reales no puede ser considerado como un todo dado simultáneamente. Por consiguiente, el mundo no es infinito, por lo que respecta a su extensión en el espacio, sino que se halla encuadrado de límites, que era el segundo punto a demostrar.

Antítesis: El mundo no tiene un comienzo, así como tampoco límites en el espacio. Es infinito tanto respecto del tiempo como del espacio.

Prueba: Supongamos que posee un comienzo. Si tenemos en cuenta que el comienzo es una existencia a la que precede un tiempo en el que la cosa no existe, es preciso que haya habido un tiempo anterior en la que el mundo no existía, es decir, un tiempo vacío. Ahora bien, en un tiempo vacío es imposible que se produzca cosa alguna, ya que ninguna parte de semejante tiempo posee en sí una condición que, frente a otra parte, sirva para distinguir su existencia mejor que su inexistencia (tanto si se admite que nace por sí mismo, como si se afirma que es producido por otra causa). Por lo tanto, pueden comenzar algunas series de cosas en el mundo, pero el mundo mismo no puede tener un comienzo, siendo consiguientemente infinito respecto del tiempo pasado.

En cuanto al segundo punto, comencemos por suponer lo contrario: que el mundo es finito y limitado, por lo que al espacio respecta. Se encuentra, pues, en un espacio vacío e ilimitado. Tendríamos, por tanto, no sólo una relación de cosas *en el espacio*, sino también de las cosas *con el espacio*. Ahora

bien, si tenemos en cuenta que el mundo es un todo absoluto fuera del cual no hay objetos de intuición, ni, consiguientemente, correlato ninguno con el que pueda relacionarse, la relación del mundo con el espacio vacío sería una relación con ningún objeto. Pero semejante relación y, consiguientemente, también la limitación del mundo por el espacio vacío, no es nada. Por tanto, el mundo es ilimitado en relación con el espacio, es decir, es infinito respecto de la extensión.¹¹⁴

Segunda antinomia:

Tesis: Toda sustancia compuesta consta de partes simples y no existe más que lo simple o lo compuesto de lo simple en el mundo.

Antítesis: Ninguna cosa compuesta consta de partes simples y no existe nada simple en el mundo.¹¹⁵

Tercera antinomia:

Tesis: La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar estos nos hace falta otra causalidad por libertad.

Antítesis: No hay libertad. Todo lo que sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza.¹¹⁶

Cuarta antinomia:

¹¹⁴ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 427, B 455 p. 394.

¹¹⁵ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 434, B 452. p. 400.

¹¹⁶ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 445, B 473. p. 407.

Tesis: Al mundo pertenece algo que, sea en cuanto parte suya, sea en cuanto causa suya, constituye un ser absolutamente necesario.

Antítesis: No existe en el mundo ningún ser absolutamente necesario, como tampoco existe fuera de él en cuanto causa suya.¹¹⁷

Si observamos las tesis y antítesis de las antinomias de la razón podemos darnos cuenta, sin tener que revisar los argumentos en que pretenden basarse, que en todas ellas se especula acerca de cosas que rebasan los límites de la experiencia posible. En cada una de ellas se propone defender o refutar la existencia de ciertas cosas que no se dan en la experiencia posible, cosas que no se pueden dar ni en el espacio ni en el tiempo: el comienzo del mundo, la simplicidad de la materia, la libertad, un ser absolutamente necesario.

Estos problemas no pueden ser resueltos de manera definitiva, no es posible conocer si estas cosas existen o no; tener conocimiento de estas cosas es imposible.

III.17.- El ideal de la razón pura.

Un ideal de la razón es una idea de la razón pensada en un individuo que cumple cabalmente o corresponde en plenitud con la idea. Es el ejemplo arquetípico en el cual se cumple totalmente la idea y, precisamente, por ello no se le puede conceder realidad objetiva, el ideal no puede

¹¹⁷ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 453, B 481. p. 413.

realizarse en el fenómeno. Sin embargo, no es una quimera, es un modelo de la razón que sirve para comparar lo enteramente perfecto en su especie y obtener el grado de insuficiencia de lo que es incompleto o imperfecto.

Entiendo por éste la idea no sólo *in concreto*, sino *in individuo*, es decir, una cosa singular que es únicamente determinable, o incluso determinada, a través de la idea.¹¹⁸

Aunque no se conceda realidad objetiva (existencia) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos por quimeras. Al contrario, suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita el concepto de aquello que es enteramente completo en su especie con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es incompleto.¹¹⁹

El ideal de la razón pura es el de un individuo, sea cual sea el nombre que se le otorgue (Dios, Ente Supremo, etc.), en que la idea de ser absolutamente necesario se cumple; es la representación de un individuo que cumple o a quien corresponde plenamente la idea de absoluta necesidad, de incondicionalidad, de fundamento absoluto; es la representación de una entidad a la que le corresponde necesariamente la predicación de necesidad absoluta, de incondicionalidad, de fundamento absoluto, de primera causa, etc.

La idea de necesidad absoluta, de causa primera, de lo absolutamente incondicionado, surge en la razón de la búsqueda de fundamento para todo lo condicionado, de una

¹¹⁸ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 568, B 596. p. 485.

¹¹⁹ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 570, B 598. p. 485 y 486.

causa que, a su vez, no sea causada. La razón en su afán por encontrar el fundamento a todo lo contingente, que a la vez, no puede ser algo contingente, llega a la idea de una causa incausada, de una causa absolutamente necesaria. La razón supone, si ha de detener la búsqueda de las causas en algún punto, una causa que ya no sea causada por otra cosa, una causa incausada.

Una vez que ha postulado esta idea, propone un ser, un individuo que hace corresponder con la idea, la representación de un individuo que corresponde con la idea de causa incausada, de lo absolutamente incondicionado es el ideal de la razón.

Si algo existe, sea lo que sea, hay que admitir que algo existe *de modo necesario*. En efecto, lo contingente sólo existe bajo la condición de otra cosa que sea causa suya. A ésta se aplica, una vez más, la misma conclusión, hasta llegar a una causa que no sea contingente y que, por ello mismo, exista necesariamente sin condición ninguna. Este es el argumento en que se apoya la razón para avanzar hacia el ser originario.¹²⁰

La razón tiende, sin embargo, ya que su propia necesidad la conduce a ello, a la idea y, luego, al ideal de un ser absolutamente incondicionado, de un ser que sea la causa absoluta de todo lo condicionado, a atribuir a esta representación realidad objetiva, en una palabra, a atribuirle existencia efectiva.

La razón en su propio desenvolvimiento, en su búsqueda de algún fundamento absolutamente necesario, confunde esta necesidad subjetiva, necesidad de pensar en

¹²⁰ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 548, B 612. p. 495.

un ser necesario, de encontrar un fundamento último, con la necesidad objetiva: que la razón necesite postular una causa primera como absolutamente necesaria. no implica que el mundo necesariamente tenga una causa primera absolutamente necesaria. La razón, pues, no contenta con postular un ser absolutamente necesario, pretende demostrar su existencia.

Este intento de demostrar la existencia de un ser necesario, basada en meros conceptos, sobrepasa, sin embargo, los límites de la razón, pues le es imposible acudir a la experiencia para corroborar sus hipótesis.

De acuerdo con Kant, hay solamente tres modos posibles de demostrar la existencia de Dios, y ninguno de ellos lo consigue. El primer argumento es el fisico-teológico, el segundo, es el cosmológico, y el tercero, el ontológico.

En el argumento ontológico se pretende demostrar la existencia de Dios de la siguiente manera. Se concibe la posibilidad de un ser que posea la realidad suprema, esto es, sin ningún defecto, con todas las perfecciones. La existencia es una perfección. Como este ser posee todas las perfecciones, entonces, posee la perfección de la existencia. De ahí, concluyen los que defienden este argumento, que Dios existe.

Kant refuta el argumento ontológico preguntándose si la proposición 'Dios existe' es analítica o sintética. Si la proposición es analítica, entonces no añadimos al concepto nada de lo que está contenido en él, esto significa, que al pensar en la existencia de Dios, no estamos añadiendo nada al concepto que previamente teníamos de ese concepto, es decir, al concepto de Dios ya lo habíamos pensado como

existiendo, por lo tanto, con la prueba ontológica, no demostramos que tal idea o concepto exista, sólo hacemos explícito el contenido de ese concepto; no se demuestra la existencia de Dios, solamente, hacemos explícito lo que el concepto de Dios contiene.

Ahora bien, si la proposición 'Dios existe' es sintética, entonces no se puede argumentar que al suprimir el predicado de existencia, al concepto de Dios, lleve a una contradicción, pues esa característica, negar el predicado al sujeto cayendo en contradicción, sólo la poseen las proposiciones analíticas.

Ahora os pregunto yo: la proposición que afirma que *esta o aquella cosa* (que os admito como posible, sea lo que sea) *existe*, ¿es analítica o sintética? Si es lo primero, con la existencia de la cosa no añadís nada a vuestro pensamiento de la cosa. Pero entonces, o bien el pensamiento que se haya en vosotros tiene que ser la cosa misma, o bien habéis supuesto una existencia que forma parte de la posibilidad y, en ese caso, habéis inferido -pretendidamente- la existencia de la posibilidad interna, lo cual es una simple y mísera tautología. [...] En efecto, si llamáis realidad a todo poner (sea lo que sea lo que pongáis), habéis puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto y la habéis aceptado como tal. En el predicado no hacéis más que repetirla. Si admitís, por el contrario, como debe admitir toda persona sensata, que las proposiciones existenciales son siempre sintéticas ¿cómo vais a sostener que no se puede suprimir el predicado de 'existencia' sin incurrir en contradicción, teniendo en cuenta que este privilegio corresponde propia y únicamente a las proposiciones

analíticas, las cuales basan precisamente en él su carácter de tales?¹²¹

El segundo argumento mediante el cual se pretende demostrar la existencia de Dios es la llamada prueba cosmológica; que transcribimos a continuación.

El argumento es el siguiente: si algo existe, tiene que existir un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo. Por consiguiente, existe un ser absolutamente necesario.¹²²

Este argumento es falaz, pues, en primer término, parte de un principio trascendental que sólo tiene validez si se aplica a la experiencia, y, en este argumento, se pretende extenderlo más allá de ella; en segundo, aún aceptando la premisa mayor, se vuelve al argumento ontológico, que, como se ha visto, es falaz.

En la primera premisa se pretende inferir que lo contingente posee una causa, sin embargo, este principio sólo tiene legítima aplicación en el mundo sensible, y fuera de él carece de sentido. En segundo lugar, se pretende inferir una primera causa a partir de la imposibilidad de pensar en una serie infinita de causas dadas, inferencia que no es legítima o aplicable al mundo sensible, mucho menos es posible extender la deducción más allá de él. En tercer lugar, se cae en una "falsa autosatisfacción" de la razón que, al no poder encontrar y determinar el concepto de causa primera, toma la completud del concepto a partir de la eliminación de las condiciones sin las cuales el concepto de necesidad no puede tener lugar; es decir, se hace pasar la eliminación de

¹²¹ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 598, B 626. p. 503.

¹²² Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 604, B 632. p. 507.

condiciones (todo aquello que condiciona al concepto), como si con ello se completara o determinara el concepto. En cuarto, se confunde la posibilidad lógica de un concepto, es decir, el que no sea autocontradictorio, con la posibilidad trascendental, la cual requiere un principio que establezca la posibilidad de una síntesis real; tal principio sólo puede referirse al campo de las experiencias posibles.

Ahora bien, en segundo término, aún si aceptáramos que puede existir un ser absolutamente necesario, al probar que el ser necesario es el ser realísimo, caeríamos en el argumento ontológico.

Supongamos que el único concepto que puede corresponder al de ser absolutamente necesario es el del ser realísimo. Tendríamos, entonces, que: 'todo ser absolutamente necesario es, a la vez, el ser realísimo'. Podemos, convertir esta proposición, como en todos los juicios afirmativos, al menos *per accidens*: 'algunos seres realísimos son seres necesarios'. Ahora bien, el concepto de un ser realísimo no se distingue en nada de los otros conceptos de ser realísimo, por ende, comparten todos las mismas características; por lo tanto, los que tienen unos lo tienen todos, entonces podemos decir: 'todo ser realísimo es un ser necesario'. Estamos de vuelta en el argumento ontológico, en el cual no se hace otra cosa que hacer explícitas las características del concepto de ser realísimo, pero no se demuestra con ello que el objeto que corresponde al concepto exista; se está haciendo el análisis de un concepto, pero ello no prueba la realidad del mismo.

Así, pues, el segundo camino tomado por la razón especulativa para demostrar la existencia del ser supremo no sólo es tan falaz

como el primero, sino que, encima, incurre en una *ignoratio elenchi*, puesto que nos promete conducirnos por un sendero nuevo y nos devuelve, tras un pequeño rodeo, al mismo de antes, al que habíamos abandonado por su causa.¹²³

El tercer argumento con el que se pretende demostrar la existencia del Ser Supremo es, también, un argumento falaz.

Los puntos de los que parte el argumento son los siguientes: 1) en el mundo hay muchos indicios de que éste está constituido según un fin y un propósito determinado; 2) el fin y el orden en que confluyen todas las cosas no puede ser producto de las cosas mismas, es decir, del azar, el orden del mundo revela que las cosas han sido elegidas y dispuestas bajo un principio racional y ordenador según ciertas ideas básicas; 3) podemos inferir la unidad de la causa de este orden, por la unidad que guardan las partes del mundo consideradas como miembros de una construcción artificial; y 4) de la analogía que existe entre algunas cosas de la naturaleza, y la que guardan los productos que realiza el hombre, se infiere que la naturaleza debe tener una causalidad de este mismo tipo, es decir, una causalidad dotada de entendimiento y voluntad.

Este argumento, en caso de ser aceptado, sólo podría llegar a probar la existencia de un arquitecto del mundo, más no el de un creador omnisuficiente del mismo. Este argumento no puede probar la existencia de un ser absolutamente necesario que sea la causa del mundo, para ello se requiere otro tipo de argumento, a saber, el argumento ontológico. Así, pues, el argumento

¹²³ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 609, B 637. p. 510.

fisicoteológico, desemboca en el cosmológico (pues, de la contingencia del mundo se pasa a la necesidad de un ser necesario), y, finalmente, en el ontológico, que es, como se ha visto, un argumento falaz.

El argumento fisicoteológico se atasca, pues, a medio camino, salta desde su dificultad a la demostración cosmológica y, como ésta no es más que un argumento ontológico solapado, culmina su propósito gracias a la razón pura, a pesar de haber negado al comienzo que tuviese nada que ver con la razón pura y de haber señalado que todos sus pasos se basarían en demostraciones empíricas evidentes.¹²⁴

En síntesis, hemos visto, pues, que para el hombre es imposible alcanzar un conocimiento acerca de Dios, ni siquiera le es posible demostrar su existencia.

IV.- Conclusiones del capítulo I.

Hemos querido demostrar, con este resumen, que: a) el hombre tiene una necesidad natural de pensar en conceptos trascendentes (la inmortalidad del alma, el comienzo del mundo, y la existencia de Dios); b) que querer alcanzar conocimientos acerca de estos temas a través de la especulación racional es ilegítimo, pues se pretende alcanzar conocimientos que son imposibles.

¿Podemos pensar por medio del arte en los temas de la Metafísica, sin caer en pretensiones ilegítimas de conocimiento?

ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA

¹²⁴ Immanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Tr. Ribas. A 629, B 657. p. 522.

CAPÍTULO II: EL JUICIO DE GUSTO, EN GENERAL

Este capítulo tiene un carácter introductorio. En él se explicarán algunos de los conceptos de la teoría del gusto de Immanuel Kant, con el fin de sentar las bases para la discusión que emprenderemos en el tercer capítulo, en el que propiamente argumentaremos a favor de la posibilidad de la reflexión estética y del arte como medios de pensar en los problemas de la Metafísica.

En suma, en este capítulo haremos un recorrido por la teoría del gusto de Immanuel Kant con el objeto de explicar algunos de los conceptos básicos de la misma que nos permitirán conocer los lineamientos más generales de esta concepción, y, a su vez, introducimos al capítulo tercero en el que propiamente apuntaremos los argumentos para defender la tesis de este trabajo.

La reflexión estética, según la filosofía de Kant, es llevada a cabo por el Juicio de gusto, que es una de las varias funciones que realiza la facultad de juzgar. Así, pues, en este capítulo analizaremos los siguientes temas: a) la facultad de juzgar, en general; y b) el Juicio estético o de gusto; tanto en lo bello como en lo sublime.

I.- La facultad de juzgar, en general.

La facultad que permite, según Kant, apreciar lo bello y lo sublime es la facultad de juzgar reflexiva, también llamada, juicio reflexionante. El juicio reflexivo es una de las funciones que realiza la facultad de juzgar.

La facultad de juzgar es definida por Kant como “la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal.”¹²⁵

Esta facultad realiza dos tareas. La primera es de carácter determinante, la segunda de carácter reflexivo: la primera es conocida como Juicio¹²⁶ determinante, la segunda como Juicio reflexivo o reflexionante.

I.1.- El Juicio determinante, en general.

El Juicio determinante tiene la función de subsumir lo particular bajo lo universal. El entendimiento proporciona una ley *a priori*, y el Juicio determinante encuentra los casos que se subordinan a dicha ley. El Juicio determinante no hace otra cosa que circunscribir el particular a un universal que se conoce de antemano, se puede decir que su tarea es de clasificación; dados los universales y los particulares relaciona unos con otros según sus correspondencias, hace caer los segundos bajo los primeros, por concordancia o adecuación de los últimos con los primeros.

El Juicio determinante bajo leyes universales trascendentales que da el entendimiento no hace más que subsumir; la ley le es presentada *a priori*, y no tiene necesidad, por lo tanto de pensar

¹²⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. “Introducción”, IV. p. 194.

¹²⁶ La facultad de juzgar también es llamada Juicio. Cuando escribimos Juicio con la mayúscula inicial nos referimos a la facultad; con minúsculas, hacemos referencia al resultado de la operación de esa misma facultad.

por sí mismo en una ley, con el fin de poder subordinar lo particular en la naturaleza a lo universal.¹²⁷

1.2.- El Juicio reflexivo, en general.

El Juicio reflexivo, a diferencia del Juicio determinante, cuya función es la de subsumir particulares bajo universales dados, es, precisamente, la de formular, para particulares dados, conceptos y leyes conforme a los cuales se rijan o se circunscriban dichos particulares.

La diferencia fundamental entre el Juicio determinante y el Juicio reflexivo radica en que el primero no formula leyes, se limita a subsumir objetos o conceptos particulares bajo leyes que le son dadas; el segundo tiene la función específica de formular leyes o conceptos universales para particulares dados.

Ahora bien, es importante subrayar que el Juicio reflexivo al formular leyes, para particulares dados, no lo hace al azar, lo hace siguiendo principios.

1.3.- Los principios regulativos del Juicio reflexivo.

El Juicio reflexivo al pensar y formular leyes universales para particulares dados no lo hace al azar, tiene que hacerlo bajo la guía de principios que lo orienten en este proceder. El Juicio reflexivo actúa, pues, bajo ciertos principios que lo guían y le orientan en la búsqueda y

¹²⁷ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. Introducción, IV. p. 195

formulación de leyes. Kant llama estos principios: principios regulativos.

El juicio reflexionante, que tiene la tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general, necesita, pues, un principio que no puede sacar de la experiencia, porque ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos pero más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros.¹²⁸

Los principios regulativos conminan al juicio reflexivo a perseguir tres objetivos¹²⁹.

El primero es el “buscar cierta unificación o *sistematización* de un dominio de elementos ya dados, sean estos objetos espacio-temporales, conceptos, leyes, fines o sentimientos.”¹³⁰ Este objetivo es un ideal, y en el curso de la experiencia humana no podemos aspirar a alcanzarlo completamente, sin embargo podemos aproximarnos a ello.

El segundo objetivo es proporcionar una fundamentación de la posibilidad de alcanzar dicha sistematización o unificación. Si no podemos contar o dar una demostración de la posibilidad de que los elementos son susceptibles de ser sistematizados o unificados, sería absurdo o poco racional perseguir un fin que de antemano sabemos

¹²⁸ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. Introducción, IV, p. 195

¹²⁹ Para la descripción general de los principios regulativos en relación a las tareas del Juicio reflexionante seguiremos el artículo de Paul Guyer. “Los principios del Juicio reflexivo” Tr. Efraín Lazos, en *Diánoia*, XLII, 1996, p. 1 y sigs.

¹³⁰ Paul Guyer. “Los principios del Juicio reflexivo” en *Diánoia*, XLII, 1996, p. 5.

no puede ser alcanzado. Así, pues, necesitamos una demostración de la posibilidad de que cada área, a la que el juicio reflexivo se enfrenta: objetos espacio-temporales, conceptos, leyes, fines o sentimientos es susceptible de ser sistematizada o unificada.

Esta fundamentación es llamada por Kant deducción trascendental, sin embargo resulta indispensable aclarar que este nombre es atribuido a este tipo de fundamentación sólo por analogía con la deducción trascendental de las categorías.

La deducción trascendental de los principios regulativos no es una demostración de la absoluta necesidad de ciertos principios para la posibilidad de la experiencia humana, es una demostración de que ciertas áreas de la experiencia humana pueden estar organizadas conforme a los principios regulativos, pero no que necesariamente o absolutamente esto sea así.

La deducción trascendental de los principios regulativos sólo intenta demostrar que podemos pensar ciertas áreas de la experiencia humana como organizadas conforme a ellos, pero no demuestra que estas áreas estén necesaria o absolutamente constituidas u ordenadas de tal o cual forma.

La tercera característica de los principios regulativos es que dan "lineamientos o una *heurística* para la conducción de nuestra actividad cognoscitiva o práctica"¹³¹. Esta heurística consta de un regla o varias reglas que se pueden aplicar para dar juicios sobre objetos o representaciones dadas. Estas reglas o principios no intervienen, como se ha

¹³¹ Paul Guyer. "Los principios del Juicio reflexivo" en *Diánoia*, XLII, 1996, p. 5.

mencionado, en la constitución de nuestras representaciones o de los objetos de la naturaleza, simplemente nos guían en la reflexión acerca de ellos.

I.4.- Las tareas del Juicio reflexivo.

El Juicio reflexivo, guiado por los principios regulativos, se utiliza en diversos ámbitos de la vida humana.

En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant propone cinco tareas como objeto del Juicio reflexivo: el Juicio reflexivo del sistema de conceptos científicos; el Juicio reflexivo de gusto o estético que se divide en Juicio reflexivo sobre lo bello y en el Juicio reflexivo sobre lo sublime; el Juicio reflexivo teleológico que se divide en el Juicio reflexivo sobre organismos particulares y en el Juicio reflexivo sobre la naturaleza en su totalidad.

Cabe aclarar que en este apartado sólo daremos una breve mención de cada una de estas formas del Juicio reflexivo, para centrar la atención, posteriormente, en el Juicio reflexivo estético; que es, específicamente, el de nuestro interés.

I.5.- El juicio reflexivo de los conceptos científicos.

La función del Juicio reflexivo del sistema de los conceptos científicos es la de formular las leyes y los conceptos empíricos de las ciencias de la naturaleza, bajo principios de unidad y sistematicidad¹³².

¹³² Sobre el problema que parece generar la idea de sistematicidad en la teoría del conocimiento en Kant, véase:

El entendimiento, si bien proporciona las leyes que hacen posible la experiencia¹³³ y su conocimiento, lo hace con tal generalidad que deja sin determinar las leyes particulares de la misma. El entendimiento proporciona los principios necesarios para concebir y conocer a la naturaleza, sin embargo no especifica las leyes o principios particulares que la rigen.

La tarea del Juicio sobre los conceptos científicos, es, pues, la de descubrir y formular las leyes y los principios particulares que rigen a la naturaleza.¹³⁴

Pedro Stepanenko. "Sistematicidad y unidad de la experiencia en Kant". : "En efecto, en estos textos, Kant le otorga a la idea de sistematicidad un lugar tan importante en el proceso del conocimiento que parece estar desarmando el andamiaje construido en la Analítica trascendental del la Crítica de la razón pura." (p 91).

¹³³ "Somos, pues, nosotros los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza. No podríamos descubrir ninguna de las dos cosas si no hubieran sido depositadas allí desde el principio, bien sea por nosotros mismos, bien sea por la naturaleza de nuestro psiquismo." Kant. *Crítica de la razón pura*. p. 148. A 126.

¹³⁴ "De acuerdo con este pasaje [Intr. 5^o. secc. De la *Crítica del Juicio*], las leyes necesarias del entendimiento, aquellos principios que establecen lo que puede ser pensado como parte de la experiencia o naturaleza en general, aceptan una gran diversidad con respecto a los modos más específicos en que pueden determinarse los objetos del conocimiento. Estas leyes necesarias son lo principios constitutivos que se obtienen de las categorías kantianas. Ya que estos principios aceptan una diversidad prácticamente infinita de fenómenos posibles, se requiere de otro principio que nos permita orientar la investigación en la búsqueda de regularidades específicas entre fenómenos o leyes particulares empíricas. Este principio debe postular un orden particular dentro del ámbito de posibilidades que abren las categorías, aun cuando no podamos especificar este orden sin la ayuda de los contenidos específicos de la experiencia. A este orden particular indeterminado lo llama Kant "sistematicidad" y el principio que lo postula es el principio del juicio reflexionante". En Pedro Stepanenko. "Sistematicidad y unidad de la experiencia en Kant" (p.98)

El entendimiento proporciona, por ejemplo, el principio según el cual cualquier objeto de la naturaleza está determinado por la ley de la causalidad, sin embargo deja sin determinar las leyes específicas de la causalidad de los objetos naturales; la función del Juicio reflexivo sobre los conceptos es, pues, para cada caso, determinar leyes específicas de la causalidad de los objetos de la naturaleza.

Esta función no es un ejercicio azaroso del Juicio, es un ejercicio conforme a los principios regulativos, que como se ha mencionado, imponen tres objetivos.

El primero: la formulación de leyes y conceptos empíricos es guiada por el principio de unidad y sistematicidad.

Ahora bien, ese principio no puede ser otro más que el siguiente: que como las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento, el cual las prescribe a la naturaleza (aunque sólo según el concepto general de ella como naturaleza), las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza.¹³⁵

El segundo: el supuesto trascendental que conlleva el Juicio reflexivo de los conceptos de la naturaleza es, precisamente, que la naturaleza está organizada

¹³⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. Introducción, IV. p. 195

sistemáticamente, y que, por ello, es racional la búsqueda de sistematicidad en las ciencias de la naturaleza.¹³⁶

El tercer lineamiento consiste en que la búsqueda de la unidad y sistematicidad sea llevada a cabo mediante reglas o máximas. Para este caso son la homogeneidad, especificidad y afinidad con base en las que se ha de construir una jerarquía universal de leyes y conceptos en las ciencias de la naturaleza.

I.6.- El Juicio teleológico de organismos particulares.

La tarea del Juicio teleológico de organismos particulares es la de formular leyes que expliquen la generación, el crecimiento y autoconservación de los organismos vivos de la naturaleza.

Esta función del Juicio reflexivo es guiada por el principio regulativo que le impone la tarea de mirar este tipo de organismos como si estos hubieran sido construidos como una obra realizada por una entidad inteligente en la cual las partes del organismo responden a un diseño; como si el todo, el diseño, fuese la causa de cada una de las partes del organismo.

La presunción trascendental de este principio es que la naturaleza y sus organismos pueden ser concebidos como si hubieran sido creados conforme a un plan, a un diseño de una inteligencia, como si respondieran a una causalidad según fines.

¹³⁶ Paul Guyer. "Los principios del Juicio reflexivo" en *Diánoia*, XLII, 1996, p. 22 y sigs.

El concepto de una cosa como fin de la naturaleza en sí no es, pues, un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero puede ser, para el Juicio reflexionante, un concepto regulativo que, según una lejana analogía con nuestra causalidad por fines en general, conduzca a la investigación sobre objetos de esa especie y haga reflexionar sobre su principal base; esto último no, por cierto, para el conocimiento de la naturaleza o de aquella base primera de la misma, sino más bien precisamente para el de esa misma facultad práctica de la razón en nosotros, con la cual consideramos la causa de aquella finalidad por analogía.¹³⁷

Esta función del Juicio tiene también ciertos lineamientos o máximas que guían su actividad, por ejemplo, el considerar que nada en un organismo es en vano.

1.7.- El Juicio reflexivo de la naturaleza en su totalidad.

El objetivo de esta función del Juicio reflexivo es la de considerar a la naturaleza en su totalidad como un sistema según fines.

Considerar a la naturaleza en su totalidad como un sistema según fines responde, por una parte, a una necesidad teórica: la de determinar el sistema; y, por otra, a una práctica: la de pensar a la naturaleza como una sistema que es compatible con la realización de fines morales en ella.

Por un parte, si bien, podemos considerar ciertos organismos de la naturaleza como sistemas, y de ahí, por analogía comprender a la naturaleza en su totalidad como un sistema, la analogía no implica o induce a pensar en un sistema necesario y determinado. "Si hemos de ver a la

¹³⁷ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. p. §65, p. 323.

naturaleza en su totalidad como un sistema. necesitamos una condición que lo haga un solo sistema determinado.”¹³⁸ La condición que vuelve determinado al sistema es un fin absoluto, al cual se subordinan todos los otros. El fin absoluto que se propone es el ser humano como ser libre, como ser moral.

Por otra:

...la moralidad misma nos impone un fin que debe ser realizado *en la naturaleza*; y, para nosotros perseguir ese fin sólo será racional si la naturaleza puede verse como un dominio regido por leyes dentro del cual puede alcanzarse este objetivo, porque su realización es compatible con las leyes de la naturaleza. Este objetivo no es otro que el bien supremo –el *summum bonum*, o la felicidad más grande, compatible y producida por la virtud más alta- y debe ser realizado *en la naturaleza*.¹³⁹

Esas son las razones por las cuales es necesario considerar a la naturaleza como un sistema según fines. Las características generales del Juicio reflexivo en esta función son: a) buscar en la experiencia particular, la ejemplificación de la naturaleza en su totalidad concebida como un sistema según fines; b) considerar la naturaleza como si fuese creada por un Autor, como un sistema según fines; c) seguir ciertas máximas conforme a la ley moral que posibiliten la realización de la felicidad en la tierra.

¹³⁸ Paul Guyer. “Los principios del Juicio reflexivo” en *Diánoia*, XLII, 1996, p. 54.

¹³⁹ Paul Guyer. “Los principios del Juicio reflexivo” en *Diánoia*, XLII, 1996, p. 56.

II.- El juicio de gusto¹⁴⁰.

Esta sección, como todo el capítulo, tiene el carácter de preámbulo, su única pretensión es la de exponer, de manera general, los principales puntos y definiciones de la teoría estética de Kant, esto con el fin de sentar las bases para la exposición del tercer capítulo, en el que se defenderá con mayor precisión que la reflexión estética puede ocuparse de los temas de la Metafísica.

Entendemos, en general, por reflexión estética la actividad del Juicio reflexivo que emite juicios sobre la relación subjetiva y desinteresada que guarda un sujeto con una representación.

La reflexión estética se ejerce en dos ámbitos: el ámbito de las representaciones que son llamadas bellas, y el de las que son llamadas sublimes.

II.1.- El Juicio estético sobre lo bello.

Por un lado, la reflexión estética sobre lo bello es una actividad mental cuyo resultado es la emisión de un juicio por parte de un sujeto sobre la belleza de una representación; en otras palabras, podríamos decir que hemos reflexionado estéticamente sobre lo bello cuando al final de la actividad mental, enunciamos un juicio sobre la belleza de una representación determinada, cuando emitimos un juicio

¹⁴⁰ Utilizaré en este trabajo 'juicio de gusto' y 'juicio estético' como sinónimos. Un análisis del cambio de sentido de la palabra 'estética' en Kant puede verse en: Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, p. 298 y sigs.

sobre la belleza de una representación: “esto es bello”, “esto no es bello”.

Por otra parte, es también una actividad mental que enfrenta a la representación por medio del Jucio reflexivo pero sin afán de conocimiento, produciéndose por esta actividad un sentimiento de placer o dolor¹⁴¹.

La principal diferencia entre la reflexión estética y la reflexión epistemológica radica en que la primera no busca el conocimiento del objeto o representación, la segunda, sí. Para decidir si algo es bello no determinamos la representación por medio de un concepto para llegar a un conocimiento del mismo, simplemente nos solazamos con la presencia de la representación remitiéndola por medio de la imaginación al entendimiento, sin finalidad de conocimiento, lo que nos causa un sentimiento de placer o dolor. En otras palabras, en la reflexión estética la representación del objeto no es relacionada con un concepto para su determinación y su conocimiento; en la reflexión estética el sujeto no toma en cuenta al objeto para conocerlo, lo toma en cuenta en tanto la representación de éste le produce el sentimiento de placer o dolor. En la actividad estética no importa conocer al objeto, lo importante es el sentimiento de placer o de dolor que la mera representación produce en el sujeto¹⁴².

¹⁴¹ Un minucioso análisis del sentimiento estético sobre lo bello puede verse en Victor Basch. *Essai Critique sur L'Esthétique de Kant*. Cap. V.

¹⁴² La contemplación estética, cabe aclarar, no es una fría reflexión en la que al final de la misma el sujeto emita un juicio. La contemplación estética es, por decirlo de algún modo, una experiencia completa. En la experiencia estética, según Kant, la mayor relevancia la tiene el juego entre las facultades, juego despertado por una representación, provocándonos a pensar mucho, sin embargo, en la experiencia estética, según Kant, también se ven involucrados sentimientos, representaciones, emociones y sensaciones. En suma, la

Para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento, sino, mediante la imaginación (unida quizá con el entendimiento), al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor del mismo.¹⁴³

El juicio estético no es un juicio lógico u objetivo, es un juicio subjetivo en el cual la representación es considerada por el sujeto a partir del sentimiento de placer o dolor que ésta produce en él.

Ahora bien, un juicio de gusto se distingue de otros en que el placer o dolor que produce la representación no proviene del interés que el sujeto tiene en el objeto o en la representación del mismo; un juicio de gusto puro es el resultado del placer o dolor que produce una representación en el sujeto con entera independencia del interés que el sujeto tiene en el objeto y en la representación del mismo.

Un juicio de gusto es totalmente desinteresado. Un juicio de gusto expresa el dolor o el placer que la representación provoca en un sujeto con entera independencia del interés que tiene el sujeto en la existencia de la misma; es la mera contemplación la que me produce un placer o un displacer, independientemente del interés ulterior que me provoque la existencia del objeto.

experiencia estética, desde la teoría kantiana, puede considerarse como una vivencia completa, pues en ella se ven involucrados: sensaciones, emociones, sentimientos, imágenes, conceptos y pensamiento. Lo que no invalida que lo preponderante de la misma sea el juego reflexivo entre las facultades y el sentimiento de placer producido por este juego.

¹⁴³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §1 p. 209.

Ahora bien, cuando se trata de si algo es bello, no quiere saberse si la existencia de la cosa importa o solamente puede importar algo a nosotros o a algún otro, sino de cómo juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión).¹⁴⁴

II.1.1.- El juicio de gusto en cuanto a la cualidad.

Es de suma importancia no confundir el placer estético con el placer que producen aquellas cosas que solamente son agradables. En cuanto la cualidad podemos hacer las siguientes aclaraciones. “Agradable es aquello que place a los sentidos en la sensación.”¹⁴⁵ Lo agradable despierta en nosotros inmediatamente una inclinación y un interés en la existencia del objeto que nos causa agrado. Lo que es agradable, lo es directamente en relación a los sentidos que son afectados por el objeto del agrado, lo cual produce una inclinación inmediata de los mismos hacia el objeto.

Un juicio en el que se dice que esto o aquello es agradable, que deleita o es causante de goce, hace explícito el deseo del sujeto en el objeto de goce, hace explícito que la existencia del objeto es de interés para el sujeto, pues éste le agrada, lo hace gozar, en suma, lo deleita.

La diferencia entre lo que meramente agrada y el placer estético radica en que lo agradable lo es inmediatamente a los sentidos, provocando un interés inmediato del sujeto en el objeto; el placer estético, en cambio, es desinteresado, se produce en la mera contemplación sin que el sujeto tenga el mínimo interés en la existencia del objeto.

¹⁴⁴ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §2 p. 210.

¹⁴⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §3 p. 211.

Ahora bien, que un juicio sobre un objeto, en el cual éste es por mí declarado agradable, expresa un interés hacia el mismo, se colige claramente del deseo que aquel juicio, mediante la sensación, excita hacia objetos semejantes; la satisfacción, por tanto, presupone, no el mero juicio sobre aquél, sino la relación de su existencia con mi estado, en cuanto éste es afectado por semejante objeto. De aquí que se diga que de lo agradable, no sólo que place sino que *deleita*. No es un mero aplauso lo que le dedico, sino que por él se despierta una inclinación;...¹⁴⁶

En cuanto a la cualidad también hay que distinguir el placer que proviene de lo bueno del placer estético.

Lo bueno es diferente de lo agradable en cuanto que lo bueno implica un concepto determinado. Para saber si algo es bueno tengo que saber necesariamente qué clase de cosa es aquello que llamo bueno, tengo que conocer el concepto de la cosa para poder adjudicarle la propiedad de lo bueno. De lo agradable, en cambio, no necesito un concepto, simplemente denomino agradable a algo porque place inmediatamente a mis sentidos. Al respecto, se puede decir que el placer estético se distingue de lo agradable en que no es un placer o un dolor que afecta inmediatamente a los sentidos, el placer estético es un placer reflexivo, es un placer causado por el libre juego de las facultades.¹⁴⁷

Lo bueno, al igual que lo agradable, va unido al interés. Lo bueno se persigue como un fin. La voluntad quiere lo bueno, ya sea como medio para otra cosa, o como un fin en sí. El hombre, pues, toma un interés en la existencia de lo

¹⁴⁶ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §3 p. 211.

¹⁴⁷ Esto lo explicaremos con mayor detenimiento más adelante.

bueno, la existencia de lo bueno le satisface y le impulsa a perseguirlo¹⁴⁸.

El placer estético, en contraposición al que producen las acciones o las cosas buenas, es meramente contemplativo, no se funda en el deber o en el beneficio o utilidad personal que el objeto me pueda proporcionar; en la contemplación estética el placer no proviene del interés que se tenga en la existencia del objeto.

Bueno es lo que, por medio de la razón y por el simple concepto, place. Llamamos a una especie de bueno, *bueno para algo* (lo útil), cuando place sólo como medio; a otra clase, en cambio, *bueno en sí* cuando place en sí mismo. En ambos está encerrado el concepto de un fin, por lo tanto, la relación de la razón con el querer (al menos posible) y consiguientemente, una satisfacción en la existencia de un objeto o de una acción, es decir, un cierto interés.¹⁴⁹

En suma, la diferencia entre el placer estético y el placer de lo agradable o de lo bueno, en cuanto a la cualidad, radica en que en los dos últimos el placer proviene de un interés en el objeto, la existencia del objeto o de la acción que produce el placer, *la atención* que pongo en el objeto es interesada; en cambio, en el placer estético el placer no proviene de la existencia del objeto, la existencia del objeto en la reflexión estética es completamente indiferente para el espectador. "... el juicio de gusto es meramente *contemplativo*, es decir, un

¹⁴⁸ Cabe aclarar que en la filosofía de Kant, la obligación, o el motivo para perseguir lo bueno en sí mismo, el bien moral, no se funda en el beneficio o satisfacción que la realización de éste conlleve. El bien moral, se persigue por sí mismo, por la mera sublimidad de la ley, por el respeto que ésta me impone, con entera independencia de si puede o no proporcionar algún provecho.

¹⁴⁹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §4 p. 212.

juicio que, indiferente en lo que toca a la existencia de un objeto, enlaza la constitución de éste con el sentimiento de placer o dolor.”¹⁵⁰

La primera definición del gusto y de lo bello que Kant obtiene del análisis del juicio de gusto en cuanto a la cualidad —que hemos venido resumiendo aquí— es la siguiente:

Gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, sin interés alguno. El objeto de semejante satisfacción llámese bello.¹⁵¹

II.1.2.- El juicio de gusto en cuanto a la cantidad.

En cuanto a la cantidad, Kant define lo bello de la siguiente manera: “*Lo bello es lo que, sin concepto, es representado como objeto de un satisfacción universal.*”¹⁵²

La satisfacción estética, al ser desinteresada, al no fundarse en una mera excitación de los sentidos producida por un objeto (la que para cada individuo puede resultar distinta), siendo libre de cualquier interés privado, se exige, por tanto, como si debiera ser universal, esto es, como si debiera de ser la misma para todos los demás seres humanos.

Esto se muestra cuando se realiza un juicio sobre la belleza de un objeto. Cuando lo hacemos, no decimos que este objeto es bello para cada cual, para cada individuo según sus preferencias y condiciones subjetivas particulares. Cuando decimos que algo es bello, la afirmación *quiere*

¹⁵⁰ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §5 p. 213.

¹⁵¹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §5 p. 214.

¹⁵² Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §6 p. 214.

significar que la belleza es un condición del objeto mismo, el atributo de la belleza quiere ser adherido como si fuera una condición objetiva e inherente del objeto. En un juicio sobre lo bello se pretende la universalidad del mismo, se pretende el consentimiento universal.

Ahora bien, el consentimiento universal no se pretende alcanzar por medio de conceptos, en cuyo caso se estaría en el terreno de la moral o de la ciencia. El consentimiento es exigido a cada cual, precisamente, porque el placer no proviene de alguna afección particular, proviene de la relación libre y desinteresada que establece el sujeto con el objeto, relación que ha de ser universal, ha de ser la misma para todo sujeto.

Pues cada cual tiene consciencia de que la satisfacción en lo bello se da en él sin interés alguno, y ello no puede juzgarlo nada más que diciendo que debe encerrar la base de la satisfacción para cualquier otro, pues no fundándose ésta en una inclinación cualquiera del sujeto (ni en cualquier otro interés reflexionado), y sintiéndose, en cambio el que juzga, completamente *libre*, con relación a la satisfacción que dedica al objeto, no puede encontrar, como base de la satisfacción, condiciones privadas algunas de las cuales sólo su sujeto dependa, debiendo, por tanto, considerarla como fundada en aquello que puede presuponer también en cualquier otro.¹⁵³

Es, precisamente, la universalidad del juicio sobre lo bello lo que, en cuanto a la cantidad, también establece una diferencia con los juicios sobre lo agradable (de lo que meramente place a los sentidos).

¹⁵³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §6 p. 214.

Cuando se hace un juicio sobre lo que meramente agrada, el juicio no implica ninguna exigencia de universalidad, lo que agrada a un sujeto no tiene porque agradar a los demás.

Así es que cuando, verbigracia, dice: 'El vino de Canarias es agradable', admite sin dificultad que le corrija otro la expresión y le recuerde que debe decir: 'Me es agradable'. Y esto, no sólo en el gusto de la lengua, del paladar y de la garganta, sino también en lo que puede ser agradable a cada uno para los ojos y los oídos. Para uno, el color de la violeta es suave y amable, para otro muerto y mustio.¹⁵⁴

Lo que place directamente a los sentidos place a cada quien, por tanto, en este tipo de juicios no se exige a los demás que concuerden conmigo en el juicio. En el juicio sobre lo bello, en cambio, hay -como se ha dicho- una exigencia de universalidad.

...pero al estimar una cosa como bella, exige a los otros exactamente la misma satisfacción; juzga, no sólo para sí, sino para cada cual, y habla entonces de la belleza como si fuera una propiedad de las cosas.¹⁵⁵

En cuanto a la diferencia entre el placer que provoca lo bueno y el placer de lo bello, los dos conllevan la exigencia de universalidad, pero la universalidad de lo bueno se establece mediante conceptos, la de lo bello no se funda en conceptos.

La universalidad del juicio de gusto es meramente subjetiva, pues no descansa en concepto alguno. Es una

¹⁵⁴ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §7 p. 215.

¹⁵⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §7 p. 215.

relación que no se basa en la relación de una representación y la facultad de conocer, sino entre la representación y el sentimiento de placer y dolor para cada sujeto.

Pero aquí hay que notar, ante todo, que una universalidad, que no descansa en conceptos del objeto (aunque sólo sean empíricos), no es en modo alguno lógica, sino estética, es decir que no encierra cantidad alguna objetiva del juicio, sino solamente una subjetiva; para ella uso yo la expresión *validez común*, que indica la validez, no de la relación de una representación con la facultad de conocer, sino el sentimiento de placer y dolor para cada sujeto.¹⁵⁶

Ahora bien, el sentimiento de placer, en el juicio de gusto, no procede inmediatamente del objeto. El placer que causa la representación de un objeto, en el juicio de gusto, no es directa; si fuera el caso estaríamos ante algo que place directamente a los sentidos, ante algo que meramente agrada. El placer, en el juicio de gusto, es un placer reflexivo, en el cual intervienen las facultades del conocer: la imaginación y el entendimiento. El placer proviene del libre juego de las facultades del conocimiento.

Si el placer en el objeto dado fuese lo primero, y sólo la universal comunicabilidad del mismo debiera ser atribuida, en el juicio de gusto, a la representación del objeto, semejante proceder estaría en contradicción consigo mismo, pues ese placer no sería otra cosa que el mero agrado de la sensación, y, por tanto, según su naturaleza, no podría tener más que una validez privada, porque depende inmediatamente de la representación por la cual el objeto *es dado*.

¹⁵⁶ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §8 p. 216.

Así, pues, la capacidad universal de comunicación del estado de espíritu, en la representación dada, es la que tiene que estar a la base del juicio de gusto, como subjetiva condición del mismo, y tener, como consecuencia, el placer en el objeto.¹⁵⁷

En suma, el placer, en el juicio de gusto, no puede ser directo o inmediato, pues si este fuera el caso, el juicio no podría pretender universalidad, sería un placer dependiente de los sentidos, estaría en relación directa con el objeto que los afecta, sería un placer solamente privado.

La pretensión de universalidad del juicio de gusto se explica porque a su base está la capacidad universal de comunicación del estado del espíritu. Ahora bien, la universal capacidad de comunicación del estado del espíritu no descansa en un concepto determinado, ésta se funda en las facultades de conocimiento. Descansa en la relación que se establece entre ellas a partir de una representación sin la determinación del concepto del objeto.

Ahora bien, si la base de determinación del juicio sobre esa comunicabilidad general de la representación hay que pensarla sólo como subjetivamente, que es, a saber, sin concepto del objeto, entonces no puede ser otra más que el estado de espíritu, que se da en relación de las facultades de representar unas con otras, en cuanto estas refieren una representación dada al *conocimiento en general*.¹⁵⁸

El placer o dolor, en el juicio de gusto, proviene, pues, del juego entre las facultades de conocer; juego puesto en movimiento por una representación. El placer o dolor es ocasionado por el libre juego de las facultades de conocer,

¹⁵⁷ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §9 p. 218.

¹⁵⁸ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §9 p. 218.

libre porque escapa de la determinación del concepto del objeto.

Las facultades de conocer, puestas en juego mediante esa representación, están aquí en un juego libre, porque ningún concepto determinado las restringe a una regla particular de conocimiento. Tiene, pues, que ser el estado de espíritu, en esta representación, el de un sentimiento del libre juego las facultades de representar, en una representación dada para un conocimiento en general.¹⁵⁹

Las facultades de conocer que son puestas en movimiento, a partir de una representación dada, son la imaginación y el entendimiento.

La imaginación y el entendimiento son puestos en movimiento a raíz de una representación, pero no en orden al conocimiento, para determinar el concepto del objeto, sino en un juego libre, juego libre que provoca un determinado estado del espíritu, que incita el sentimiento de placer o dolor en el sujeto, y le conduce a realizar un juicio estético sobre la representación u objeto que ha puesto a dichas facultades en movimiento.

La universal comunicabilidad del sentimiento de placer o dolor en el juicio de gusto, la pretensión de validez universal de un juicio de gusto, se funda en la universalidad subjetiva, es decir, en la posesión universal de las facultades de conocer, a saber, de la imaginación y el entendimiento.

La imaginación y el entendimiento se ponen en movimiento a raíz de una representación, entran en un juego libre produciendo un estado de espíritu de placer o de dolor; y dada la universalidad de estas facultades, se pretende

¹⁵⁹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §9 p. 218.

universalidad en el libre juego, y en el estado que produce este juego; por ende, el juicio acerca del estado producido conlleva una pretensión de universalidad.

En otras palabras, si las facultades de conocer son universales, esto es, las mismas para todo sujeto, y funcionan de la misma manera en todo sujeto (cosa que se debe suponer, si ha de haber conocimiento), el libre juego, y el estado del espíritu que produce este juego, puesto en movimiento por una representación, debe ser el mismo para todo sujeto, por lo tanto, el juicio, que se realiza al respecto, lleva aparejado una pretensión de universalidad.

La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, debiendo realizarse sin presuponer un concepto, no puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y del entendimiento (en cuanto estos concuerdan recíprocamente, como ello es necesario para un *conocimiento en general*), teniendo nosotros consciencia de que esa relación subjetiva, propia de todo conocimiento, debe tener igual valor para cada hombre y, consiguientemente, ser universalmente comunicable, como lo es todo conocimiento determinado, que descansa sobre aquella relación como condición subjetiva.¹⁶⁰

La pretensión de universalidad en el juicio de gusto es meramente subjetiva, pues sólo se presupone que el estado de espíritu, que despierta una representación, es el mismo para todo sujeto; más no que el objeto posea una propiedad en sí mismo, independiente del estado de espíritu del sujeto.

¹⁶⁰ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §9 p. 219.

La consciencia que tenemos de la concordancia¹⁶¹ entre imaginación y entendimiento sin la mediación de un concepto, no es una consciencia intelectual o conceptual, es una consciencia que se produce por la afección del sentimiento de placer o de dolor en el sujeto.

Si la representación dada, ocasionadora del juicio de gusto, fuera un concepto que juntara entendimiento e imaginación con el juicio del sujeto para un conocimiento del objeto, en ese caso, la consciencia de esa relación sería intelectual (como en el esquematismo objetivo del Juicio del que la Crítica trata); pero entonces, el juicio no recaería en relación con el placer y el dolor y, por tanto, no sería un juicio de gusto.¹⁶²

En conclusión, la definición de lo bello que Kant deduce del análisis del Juicio de gusto según la cantidad es: “Bello es lo que, sin concepto, place universalmente”.¹⁶³

II.1.3.- El juicio de gusto en cuanto a los fines.

Cuando se contempla un objeto estéticamente no entra en juego ninguna consideración al respecto de fines objetivos o subjetivos.

En la contemplación estética no se piensa o se intenta determinar el fin al que sirve un objeto, no se busca la determinación de la causalidad conforme a un fin del objeto. Por ejemplo, cuando se contempla estéticamente una rosa, no

¹⁶¹ ¿En qué consiste la concordancia entre la imaginación y el entendimiento, sin la mediación de un concepto? ¿en qué concuerdan estas facultades? Esta pregunta, que es de la mayor importancia para apoyar nuestra tesis, será tratada con detenimiento en el tercer capítulo.

¹⁶² Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §9 p. 219.

¹⁶³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §9 p. 220.

se piensa o se intenta determinar los fines o el fin de su forma, de su color, de su aroma. En la contemplación estética no interesa para qué sirvan, qué función, qué propósito o fin cumplan la forma, los colores o el aroma de la rosa; no interesa si sirven para atraer insectos que coadyuven a la reproducción de la planta, o si bien cumplen una función enteramente distinta. En suma, en la contemplación estética se hace a un lado cualquier consideración acerca de fines objetivos.

Tampoco, entra en juego, en la contemplación estética pura, el interés que el sujeto pueda tener en la existencia del objeto. En la contemplación estética no intervienen las consideraciones acerca de la utilidad que pueda tener la acción o el objeto de la representación; se hace a un lado el fin o fines que a los que pueda servir el objeto (o el suceso) que se contempla. No interesa, por ejemplo, si puedo obtener alguna ganancia por la venta de las flores de mi jardín, o si puedo halagar a alguna persona al regalarlas. En la contemplación estética no intervienen consideraciones acerca de fines subjetivos.

Todo fin, cuando se le considera como base de la satisfacción, lleva consigo siempre interés, como motivo de la determinación del juicio sobre el objeto de placer. Así, pues, no puede ningún fin subjetivo estar a la base del juicio de gusto. Pero tampoco puede determinar el juicio de gusto representación alguna de un fin objetivo, es decir, de la posibilidad del objeto mismo, según principios del enlace final y, por lo tanto, concepto alguno del bien, porque este es un juicio estético y no un juicio de conocimiento, y no se refiere, pues, a ningún concepto de la propiedad interior o exterior de la posibilidad del objeto, mediante esta o aquella causa, sino sólo a la relación mutua de

las facultades de representación, en cuanto son determinadas por una representación.¹⁶⁴

En la contemplación estética es la mera forma de finalidad de la representación lo que place al sujeto.

Hay representaciones, de un objeto, de una acción, de un estado de espíritu cuya posibilidad no presupone necesariamente un fin determinado, pero que, tampoco, pueden ser concebidos, o explicados más que admitiendo que responden a una causalidad según fines, es decir, presuponiendo que a la base de su posibilidad hubiera un voluntad que las hubiera ordenado según cierta regla.

Hay representaciones que por su forma muestran que están ordenadas, estructuradas según un fin, aunque no podamos determinar cuál sea éste; muestran, pues, la forma de finalidad¹⁶⁵.

La forma de la finalidad en un objeto no necesita ser considerada por la razón para ser descubierta, la mera reflexión puede hacerla observar y notar en los objetos o representaciones.

La finalidad puede, pues, ser fin en cuanto nosotros no ponemos las causas de esa forma en una voluntad, sin poder, sin embargo, hacernos concebible la explicación de su posibilidad más que deduciéndola de una voluntad. Ahora, bien, no tenemos siempre necesidad de considerar con la razón (según su posibilidad) aquello que observamos. Así, un finalidad según la forma, aun sin ponerle a la base un fin (como materia del *nexus finalis*),

¹⁶⁴ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §10 p. 221.

¹⁶⁵ Este punto es el que indica precisamente cómo se omite el concepto en la reflexión estética. En la reflexión estética no interviene el concepto para determinar el fin específico del objeto.

podemos, pues, al menos observarla y notarla en los objetos, aunque no más por reflexión.¹⁶⁶

Es, pues, la mera forma de la finalidad sin fin determinado, ni objetivo ni subjetivo, lo que place en la representación. Es el Juicio al reflexionar sobre la forma de la representación el que capta que la forma de la representación responde a un fin. Este descubrimiento es la causa de placer en el sujeto.

Así, pues, nada más que la finalidad subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo, ni subjetivo) y por consiguiente, la mera forma de la finalidad en la representación, mediante la cual un objeto no es dado, en cuanto somos conscientes de ella, puede constituir la satisfacción que juzgamos, sin concepto, como universalmente comunicable y, por tanto, el fundamento de la determinación del juicio de gusto.¹⁶⁷

La forma de finalidad de la representación es, pues, aquello que place.

Los juicios de gusto, en ciertas ocasiones, están acompañados de encanto y de emoción, sin embargo ninguna de estas características son propiamente lo que se debe llamar bello. Las satisfacciones empíricas que acompañan al objeto bello pueden servir para añadir encantos al objeto, pero en sí mismas no pueden ser llamadas bellas. Es la mera forma de la representación, con entera independencia de las sensaciones, la que debe considerarse bella.

En ciertas ocasiones se llama bello a un color o a un sonido, sin embargo lo bello no son las sensaciones que

¹⁶⁶ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §10 p. 221.

¹⁶⁷ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §11 p. 221.

provocan en el sujeto, es la uniformidad de los mismos, es la forma la que realmente puede considerarse bella. “Pero lo puro en una especie sencilla de sensación, significa que la uniformidad de la misma no es estropeada ni interrumpida por ninguna sensación extraña, y pertenece sólo a la forma.”¹⁶⁸

No son, pues, los colores o los sonidos los que pueden tomar el nombre de bellos, aunque puedan servir para animar y hacer más perfectamente intuible a la representación, es la forma en que están organizados los mismos, ya sea como una figura o como un juego de figuras, lo que es propiamente bello.

Toda forma de los objetos de los sentidos (los externos, también como mediatamente el interno) es o *figura* o *juego*: en el último caso, o juego de figuras (en el espacio, mímica danza), o mero juego de sensaciones (en el tiempo). El encanto de los colores o de los sonidos agradables del instrumento, puede añadirse; pero el *dibujo*, en el primero, y la composición en el segundo, constituyen el objeto propio del puro juicio de gusto.¹⁶⁹

La emoción tampoco pertenece a la belleza:

La *emoción*, sensación en donde el agrado se produce sólo mediante una momentánea suspensión y un desbordamiento posterior más fuerte de la fuerza vital, no pertenece en modo alguno a la belleza.¹⁷⁰

El juicio de gusto debe pensarse, también, como completamente separado del concepto de perfección.

¹⁶⁸ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §14 p. 223.

¹⁶⁹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §14 p. 224.

¹⁷⁰ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §14 p. 224.

Se puede decir que un objeto es perfecto en la medida en que cumple lo que debe ser según su concepto. Es imposible juzgar la perfección de algo si no hemos determinado el concepto de ese algo; ¿cómo podríamos evaluar si el objeto se acerca a la perfección, si no conocemos el concepto del objeto? En suma, para evaluar el grado de perfección de un objeto necesitamos determinar el concepto del objeto, necesitamos conocer el fin del objeto. En la contemplación estética, como ya se ha argumentado, no necesitamos conocer el fin del objeto; de ahí que la belleza nada tenga que ver con la perfección, pues la perfección para ser conocida necesita la mediación de un concepto que determine el fin del objeto, y la belleza para ser sentida no.

...el juicio de gusto es un juicio estético, es decir, de tal índole, que descansa en bases subjetivas, y cuyo fundamento de determinación no puede ser concepto alguno; por lo tanto, un fin determinado. Así, mediante la belleza, como finalidad formal subjetiva, no es pensada en modo alguno una perfección del objeto como finalidad supuesta formal...¹⁷¹

Kant, haciendo uso del concepto de perfección, distingue entre dos tipos de belleza: belleza libre y belleza adherente. La primera enuncia un juicio propiamente estético, el segundo, se llama belleza por similitud con la primero, pero no es un juicio estético puro, pues se funda en el grado de perfección del objeto.

Hay dos clases de belleza: belleza libre (*pulchritudo vaga*) y belleza sólo adherente (*pulchritudo adhaerens*). La primera no

¹⁷¹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §15 p. 226.

presupone concepto alguno de lo que el objeto deba ser, la segunda presupone un concepto y la perfección del objeto según éste. Los modos de la primera llámense bellezas (en sí consistentes) de tal o cual cosa; la segunda es añadida, como adherente a un concepto (belleza condicionada), a objetos que están bajo el concepto de un fin particular.¹⁷²

Por ejemplo, cuando miramos una flor y juzgamos que es bella, estamos realizando un juicio estético puro; la belleza de la flor es una belleza libre. libre porque al juzgar no se considera el fin que determina la causalidad de la flor, lo que ésta debe de ser; no juzgamos la belleza de la flor según el grado de perfección que haya alcanzado según su concepto, sino sólo según su forma. De hecho, lo que la flor deba ser sólo lo conoce el botánico, y aun él cuando juzga su belleza de manera libre, lo hace contemplando sólo su forma.

Hay objetos de los cuales conocemos el fin al que deben servir, y muchas veces juzgamos el grado de adecuación de los mismos conforme a su concepto, juzgamos su grado de perfección; al observar un edificio podemos juzgar el grado de adecuación del objeto con su concepto, es decir, si cumple o no, o qué tanto cumple con el fin o propósito para el que fue creado. Si el objeto se aproxima a la realización plena del concepto sentimos cierta satisfacción, satisfacción que muchas veces se ha dado en llamar belleza. Sin embargo, esta satisfacción no es propiamente belleza en un sentido puro, es belleza adherente.

Pero la belleza humana (y en esta especie, la de un hombre, una mujer, un niño), la belleza de un caballo, de un edificio (como la iglesia, palacio, arsenal, quinta), presupone un concepto de

¹⁷² Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §16 p. 226.

fin que determina lo que deba ser la cosa; por tanto, un concepto de su perfección: así, pues, es belleza adherente.¹⁷³

Ahora bien, es importante aclarar la siguiente interrogante: ¿en qué sentido en la reflexión estética no intervienen conceptos determinados?, ¿podemos suponer que en la reflexión estética no entran en juego ningún tipo de conceptos?

En la contemplación de objetos que llamamos bellos intervienen tres facultades: la imaginación, el entendimiento y el Juicio. Si interviene el entendimiento, necesariamente deben entrar en juego conceptos, pues el entendimiento es la facultad de los conceptos o categorías. El Juicio compara el objeto que la imaginación ha sintetizado con las categorías y si considera que el objeto puede ser subsumido o comprendido en ellas, entonces siente satisfacción estética. Es de suma importancia subrayar, que esta comparación no queda determinada de manera precisa, se realiza, por decirlo de alguna manera, en términos generales. Para saber si efectivamente y cómo un objeto cumple o concuerda con las categorías es necesario determinar el concepto del mismo, su causalidad específica, determinación que no se lleva a cabo en la contemplación estética, sino en la investigación científica.

En suma, en la contemplación estética sí entran en juego conceptos, entran en juego tanto las categorías, como conceptos de otra índole (como las ideas de la razón)¹⁷⁴, pero en ella no se pretende determinar la causalidad del objeto,

¹⁷³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §16 p. 227.

¹⁷⁴ En el siguiente capítulo trataremos el tema de la relación entre las ideas de la razón y el juicio de gusto.

específicamente, queda indeterminada la causalidad según fines; en la contemplación estética no se pretende saber el fin, en tanto causa, del objeto contemplado.

II.1.4.- El juicio de gusto en cuanto a la modalidad.

La necesidad que conlleva un juicio de gusto no es del mismo tipo que la necesidad de un juicio objetivo o de un juicio práctico.

Un juicio práctico implica la necesidad de que todo ser libre deba actuar conforme a la ley moral. Un juicio objetivo conlleva necesidad en relación a la ley que se enuncia en él; aquello a lo que se refiere el juicio objetivo no puede suceder más que conforme a la regla que se expresa por medio de él. En cambio, un juicio estético no es un juicio que enuncie algún conocimiento; no supone necesariamente que se pueda conocer *a priori* que toda persona habrá de sentir satisfacción ante una misma representación.

Un juicio estético es uno de tal clase que exige que todos aprueben o coincidan con dicho juicio. Es un juicio ejemplar en tanto que se exige que todos consideren que en la representación se da un ejemplo de una regla que no se puede enunciar, pero que sin embargo está a la base de dicho juicio.

Sino que, como necesidad pensada en un juicio estético, puede llamarse solamente *ejemplar*, es decir, una necesidad de la aprobación por *todos* de un juicio, considerado como ejemplo de una regla universal que no se puede dar.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §18 p. 232.

La aprobación de un juicio estético es exigida a todos porque se funda en una base común: “Se solicita la aprobación de todos los demás, porque se tiene para ello un fundamento que es común a todos, cualquiera que sea la aprobación que se pueda esperar...”¹⁷⁶ Esa base común es la idea de un sentido común, sentido común que consiste en el juego libre entre imaginación y entendimiento.

Se puede suponer un sentido común en todo ser humano, pues para comunicar universalmente los conocimientos es necesario que existan las mismas facultades del conocimiento en cada uno. Es necesario que ante una misma representación las facultades del conocimiento se comporten, cuando no hay interés, de una misma manera. Es necesario que el estado de espíritu que despierta una representación en las facultades del conocimiento sea la misma para todos. Es de suponer, entonces, que una representación pueda presentarse como más adecuada, y pueda provocar una especial animación en las facultades del conocimiento, animación que no puede darse a conocer a nuestro espíritu más que por medio de un sentimiento, de un sentimiento de placer o dolor. Es presumible, por tanto, que el sentimiento de placer o dolor provocado por la especial animación de las facultades del conocer sea el mismo para todos.

Pero esa disposición de las facultades del conocimiento tiene, según la diferencia de los objetos dados, una diferente proporción. Sin embargo, debe haber una en la cual esa relación interna para la animación (de una por la otra) sea, en general, la más ventajosa para ambas facultades del espíritu con un fin de

¹⁷⁶ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §19 p. 232.

conocimiento (de objetos dados), y esa disposición no puede ser determinada más que por el sentimiento (no por conceptos). Pero como esa disposición misma tiene que poderse comunicar universalmente, y, por tanto, también el sentido de la misma (en una representación dada), y como la universal comunicabilidad de un sentimiento presupone un sentido común, éste podrá, pues, admitirse como fundamento,...¹⁷⁷

Así, pues, la necesidad que acompaña al juicio de gusto es un necesidad subjetiva universal que se presenta como objetiva puesto que se supone un sentido universal común.

El juicio de gusto no implica la necesidad de que todos estén conformes o de acuerdo con el juicio estético que se ha enunciado, pero sí que todos deberían estar conforme a éste, dada la base subjetiva universal en la que se funda, es decir, en un sentido común; de ahí que, sin que sea un concepto el que determine si algo es bello, se presente al objeto o la representación como bella, y se exija a todos el común acuerdo con el juicio, pues se funda en una base universal común, en el sentimiento provocado por el estado de espíritu de las facultades de conocer —para todos las mismas— en su libre juego.

La necesidad de la aprobación universal, pensada en un juicio de gusto, es una necesidad subjetiva que es representada como objetiva bajo la suposición de un sentido común.¹⁷⁸

La definición de lo bello, que se deduce del análisis del juicio de gusto por su modalidad es: “*Bello* es lo que, sin

¹⁷⁷ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §21 p. 233.

¹⁷⁸ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §22 p. 233.

concepto, es conocido como objeto de una necesaria satisfacción”.¹⁷⁹

Para concluir el análisis del Juicio estético de lo bello podemos decir que el gusto es: “una facultad de juzgar un objeto en relación con la *libre conformidad a leyes* de la imaginación.”¹⁸⁰

La imaginación, en este sentido, no es tomada en la función reproductiva, sometida a las leyes de la asociación, sino en su función productiva y autoactiva, como creadora de formas de posibles intuiciones¹⁸¹.

Ahora bien, aunque en la aprehensión esté determinada en la forma por el objeto que aprehende, y, por lo tanto, pareciera que no se encuentra en un libre juego, el objeto puede bien ofrecerle una forma en que se conjugue lo diverso de intuición, tal y como lo hubiera creado ella misma, en una concordancia general con las leyes del entendimiento, pero libremente, es decir, sin someterse a algún concepto.

Al decir que el gusto es la libre conformidad a leyes de la imaginación parecería que incurrimos en una

¹⁷⁹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §22 p. 234.

¹⁸⁰ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. “Nota general a la primera sección de la analítica”. p. 234

¹⁸¹ “La imaginación (*facultas imaginandis*) o facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto, es ya productiva, esto es, una facultad de representarse originariamente el objeto (*exhibitio originaria*), que antecede, por tanto, a la experiencia, ya reproductiva o derivada (*exhibitio derivativa*), la cual devuelve al espíritu una intuición empírica anteriormente tenida. Las intuiciones puras del espacio y del tiempo pertenecen a la primera especie de representación; todas las restantes suponen una intuición empírica, que cuando se une con el concepto del objeto y se torna, por tanto, conocimiento empírico, se llama *experiencia*.” Immanuel Kant. *Antropología en sentido pragmático*. Tr. José Gaos. § 28, p. 56.

contradicción, sin embargo lo que esto significa es que en el juicio de gusto la imaginación es libre en tanto que no está sometida a ensamblar lo diverso de la intuición en un concepto específico, no tiene una regla que la determine en su acción, y, sin embargo, su producto, en cuanto a la forma concuerda, en general, con las funciones del entendimiento. El producto de la imaginación tiene la forma de una finalidad sin fin.

Así, pues, una conformidad con leyes sin ley y una subjetiva concordancia de la imaginación y el entendimiento sin una objetiva, en que la representación fuere referida a un determinado concepto de un objeto, no podrían existir juntamente más que con la libre conformidad del entendimiento con leyes (la cual es también llamada finalidad sin fin) y con la característica de un juicio de gusto.¹⁸²

II.2.- El Juicio estético sobre lo sublime¹⁸³.

Lo bello y lo sublime coinciden en algunos aspectos y difieren en otros. Lo bello y lo sublime tienen en común que placen por sí mismos. El placer que proporcionan no proviene de los sentidos, ni, tampoco, de la realización de un concepto; el placer que proporcionan no tienen que ver ni con lo agradable, ni con lo bueno. El placer tanto en uno como en otro es un placer que encuentra su fuente en la reflexión.

¹⁸² Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. Garcia Morente. "Nota general a la primera sección de la analítica". p. 234

¹⁸³ Sobre los antecedentes del análisis de lo sublime en Kant puede verse: Francis Coleman. *The Harmony of Reason: A Study in Kant's Aesthetics*. (p. 120 y sigs.)

El juicio estético sobre lo sublime, al igual que el de lo bello, según la cantidad pretende ser universal, según la cualidad carece de interés, según la relación hace representable una finalidad subjetiva, y según la modalidad la hace representable como necesaria.

Sin embargo, también, hay notables diferencias entre uno y otro. Lo bello se refiere a la forma del objeto, por ende a su limitación; lo sublime se refiere a representaciones que parecen carecer de forma y parecen ilimitadas.

Lo bello puede considerarse como la exposición de un concepto intermedio entre la imaginación y el entendimiento; lo sublime como la exposición de un concepto intermedio entre la imaginación y la razón.

La satisfacción en lo bello:

...lleva consigo directamente un sentimiento de impulsión a la vida, y, por tanto, puede unirse con el encanto y con una imaginación que juega, y ésta en cambio (el sentimiento de lo sublime), es un placer que nace indirectamente del modo siguiente: produciéndose por medio del sentimiento de una suspensión momentánea de las facultades vitales, seguida inmediatamente por un desbordamiento tanto más fuerte de las mismas, y así como emoción, parece ser, no un juego sino seriedad en la ocupación de la imaginación.¹⁸⁴

Lo bello en los objetos de la naturaleza tiene la característica de parecer una finalidad en cuanto a la forma, como si estuviera adecuado, de antemano, para nuestro Juicio, para las facultades de conocer; en cambio, lo sublime parece ser inadecuado a nuestro Juicio, pues carece de

¹⁸⁴ Immanuel Kant. *Critica del Juicio*. Tr. García Morente. §23 p. 237.

forma, y es violento a la imaginación, pues no facilita la comprensión.

Las características de lo sublime que se han mencionado aquí se irán explicando con mayor detenimiento en lo que sigue.

El análisis del Juicio estético en lo sublime se divide en dos partes según la representación sea referida, aunque de manera indeterminada, a la facultad de conocer o a la facultad de desear; si se refiere a la primera se llamará sublime matemático, si lo hace a la segunda, sublime dinámico.

II.2.1.- Lo sublime matemático.

Hay dos formas de apreciar las magnitudes. La primera mediante la intuición, por la medida de los ojos, estéticamente; la segunda, por medio del concepto de número.

Cuando determinamos la medida de un objeto lo hacemos comparando ese objeto con otro; en la comparación, uno de los dos se toma como unidad o base de la medida del otro. Si queremos, a su vez, determinar la medida de la unidad que sirvió de base para medir el primer objeto, entonces tenemos que comparar el objeto que sirvió de unidad con otro, que en esta ocasión se volverá a tomar como unidad, y así podríamos progresar al infinito sin poder llegar a una medida matemática fundamental o primera. No es posible llegar por medio de conceptos matemáticos a una magnitud base o fundamento de todas las magnitudes.

¿Cómo es, entonces, que alcanzamos a apreciar una magnitud con base en la cual determinamos las otras? ¿Cómo llegamos a una magnitud base o fundamental?

La respuesta de Kant, a este problema, consiste en sostener que la medida base o fundamental se establece por medio de la intuición. Podemos tomar como medida base, como unidad, a aquellos objetos que pueden ser aprehendidos inmediatamente en una intuición.

Una vez que hemos aprehendido inmediatamente un objeto en una intuición, podemos aplicar a la intuición el concepto de unidad, por lo tanto el de número, y con ello, determinar magnitudes. En suma, la determinación matemática de una magnitud se reduce, en última instancia, a la apreciación estética.

Así, pues, la apreciación de la magnitud de la medida fundamental tiene que consistir solamente en que se la pueda aprehender inmediatamente en una intuición y usarla por medio de la imaginación para la exposición de los conceptos de número, es decir, toda apreciación de magnitudes de los objetos de la naturaleza es, en último término, estética (es decir subjetiva y no objetivamente determinada).¹⁸⁵

La apreciación estética de una magnitud, por parte de la imaginación, requiere dos actividades: la aprehensión y la comprensión.

Podemos entender a la aprehensión como la recepción sucesiva de la variedad de un fenómeno, o bien, como el acogimiento sucesivo de las representaciones parciales de la intuición sensible. Dado que la aprehensión es parcial y sucesiva puede progresar infinitamente.

¹⁸⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §26 p. 241.

La comprensión puede entenderse como la captación de un todo, de una unidad completa, como la síntesis en la imaginación de una multiplicidad de representaciones de la intuición en un una unidad; en otras palabras, se puede entender como la aprehensión de la diversidad de intuiciones sensibles en una unidad.

Como se puede sospechar, en la medida que la aprehensión avanza, que se hace más extensa, la comprensión disminuye. La comprensión tiene un límite, pues mientras hay mayor cantidad y variedad de representaciones aprehendidas es más difícil, para la imaginación, comprenderlas en un todo.

En la medida que la magnitud de lo aprehendido es mayor, la posibilidad de la comprensión disminuye, pues cuando alcanzamos aprehender las últimas representaciones, las primeras se apagan u olvidan en nuestra mente.

Para recibir intuitivamente en la imaginación un *quantum*, a fin de poder usarlo como medida o como unidad para la apreciación de magnitudes, por medio de números, se requieren dos actividades de aquella facultad: aprehensión (*apprehensio*) y comprensión (*comprehensio aethetica*). Con la aprehensión no tiene ella nada que temer, pues con ella puede ir al infinito; pero con la comprensión se hace tanto más difícil cuanto más lejos retrocede la aprehensión, y pronto llega a su máximo, a saber, la mayor medida estética de la apreciación de los grandores, pues cuando la aprehensión ha llegado tan lejos que las representaciones parciales de la intuición sensible, primeramente aprehendidas, empiezan ya apagarse en la imaginación, retrocediendo ésta para aprehender algunas de

ellas, entonces pierde por un lado lo que por otro gana y hay en la comprensión un máximo del cual no puede pasar.¹⁸⁶

Cuando la aprehensión progresa hacia el infinito, la comprensión se revela imposible por medio de la imaginación. Hace falta una facultad que pueda comprender esa interminable sucesión de representaciones en un todo. La imaginación no puede hacerlo, no puede comprender la ilimitada sucesión de representaciones en un todo; pero, tampoco, lo puede hacer el entendimiento por medio del concepto de número, pues le es imposible comprender en un número el infinito. En ese momento, se hace presente una facultad que rebasa los límites que impone la experiencia al entendimiento y a la imaginación, una facultad que puede pensar lo infinito como un todo. Esa facultad es la razón, que por medio de sus ideas, puede situarse más allá de la experiencia, puede pensar en lo absolutamente grande, es decir, en lo sublime, en lo que es grande por encima de toda comparación.

Así, pues la contemplación de lo sublime se da cuando un fenómeno no puede ser comprendido por la imaginación; se llama sublime a aquel fenómeno que por su magnitud no puede ser comprendido por la imaginación como un todo. "Sublime es, pues, la naturaleza en aquellos de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud."¹⁸⁷

Sin embargo, no es propiamente sublime el fenómeno de la naturaleza, sino más bien la facultad que posee el hombre de representarse cosas que rebasan los límites que impone la experiencia, la capacidad de poder pensar y comprender en

¹⁸⁶ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §26 p. 242.

¹⁸⁷ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §26 p. 244.

una idea la infinitud del mundo sensible; en suma, la capacidad de poder saltar con en el pensamiento, aunque sin poder por ello alcanzar conocimientos, por encima de las barreras que impone la naturaleza.

Hasta la facultad de poder pensar como dado el infinito en la intuición suprasensible (en su substrato inteligible) supera toda medida de la sensibilidad, y es grande por encima de toda comparación, incluso con la facultad de apreciación matemática; no, desde luego, en el sentido teórico para la facultad del conocimiento, pero sí como ensanchamiento del espíritu que se siente capaz de saltar las barreras de la sensibilidad en otro sentido (el práctico).¹⁸⁸

El sentimiento de lo sublime es un sentimiento de respeto, de dolor y placer.

Respeto es el sentimiento de la subordinación y obligación de una mis facultades para la consecución de una ley. La razón impone a la imaginación la ley de comprender en un todo la multiplicidad de la intuición, impone la ley de comprenderlo en un todo absoluto. La imaginación se ve, por su condición, imposibilitada de cumplir con esta ley, de ahí que en el espíritu acontezca el sentimiento de respeto¹⁸⁹:

¹⁸⁸ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §26 p. 244.

¹⁸⁹ "Pero aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es uno de los recibidos mediante un influjo, sino uno *espontáneamente oriundo* de un concepto de la razón, y, por lo tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo. Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como un ley, reconózcolo con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la *subordinación* de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos en mi sentir. La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama *respeto*: de suerte que éste es considerado como efecto de la ley sobre el sujeto y no como *causa*. [...] El *objeto* de respeto es, pues, exclusivamente

pero, a la vez, de dolor, dolor producido por la incapacidad de lograr lo que la ley le impone: comprender toda la variedad de la intuición en un todo absoluto.

Sin embargo, también hay un placer en todo este movimiento del espíritu. El placer de descubrir una facultad en nosotros que rebasa los límites que nos imponen nuestras mismas facultades sensibles y que puede pensar, aunque no conocer, más allá de ellas. Placer que nace del descubrimiento de una facultad en nosotros que puede apreciar como pequeño todo fenómeno de la naturaleza, en comparación con las ideas que la razón produce.

El sentimiento de lo sublime es, pues, un sentimiento de dolor que nace de la inadecuación de la imaginación, en la apreciación estética de las magnitudes, con la apreciación mediante la razón; y es, al mismo tiempo, un placer despertado, por la concordancia que tiene justamente ese juicio de inadecuación de la mayor facultad sensible con las ideas de la razón, en cuanto el esfuerzo hacia éstas es para nosotros una ley; es, a saber, para nosotros ley (de la razón), y entra en nuestra determinación el apreciar como pequeño, en comparación con las ideas de la razón, todo lo que la naturaleza, como objeto sensible, encierra para nosotros de grande, lo que en nosotros excita el sentimiento de esa determinación suprasensible concuerda con aquella ley.¹⁹⁰

En suma, el sentimiento de lo sublime matemático es un sentimiento de dolor, un sentimiento de respeto y un sentimiento de placer. El dolor se produce por la

la ley, esa ley que nos imponemos a nosotros mismos y, sin embargo, como necesaria en sí." Immanuel Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tr. García Morente. Cap. I, p.28.

¹⁹⁰ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §27 p. 246.

imposibilidad de una de nuestras facultades de cumplir con una ley. Es un sentimiento de respeto hacia la ley de la razón y a nuestra propia determinación de cumplir con esa ley. Es un sentimiento de placer, placer al descubrir una facultad en nosotros que rebasa en sus representaciones cualquier fenómeno natural.

II.2.2.- Lo sublime dinámico.

La definición que Kant propone para lo sublime dinámico es: “La naturaleza, en el juicio estético, considerada como fuerza que no tiene sobre nosotros ningún poder, es dinámico-sublime”.¹⁹¹

Sublime, en un juicio estético, es aquello que nos representamos como una fuerza muy superior a cualquier intento de resistencia humana:

Rocas audazmente colocadas y, por decirlo, así amenazadoras, nubes de tormenta que se amontonan en el cielo y se adelantan con rayos y con truenos, volcanes en todo su poder devastador, huracanes que van dejando tras de sí la desolación, el Océano sin límites rugiendo de ira, una cascada profunda en un río poderoso, etc...., reducen nuestra facultad de resistir a una insignificante pequeñez comparada con su fuerza.¹⁹²

Las fuerzas superiores a todo intento de resistencia humana cuando amenazan la existencia y la seguridad producen miedo, y, por ello mismo, no pueden ser objeto de contemplación estética, pues la observación que se hace de

¹⁹¹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §28 p. 248.

¹⁹² Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §28 p. 248.

ellas va unida con interés, interés de salvaguardar el bienestar y la existencia.

Sin embargo, cuando se les contempla en circunstancia segura y desinteresadamente producen temor. El temor de vernos a la merced de tales fenómenos, temor de enfrentarlos con las propias fuerzas y ser superados irremediabilmente por ellas. Temor que es dolor, dolor de mirar a nuestra fuerza frágil e insignificante ante una fuerza avasallante; dolor que produce la conciencia de nuestra impotencia y limitación física.

No obstante, en la contemplación estética de tales espectáculos no solamente descubrimos nuestra limitación como entes de la naturaleza, descubrimos una facultad en nosotros que es capaz de levantarse por encima de cualquier determinación natural, una facultad que nos permite determinar nuestra acción según principios que escapan de cualquier imposición de la naturaleza.

...del mismo modo la irresistibilidad de su fuerza [de la naturaleza], que ciertamente nos da a conocer nuestra impotencia física, considerados nosotros como seres naturales, descubre, sin embargo, una facultad de juzgarnos independientes de ella y una superioridad sobre la naturaleza, en la que se funda una independencia de muy otra clase que aquella que puede ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza, una independencia en la cual la humanidad en nuestra persona permanece sin rebajarse, aunque el hombre tenga que someterse a aquel poder.¹⁹³

El descubrimiento de esta facultad, que nos permite pensarnos, en cierto sentido, por encima de las

¹⁹³ Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §28 p. 248.

determinaciones naturales, produce un placer en nosotros, placer de saberse independiente de las fuerzas naturaleza, placer de representarnos la posibilidad de una determinación por encima de ella. Es, pues, este placer, de sabernos en la posibilidad de determinarnos a actuar incluso, por encima de los límites que impone en nosotros la naturaleza, lo que es sublime.

Así, pues, la naturaleza se llama aquí sublime porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede hacerse sensible la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza.¹⁹⁴

En suma, el sentimiento de lo dinámico sublime se produce cuando contemplamos, sin correr peligro y desinteresadamente, un fenómeno que por su fuerza nos descubre: en primer término, como impotentes y como limitados, produciendo un temor y, por lo tanto un dolor; pero en segundo, un facultad en nosotros que se eleva por encima de cualquier determinación de la naturaleza, pues ésta nos hace posible la determinación de nosotros mismos independientemente de las fuerzas naturales, descubriéndonos, al menos en un sentido, como superior a ella, y provocando un sentimiento de placer.

III. Conclusiones del capítulo II.

No vamos a hacer aquí una síntesis de los conceptos que hemos explicado a lo largo del capítulo, pues el capítulo mismo tiene ya un carácter de síntesis.

¹⁹⁴ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §28 p. 249.

Como conclusión, sólo quiero resaltar un aspecto fundamental de los juicios de gusto, a saber, que *no* son juicios de conocimiento. En la contemplación estética, desde la teoría de Kant, no pretendemos y no alcanzamos ningún conocimiento. El pensamiento, la reflexión, el juego de las facultades del conocimiento y el sentimiento involucrado en esta actividad no buscan ni alcanzan conocimientos.

CAPÍTULO III: LAS IDEAS DE LA RAZÓN EN LA REFLEXIÓN ESTÉTICA

Sostuvimos, siguiendo a Kant, en el primer capítulo de este ensayo, que no es posible tener conocimientos de los “objetos” que son referidos o designados por las ideas de la razón. A su vez, hemos defendido que a pesar del fracaso de la especulación metafísica, por pretender ilegítimamente alcanzar conocimientos acerca de estos “objetos”; el ser humano tiene una necesidad, una tendencia inevitable de pensar en ellos.

Entendemos ‘pensar’ como una actividad mental en que se ponen en movimiento las facultades del conocimiento. La reflexión estética es una actividad mental en que las facultades del conocimiento se ponen en movimiento; en el caso de la reflexión estética sobre lo bello entran en juego la imaginación y el entendimiento, en la reflexión estética sobre lo sublime se ponen en juego la imaginación y la razón. Por tanto, podemos considerar a la reflexión estética como una forma de pensamiento. “El Juicio en general, es la facultad de **pensar** lo particular como contenido en lo universal.”¹⁹⁵ La reflexión estética es llevada a cabo por el Juicio o la facultad de juzgar; la facultad de juzgar o Juicio es una facultad de pensar, por tanto, la reflexión estética es una actividad del pensamiento, es una forma de pensar.

¹⁹⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. IV. p.194. (Negrita mía).

Ahora bien, el movimiento de las facultades de la mente no se da sin contenidos, es decir, toda actividad mental es un movimiento de las facultades y de sus representaciones. 'El ser humano tiene la necesidad de pensar en las ideas de la razón' significa que sus facultades cognoscitivas tienen la inevitable tendencia a jugar, especular, reflexionar, a dotar de contenido, a relacionar entre sí, y con otras, cierto tipo de representaciones, en este caso, las representaciones llamadas: ideas de la razón.

Hace falta, pues, argumentar, tarea que emprenderemos en este capítulo, que, efectivamente, a través de la reflexión estética es posible pensar en las ideas de la razón.

Si en algún momento de la reflexión estética entran en juego las ideas de la razón, o a través de la reflexión estética se hace referencia a las ideas de la razón, o se les dota de contenido por medio de la analogía¹⁹⁶, bien se puede decir que la reflexión estética es una forma de pensar sobre ellas.

Sin embargo, hay que formular la siguiente pregunta: ¿la reflexión estética es una manera legítima de pensar en las ideas de la razón?

En el capítulo primero defendimos la tesis de que cualquier manera de pensar en las ideas de la razón que pretenda alcanzar un conocimiento sobre las mismas o de las cosas a las que hacen referencia es ilegítima; es ilegítima porque, como quedó demostrado en ese mismo capítulo, es imposible alcanzar conocimientos acerca de ellas; cualquier ciencia o disciplina que pretenda poseer o llegar a conocimientos de las ideas de la razón está condenada, de antemano, al fracaso; cualquier forma de pensamiento que

¹⁹⁶ La explicación sobre la analogía se proporcionará más adelante.

pretenda o considere poseer conocimientos de las ideas de la razón es ilegítima, pues falsamente pretende alcanzar o poseer conocimientos que son imposibles.

En el capítulo segundo, argumentamos que en la contemplación estética de los objetos bellos, como en la contemplación estética de los fenómenos que llamamos sublimes no se pretende alcanzar conocimientos. La reflexión estética no busca el conocimiento ni alcanza conocimiento alguno.

Por consiguiente, si a través de la reflexión estética es posible pensar sobre las ideas de la razón, esta forma de pensamiento no puede ser ilegítima, pues no pretende algo que no puede alcanzar, y tampoco se presenta a sí misma como poseyendo algo que le es imposible, a saber, conocimientos de las "cosas" a las que se refieren las ideas de la razón.

Baste, pues, indagar si es posible que en la reflexión estética entren en juego, de alguna manera, las ideas de la razón.

En lo que sigue defenderemos que a la base de la reflexión estética, en cualquiera de sus manifestaciones, hay ideas de la razón.

Sin embargo, aunque el intento sea demostrar que a la base de toda forma de reflexión estética hay ideas de la razón, bastará, para nuestros propósitos, que al menos en una de las formas de este tipo de reflexión, la posibilidad de pensar las ideas de la razón, por medio de la reflexión estética, se cumpla.

I.- Diferencia entre arte bello y naturaleza.

La reflexión estética centra su atención, o bien, sobre los objetos de la naturaleza, o bien, sobre las obras de arte. Nuestro análisis recaerá sobre los dos ámbitos, de ahí que sea conveniente aclarar la distinción entre un objeto de la naturaleza y uno del arte.

La diferencia fundamental entre un objeto de la naturaleza y un objeto que podemos llamar arte radica, simplemente, en que el segundo es una obra del hombre, mientras que el primero no es algo hecho por él: "... pero cuando algo se llama en absoluto obra de arte, para distinguirlo de un efecto de la naturaleza, entonces se entiende, en todo caso, por ello una obra de los hombres."¹⁹⁷

El arte es, pues, un hacer del hombre cuyo resultado se llama obra; la actividad de la naturaleza se llama, en términos de Kant, producir, y el resultado de su actividad se llama efecto: "1º. *Arte* se distingue de *naturaleza*, como *hacer (facere)* de obrar o producir en general (*agere*), y el producto o consecuencia del primero, como *obra (opus)*, de la segunda, como efecto (*effectus*)."¹⁹⁸

La obra de arte es un producto de la libertad, es decir, es el resultado de la actividad de la voluntad que pone a su base a la razón (en el sentido amplio del término).

La obra de arte, u obra por arte, se caracteriza, también, porque es una cosa cuya causa productora ha pensado un fin al que debe su forma.

Otra característica de la obra del arte radica en que es aquello en que una representación de la misma ha precedido a su realidad.

¹⁹⁷ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §43. p.276.

¹⁹⁸ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §43. p.276.

Arte se distingue de ciencia, como la facultad práctica de la facultad teórica; la primera como una habilidad o poder para hacer, la segunda como conocimiento o como procedimiento para conocer.

2º. *Arte*, como habilidad del hombre, distínguese también de *ciencia* (*poder*, de *saber*), como facultad práctica de facultad teórica, como técnica de teoría (como la agrimensura de la geometría); y entonces lo que se puede hacer, en cuanto sólo se sabe qué es lo que se debe hacer y así sólo se conoce suficientemente el efecto deseado, no se llama precisamente arte.¹⁹⁹

Ahora bien, el arte se distingue del oficio en cuanto el primero puede llamarse libre y el segundo mercenario o interesado. El arte se ejecuta como un juego, como una ocupación que es en sí misma place; el oficio se considera como trabajo, como una actividad que fatiga, y sólo es ejecutada con miras en el resultado, a saber, el objeto y su utilidad práctica.²⁰⁰

La finalidad del arte estético, en cambio, es producir un sentimiento de placer.

El arte estético se divide, a su vez, en arte agradable y en arte bello. El arte agradable tiene como fin el goce, place mediante las sensaciones. El arte bello tiene como fin el sentimiento de placer, pero satisface mediante la reflexión.

Cuando el arte, adecuado al *conocimiento* de un objeto posible, ejecuta los actos que se exigen para hacerlo real, es *mecánico*; pero si se tiene como intención inmediata el sentimiento de placer, llámese *arte estético*. Este es: o arte *agradable*, o *bello*.

¹⁹⁹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §43. p.276.

²⁰⁰ Cfr. Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §43. p.276.

El primero cuando el fin es que el placer acompañe las representaciones como meras sensaciones; el segundo cuando el fin es que el placer acompañe las representaciones como modos del conocimiento.²⁰¹

En suma, puede considerarse como arte a aquellas obras que son hechas gracias a la libertad, por una actividad que pone a la razón y a la voluntad a su base; cuya forma responde a un fin que ha sido pensado de antemano; y cuya realidad es precedida como causa por una representación.

Arte bello es aquella obra de arte cuya finalidad es placer a través del juego de las facultades del conocimiento.

Producto de la naturaleza podemos considerarlo, simplemente, como aquello que no es arte o ciencia; como aquello que no es obra del ser humano.

II.- A la base de la reflexión estética sobre objetos bellos de la naturaleza hay una idea de la razón.

II.1.- El principio del juicio reflexivo es una idea de la razón.

El juicio reflexivo, como hemos visto en el segundo capítulo, tiene la tarea de encontrar o postular un universal para un particular dado: “Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es solamente *reflexionante*”.²⁰²

Encontrar un universal para un particular dado no puede hacerse al azar, es necesario que el Juicio reflexivo tenga

²⁰¹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §44. p.277.

²⁰² Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. IV. p.195.

como guía un principio. Este principio no puede ser extraído de la experiencia, pues, precisamente una de sus tareas es organizar a la experiencia; para organizar a la experiencia, con un principio extraído de ella, haría falta un criterio conforme al cual escoger el principio empírico, por ende debemos salir de la misma para encontrarlo.

El Juicio reflexionante, que tiene la tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general, necesita pues, un principio que no puede sacar de la experiencia, porque ese principio debe fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios igualmente empíricos, pero más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los unos a los otros.²⁰³

El principio que guía al Juicio reflexivo tampoco puede darlo el entendimiento, pues el entendimiento sólo proporciona las leyes que hacen posible la naturaleza, y deja indeterminadas las leyes particulares de la misma, las cuales por la vastedad y diversidad deben ser organizadas por un principio superior de la unidad de lo diverso.

Pero hay formas de la naturaleza tan diversas, y, por decirlo así, tantas modificaciones de los conceptos generales trascendentales de la naturaleza, modificaciones que aquellas leyes dadas por el entendimiento puro *a priori* dejan indeterminadas, porque estas leyes conciernen, en general, la posibilidad de una naturaleza (como objeto de los sentidos), que tiene que haber, por tanto, para determinarlas, también leyes que si bien pueden ser, como empíricas, contingentes para la apreciación de *nuestro* entendimiento, tendrán, sin embargo, si hay que llamarlas leyes (como lo exige así el concepto de una

²⁰³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. IV. p. 195.

naturaleza), que ser consideradas también como necesarias por un principio de la unidad de lo diverso, aunque este principio nos sea desconocido.²⁰⁴

El principio del Juicio reflexivo no puede provenir más que de una facultad *a priori* y superior, esto es, de la razón, la cual proporciona una idea como principio con base en el cual el Juicio reflexivo ejecuta su función. Esta idea de la razón, como hemos mencionado en los capítulos anteriores, no tiene una función determinante, sólo sirve como un supuesto conforme al cual el Juicio reflexivo lleva a cabo su tarea.

Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al conocimiento concreto de las partes y que contiene las condiciones que determinan *a priori* la posición de cada parte, así como su relación con las demás. En consecuencia, esta idea postula en el conocimiento del entendimiento una unidad completa gracias a la cual este conocimiento sea, no un agregado fortuito, sino una sistema ligado por leyes necesarias. En realidad no puede decirse que esta idea sea el concepto de un objeto, sino el de la completa unidad de los conceptos en la medida en que dicha idea sirve de regla al entendimiento.²⁰⁵

El principio que está a la base del Juicio reflexivo es una idea de la razón, a saber, la idea de una completa unidad del conocimiento, tal como si la naturaleza hubiese sido hecha por un entendimiento (aunque no el nuestro), que

²⁰⁴ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. IV. p. 195.

²⁰⁵ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Tr. Pedro Ribas. A 645/ B 673. p. 532.

permitiera a nuestras facultades cognoscitivas llegar a conocerla como una unidad sistemática de leyes empíricas.

Ahora bien, ese principio no puede ser otro más que el siguiente: que como las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento, el cual las prescribe a la naturaleza (aunque sólo según el concepto general de ella como naturaleza), las leyes particulares, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, **tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese dado igualmente para nuestras facultades del conocimiento, para hacer posible una sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza.** No es que, de ese modo, deba admitirse realmente un entendimiento semejante (pues **esa idea sirve al Juicio reflexionante de principio para el reflexionar, y no para determinar**), sino que esa facultad se da, de ese modo, una ley a sí misma y no a la naturaleza.²⁰⁶

Queda claro, por lo dicho hasta aquí, que el principio que sirve de base al Juicio reflexivo para reflexionar es una idea de la razón: la idea de la completa unidad y sistematicidad de la naturaleza, como si un entendimiento la hubiera construido para nuestras facultades cognoscitivas.

Quizá, pueda argumentarse que este principio, y por tanto esta idea es la que está a la base de cualquier operación del Juicio reflexivo, cualquiera que sea el área de la que se ocupe.²⁰⁷ Sin embargo, en lo que a continuación sigue, solamente defenderemos que esta idea de la razón está a la base de la reflexión sobre los objetos bellos de la naturaleza.

²⁰⁶ Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. IV. p. 195. (Negrita mía).

²⁰⁷ En el segundo capítulo hicimos mención de estas áreas.

II.2.- La forma de finalidad en los objetos bellos naturales supone una idea de la razón.

Kant, tal y como hemos visto en el segundo capítulo, después de analizar el Juicio de gusto según los fines, llega a la siguiente conclusión: "*Belleza es la forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin.*"²⁰⁸

Como ya hemos mencionado, en el segundo capítulo, en la contemplación estética no se trata de determinar el fin del concepto del objeto o de la representación contemplada: de otra manera se cae en el terreno práctico o bien en el teórico, del conocimiento. También se observó que en la contemplación o reflexión estética no intervienen fines específicos, pues cuando intervienen, estamos en un plano distinto: o práctico o teórico, pero no estético. La satisfacción que tiene a su base la realización de fines específicos va necesariamente unida con interés, y el interés no forma parte de la satisfacción estética: forma parte de otros ámbitos.

Todo fin, cuando se le considera como base de la satisfacción, lleva consigo siempre un interés, como motivo de la determinación del juicio sobre el objeto de placer. Así, pues, no puede ningún fin subjetivo estar a la base del juicio de gusto. Pero tampoco puede determinar el juicio de gusto representación alguna de un fin objetivo, es decir, de la posibilidad del objeto mismo, según principios del enlace final y, por tanto, concepto alguno de bien, porque este juicio es un juicio estético y no un juicio de conocimiento, y no se refiere,

²⁰⁸ Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, Tr. García Morente, §17, p.231.

pues, a ningún *concepto* de la propiedad, y de la interior o exterior posibilidad del objeto, mediante esta o aquella causa, sino sólo a la relación mutua de las facultades de representación, en cuanto son determinadas por una representación.²⁰⁹

Queda claro, por lo dicho en el segundo capítulo y lo que hemos mencionado aquí, que en el juicio de gusto no se especifica el fin del concepto del objeto.

Si se quiere definir lo que sea un fin, según sus determinaciones trascendentales (sin presuponer nada empírico, y el sentimiento de placer lo es) diríase que el fin es el objeto de un concepto, en cuanto éste es considerado como la causa de aquél (la base real de su posibilidad). La causalidad de un concepto, en consideración de su objeto, es la finalidad (*forma finalis*). Así, pues, donde se piensa no sólo el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (su forma o existencia) como un efecto posible tan sólo mediante el concepto de este último, allí se piensa un fin.²¹⁰

“*Belleza* es forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él *sin la representación de un fin*”. En la contemplación estética, el sujeto no intenta fijar o descubrir el fin específico como causa del objeto. Sin embargo, sí se representa la forma de la finalidad. ¿Qué es o en qué consiste la forma de la finalidad de una representación o de un objeto?

La forma de la finalidad, en la contemplación estética, de un objeto no es y no puede ser una cualidad que pueda ser atribuida de forma objetiva al objeto. En la contemplación

²⁰⁹ Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, Tr. García Morente, §11, p.221.

²¹⁰ Immanuel Kant, *Crítica del Juicio*, Tr. García Morente, §10, p.220.

estética, la forma de finalidad no es un atributo que necesariamente pertenezca al objeto, es, por decirlo así, una cualidad subjetiva del objeto, es una cualidad que el sujeto capta en el objeto, el sujeto se representa al objeto como poseyendo esa cualidad, independientemente de si, efectivamente, le pertenece al objeto. “El juicio de gusto no puede en modo alguno ser determinado por bases de demostración, exactamente como si fuera meramente *subjetivo*.”²¹¹ Por ello, se explica, también, que no pueda haber una ciencia de lo bello:

No hay una ciencia de lo bello, sino una crítica, ni una ciencia bella, sino sólo arte bella, pues en lo que se refiere a la primera, debería determinarse científicamente, es decir, con bases de demostración, si hay que tener algo por bello o no; el juicio sobre belleza, si perteneciese a la ciencia, no sería juicio alguno de gusto.²¹²

En la reflexión estética no interesa si, efectivamente, se puede atribuir al objeto la forma de la finalidad, sólo es relevante que el sujeto se represente al objeto poseyéndola; la cuestión acerca de si efectivamente la posee, concierne al área del conocimiento; para atribuir una cualidad a un objeto de manera objetiva es necesario que el objeto sea determinado por medio de conceptos, determinación que no concierne al ámbito de la reflexión estética.

Hablará, por tanto, de lo bello como si la belleza fuera una cualidad del objeto y el juicio fuera lógico (como si constituyera, mediante conceptos del objeto, un conocimiento del mismo), aunque sólo es estético y no encierra más que una

²¹¹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §33. p.263.

²¹² Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. § 44. p.277.

relación de la representación del objeto con el sujeto, porque tiene con el lógico, el parecido de que se puede presuponer en él la validez para cada cual.²¹³

Cuando se declara que algo es bello no es, pues, necesario que el objeto posea objetivamente la forma de la finalidad, pero sí será necesario que el sujeto se represente al objeto poseyendo o como constituido según la forma de la finalidad. En otras palabras, cuando se dice que un objeto es bello, éste no tendrá que tener la forma de la finalidad, pero sí, la representación que el sujeto se hace sobre el mismo.

Para que un objeto pueda ser considerado bello, la representación que el sujeto se hace del mismo debe poseer necesariamente la forma de la finalidad:

Así, pues, nada más que la finalidad subjetiva en la representación de un objeto, sin fin alguno (ni objetivo ni subjetivo) y por consiguiente, **la mera forma de la finalidad en la representación**, mediante la cual un objeto nos es *dado*, en cuanto somos conscientes de ella, **puede constituir la satisfacción que juzgamos**, sin concepto, como universalmente comunicable, y, **por tanto, el fundamento de determinación del juicio de gusto.**²¹⁴

Inclusive, cuando se juzga como bello a un color o a un sonido, no es el contenido de la representación por lo cual se juzga como bella a la representación; lo bello de la misma es la forma, en cuanto, por ejemplo, es pura.

Pero se notará al mismo tiempo, empero, que las sensaciones de color tanto como las de sonido, tienen derecho a valer como

²¹³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §6. p.215.

²¹⁴ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §11. p.221. (Negrita mía).

bellas sólo en cuanto ambas son *puras*; esto es una determinación que se refiere ya a la forma y es lo único que se deja con seguridad comunicar universalmente, porque la cualidad de las sensaciones mismas no puede admitirse como unánime en todos los sujetos, y el grado de un color con preferencia a otro, o el sonido de un instrumento musical mejor que otro, pueden también difícilmente ser juzgados por todos de la misma manera.²¹⁵

De esta forma, lo que propiamente hace que juzguemos como bello a un objeto de la naturaleza es que la representación que nos hacemos de él tenga la forma de finalidad.

¿En qué consiste, pues, la forma de la finalidad en la representación de un objeto de la naturaleza?

Dícese de un objeto o de un estado de espíritu o también de una acción, que es final, aunque su posibilidad no presuponga necesariamente la representación de un fin, sólo porque su posibilidad no puede ser explicada y concebida por nosotros más que admitiendo a su base una causalidad según fines, es decir, **una voluntad que la hubiera ordenado según la representación de cierta regla**. La finalidad puede, pues, ser fin, en cuanto nosotros no ponemos las causas de esa forma en una voluntad, **sin poder, sin embargo, hacernos concebible la explicación de su posibilidad más que deduciéndola de una voluntad.**²¹⁶

En suma, un objeto tiene la forma de la finalidad cuando, a pesar de que desconozcamos su fin (la regla que determina su posibilidad), no podemos explicar su

²¹⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §14. p.223.

²¹⁶ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §10. p.220. (Negrita mía).

posibilidad más que presuponiendo a su base una causalidad según fines, esto es, más que presuponiendo una voluntad que hubiese construido al objeto basándose en la representación de una regla.

Entonces, los objetos naturales con forma de finalidad son aquellos cuyo fin nos puede ser desconocido, pero que no pueden ser concebidos más que presuponiendo a la base de su posibilidad una causalidad según fines; son aquellos que a la base de su posibilidad no podemos más que presuponer una voluntad que los hubiera ordenado según una regla.

El concepto de una voluntad que actúa según fines, es un concepto de la razón, es una idea de la razón. Por lo tanto, si a la base de los objetos con la forma de finalidad se presupone una voluntad que los ha ordenado según una regla, entonces a su base se está presuponiendo una idea de la razón. En suma, a la base de la representación de los objetos naturales con forma de finalidad se presupone una idea de la razón, la idea de que su posibilidad sólo puede ser explicada o concebida por una causalidad según fines, según una voluntad que los hubiera ordenado según una regla. A la base de los objetos naturales con la forma de la finalidad se presupone necesariamente la idea de una voluntad que los ha ordenado según una regla.

La forma de la finalidad en los objetos puede ser captada por medio de la reflexión, esto es, mediante el Juicio reflexivo, sin necesidad de la intervención de la razón.

Ahora, bien, no tenemos siempre necesidad de considerar con la razón (según su posibilidad) aquello que observamos. Así una finalidad según la forma, aun sin ponerle a la base un fin (como materia del nexus finalis), podemos, pues, al menos observarla y

notarla en los objetos, aunque no más que por la mera reflexión.²¹⁷

Ahora bien, habíamos dicho, anteriormente, que para que un objeto natural pueda ser considerado bello, la representación que el sujeto se hace del mismo debe poseer necesariamente la forma de la finalidad.

Si la forma de la finalidad consiste en que el objeto natural no puede ser concebido más que presuponiendo la idea de una voluntad que lo hubiera ordenado según una regla, entonces para que un objeto natural pueda ser juzgado como bello, el objeto natural necesariamente tendrá que ser concebido presuponiendo la idea de una voluntad que lo hubiera ordenado según una regla.

En otros términos, si la belleza de un objeto natural requiere necesariamente que la representación que el sujeto se hace del mismo tenga la forma de la finalidad, y la forma de la finalidad consiste en que la posibilidad del objeto presuponga una causalidad según fines, esto es, la idea de una voluntad que lo hubiese ordenado según una regla, entonces la belleza de un objeto natural requiere que el sujeto se represente al objeto como si hubiera sido ordenado por una voluntad según una regla. Si la belleza de un objeto natural, para serlo, requiere de la forma de la finalidad, y la forma de la finalidad consiste en la idea de que el objeto ha sido ordenado por una voluntad según una regla, entonces la belleza de un objeto natural consiste en considerarlo según la idea de una voluntad que lo hubiese ordenado según una regla.

²¹⁷ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §10. p.221.

En suma, un objeto natural es bello cuando se presupone necesariamente, por medio del juicio reflexivo que el objeto ha sido ordenado por una voluntad según una regla.

De ahí que podamos afirmar, que cuando se juzga como bello a un objeto de la naturaleza, a la base del juicio esté una idea de la razón, a saber, el presupuesto de que el objeto natural ha sido ordenado por una voluntad según una regla.

Podemos decir, entonces, que un objeto natural es bello cuando necesariamente se tiene que presuponer que ha sido ordenado por una voluntad según una regla. Inversamente, cuando se juzga mediante el juicio reflexivo que un objeto de la naturaleza no puede ser concebido más que como si hubiese sido ordenado por una voluntad según una regla, entonces el objeto es declarado bello.

Esto no significa que en la contemplación estética entremos en un proceso de razonamientos para determinar si el objeto natural puede ser considerado como si hubiera sido ordenado por una voluntad según una regla. En la contemplación estética, el sujeto capta que el objeto natural tiene cierta forma o estructura, la forma de la finalidad; capta que el objeto parece haber sido ordenado por una voluntad según alguna regla, y siente placer, pues el objeto se adecua, aunque no se sepa cómo, a las condiciones generales del conocimiento, y, entonces, lo declara bello.

La conciencia de la mera formal finalidad en el juego de las facultades de conocimiento del sujeto, en una representación mediante la cual un objeto es dado, es el placer mismo, porque encierra un fundamento de determinación de la actividad del sujeto, con respecto a la animación de las facultades del mismo, una interior causalidad, pues (que es final), en consideración del

conocimiento en general, pero sin limitarse a un conocimiento determinado y consiguientemente, una mera forma de la finalidad subjetiva de una representación en un juicio estético.²¹⁸

II.3.- Lo bello natural es la satisfacción que nace de la concordancia *supuesta* entre el objeto y nuestra idea de la naturaleza.

La tesis de que detrás de todo juicio en el que se considera a un objeto natural como bello hay una idea de la razón, la idea de que el objeto ha sido construido por una voluntad según una regla, viene a corroborarse de la siguiente manera.

El principio general del Juicio reflexivo es la idea de una finalidad de la naturaleza, a saber, la idea de que la naturaleza estuviera ordenada bajo un principio de unidad de lo diverso; como si un entendimiento la hubiese ordenado para hacer posible un sistema de la experiencia de leyes particulares.

Ahora bien: como el concepto de un objeto, en cuanto encierra al mismo tiempo la base de la realidad de ese objeto se llama el *fin*, y como la concordancia de una cosa con aquella cualidad de las cosas que sólo es posible según fines se llama *finalidad* de la forma de las mismas, resulta así que el principio del Juicio, con relación a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es la *finalidad de la naturaleza* en su diversidad. Esto es, la naturaleza es representada mediante ese concepto, como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas.

²¹⁸ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §12. p.222.

La finalidad es, pues, un particular concepto *a priori* que tiene su origen en el Juicio reflexionante.²¹⁹

Cuando estamos ante un objeto de la naturaleza y captamos que su forma o estructura concuerda con el principio que guía al Juicio reflexivo, a saber, el de la forma de la finalidad de la naturaleza, es decir, nos representamos al objeto como concordando con la idea de una naturaleza ordenada por un entendimiento (aunque no sea el nuestro) nos viene el sentimiento de placer. Sentimos placer porque la forma del objeto concuerda con nuestras facultades del conocimiento, con la idea de la finalidad de la naturaleza, es decir, con la idea de una naturaleza ordenada por un entendimiento bajo un principio de la unidad de lo diverso.²²⁰

Sentimos placer cuando por medio del Juicio reflexivo, sin conocimiento del fin del concepto del objeto, nos representamos al objeto natural como concordando con nuestra idea general de la naturaleza, la idea de una naturaleza ordenada por un entendimiento bajo un principio de la unidad de lo diverso.

²¹⁹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. IV. p.195.

²²⁰ En este sentido, podríamos suponer que el placer estético, particularmente el placer que sentimos al contemplar objetos que llamamos bellos, es un motor de la investigación científica. Sentimos placer porque el objeto parece adecuado a nuestras facultades del conocimiento. Así, pues, una vez que dejamos de lado la contemplación estética, entramos a la investigación científica para determinar específicamente el concepto del objeto. Es decir, en un primer momento sospechamos que el objeto tiene un fin, que nos es desconocido, y sentimos placer estético; en un segundo momento, nos disponemos a averiguar y determinar el fin del objeto.

En otras palabras, por una parte tenemos la idea de un todo de la naturaleza como si hubiera sido ordenada por un entendimiento bajo un principio de la unidad de lo diverso. es decir, como si hubiera sido ordenada por una voluntad según una regla, según un fin; por otra observamos la forma de un objeto natural que no puede ser explicada más que presuponiendo que hubiera sido ordenada por una voluntad según un fin, entonces encontramos, mediante el juicio reflexivo -sin tener conocimiento del fin específico del objeto- la concordancia de la forma del objeto con la de la idea general de la naturaleza; la concordancia de la explicación de la causalidad según fines de un objeto de la naturaleza, con la explicación de la causalidad según fines de la totalidad de la naturaleza; concordancia entre la idea de que el objeto ha sido ordenado por una voluntad según una regla, y la idea de una naturaleza ordenada por un entendimiento según una regla de unidad de lo diverso.

Así, pues, cuando por medio del Juicio reflexivo, sin conocimiento del fin que determina al objeto, captamos la concordancia entre nuestra idea de la naturaleza como si respondiera a una causalidad según fines, y la idea del objeto, también, como si su posibilidad se debiera a una causalidad según fines, sentimos placer; placer estético.

Aunque nuestro **concepto de una subjetiva finalidad de la naturaleza** en sus formas, según leyes empíricas, no es, de ninguna manera, un concepto de un objeto, sino solamente un **principio del Juicio**, el de construirse conceptos en esa enorme diversidad (poder orientarse en ella), sin embargo atribuimos aquí a la naturaleza, por decirlo, así una regla con nuestra facultad de conocer, según la analogía de un fin; y así podemos considerar la *belleza natural* como *exposición* del concepto

de la finalidad formal (meramente subjetiva), y los *finés de la naturaleza* de una finalidad real (objetiva), juzgando nosotros la primera mediante el gusto (estéticamente, por medio del sentimiento de placer), y la segunda mediante entendimiento y razón (lógicamente, según conceptos).²²¹

Así, pues, también, podemos observar, según este análisis, que a la base de la reflexión estética sobre los objetos bellos de la naturaleza encontramos ideas de la razón; por una parte la idea que opera como principio o guía del Juicio reflexivo, la idea de una finalidad de la naturaleza, la idea de que la naturaleza estuviera constituida *como si* un entendimiento la hubiese ordenado bajo un principio de la unidad de lo diverso; y por otra, la idea, mencionada más arriba, de que ciertos objetos de la naturaleza no pueden ser explicados más que presuponiendo la forma de la finalidad, es decir, la idea de una voluntad que los hubiese ordenado según una regla.

En suma, podemos considerar a un objeto bello de la naturaleza como la exposición subjetiva de una idea de la razón, la exposición solamente subjetiva, a través de un objeto natural, de la idea de una finalidad formal de la naturaleza.

Quizá, podría objetarse que el concepto finalidad formal de la naturaleza no es una idea de la razón. Sin embargo, si se observa el párrafo que hemos citado más arriba en el que se da la definición del concepto de finalidad formal de la naturaleza se verá que el concepto de finalidad formal de la naturaleza no es otra cosa que la idea de una naturaleza que

²²¹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. VIII. p.204. (Negrita mía).

hubiera sido diseñada por un entendimiento bajo un principio de unidad de lo diverso; la idea de que un entendimiento hubiese ordenado a la naturaleza bajo un principio de la unidad de lo diverso, y la hubiese dado para nuestras facultades del conocimiento:

...resulta así que el principio del Juicio, con relación a la forma de las cosas bajo leyes empíricas en general, es la finalidad de la naturaleza en su diversidad. Esto es, la naturaleza es representada mediante ese concepto, como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas.²²²

...ese principio no puede ser otro más que el siguiente: que como las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento, el cual las prescribe a la naturaleza (aunque sólo según el concepto general de ella como naturaleza), las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza.²²³

El concepto del conjunto de las leyes empíricas particulares de la naturaleza ordenadas bajo un principio de la unidad de lo diverso, no es un concepto empírico, ni un concepto del entendimiento, es una idea de la razón:

Si echamos una ojeada a nuestros conocimientos del entendimiento en toda su extensión, vemos que lo particular de

²²² Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. IV. p.195.

²²³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. IV. p.195.

la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr, es la *sistematización* del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un solo principio. **Esta unidad de la razón presupone siempre una idea**, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al conocimiento concreto de las partes y que contiene las condiciones que determinan *a priori* la posición de cada parte, así como su relación con las demás. En consecuencia, **esta idea** postula en el conocimiento del entendimiento una unidad completa gracias a la cual este conocimiento sea, no un agregado fortuito, sino un sistema ligado por leyes necesarias.²²⁴

La idea de la razón, que está a la base del Juicio reflexivo en su función estética (y, también, en su función científica) es la idea de una inteligencia suprema que hubiera ordenado a la naturaleza bajo un solo principio de la unidad de lo diverso.

Baste citar la primera frase el párrafo siguiente para corroborar lo que hemos venido argumentando:

Esta unidad suprema, que sólo se apoya en conceptos de razón, es la unidad conforme a fines. El interés *especulativo* de la razón nos hace considerar **toda ordenación del mundo como si dimanara del propósito de una razón suprema.** Semejante principio abre a la razón, aplicada al campo empírico, perspectivas completamente nuevas en orden a enlazar las cosas del mundo según leyes teleológicas y en orden a lograr así la máxima unidad de las mismas.²²⁵

²²⁴ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Tr. Pedro Ribas. A 645/B 673. p.532.

²²⁵ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Tr. Pedro Ribas. A 686/B 714. p.557. (Negrita mía).

Ahora bien, la tesis de que a la base del juicio estético de lo bello en los objetos de la naturaleza hay una idea de la razón, también, se corrobora porque, precisamente, la idea de la forma de la finalidad de la naturaleza y la forma de la finalidad de los objetos naturales son el fundamento que permite el paso del Juicio estético al Juicio teleológico de los objetos naturales.

Lo bello sería, pues, como la encarnación primaria de la finalidad para el conocimiento. Por lo que sería el juicio estético el que ocasionaría el concepto de finalidad de la naturaleza, y el único que en su reflexión sobre ésta se daría *a priori* un principio: el que supondría lo que hay que suponer para que sea posible el conocimiento de lo especial de la naturaleza. Y por lo mismo representaría una preparación para que el entendimiento emplee el concepto de fin o finalidad o aplique el principio de ésta.²²⁶

La diferencia entre el Juicio estético y el teleológico sobre los objetos naturales, radica, principalmente, en que en el primero la forma de la finalidad en los objetos de la naturaleza se capta mediante el sentimiento de placer, y en el segundo se busca determinar esta forma según conceptos.

En un objeto dado en la experiencia puede la finalidad ser representada: o en una base meramente subjetiva, como **concordancia de su forma en la aprehensión (*apprehensio*) del objeto, antes de todo concepto con las facultades del conocer**, para que la intuición con conceptos se una en un conocimiento en general, o bien en una base objetiva, como concordancia de su forma con la posibilidad de la cosa misma, según un concepto que de ésta precede y que encierra la base de

²²⁶ José Gaos. *Obras Completas IV*. p. 328.

su forma. Hemos visto que **la representación de la finalidad de la primera clase descansa sobre el placer inmediato en la forma del objeto, por la reflexión sobre ella**; la de la finalidad de la segunda clase, como no refiere la forma del objeto a las facultades de conocer del sujeto de la aprehensión de la misma, sino a un determinado conocimiento del objeto, bajo un concepto dado, no tiene nada que ver con un sentimiento de placer en las cosas sino con el entendimiento en el juicio de las mismas.²²⁷

II.3.1.- La concordancia entre la imaginación y el entendimiento.

Ahora bien, se mencionó, en el segundo capítulo, que el sentimiento de placer estético se da, cuando a partir de una representación que pone a las facultades del conocer en movimiento, la imaginación y el entendimiento concuerdan entre sí, sin mediar entre ellas el concepto que determina el fin del objeto.

La universal comunicabilidad subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, debiendo realizarse sin presuponer un concepto, no puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y del entendimiento (en cuanto estos concuerdan recíprocamente, como ello es necesario para un *conocimiento en general*), teniendo nosotros consciencia de que esa relación subjetiva, propia de todo conocimiento, debe tener igual valor para cada hombre, y, consiguientemente, ser universalmente comunicable,

²²⁷ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. VIII. p.203. (Negrita mía).

como lo es todo conocimiento determinado, que descansa siempre en aquella relación como condición subjetiva.²²⁸

En la reflexión estética sobre la belleza de los objetos naturales entran en juego cuatro elementos: la representación, la imaginación, el entendimiento, y el Juicio reflexivo. ¿En qué consiste la concordancia entre imaginación y entendimiento?

La imaginación sintetiza las intuiciones en una representación, el Juicio refiere esa representación, sin que medie entre las facultades un concepto que determine el fin del objeto, a la forma general de un conocimiento posible, la compara, por tanto, con la forma del entendimiento, y con la idea de la forma de finalidad de la naturaleza. Si la representación tiene la forma de la finalidad, entonces se produce placer, placer del uso reflexivo del Juicio, pues la representación que tiene la forma de la finalidad, concuerda, o al menos así lo considera el Juicio en su reflexión, con las condiciones generales del conocimiento.

La concordancia entre la imaginación y las condiciones generales del conocimiento no es objetiva, es solamente subjetiva (es supuesta), se produce por medio de la reflexión, sin la mediación de un concepto que establezca la regla que determina al objeto, quedando, por ende, indeterminada la concordancia de la representación con las condiciones generales del conocimiento. Sin embargo, la condición para que el Juicio reflexivo considere que existe una concordancia entre la representación y las condiciones del conocimiento en

²²⁸ Immanuel Kant. *Critica del Juicio*. Tr. Garcia Morente. §9. p.219.

general, sigue siendo la misma, a saber, que la representación tenga la forma de la finalidad.

Ahora bien: cuando en esa comparación, la imaginación (como facultad de las intuiciones *a priori*) se pone sin propósito, en concordancia con el entendimiento (como facultad de los conceptos) por medio de una representación dada, y de aquí nace un sentimiento de placer, entonces debe el objeto ser considerado como final para el Juicio reflexionante. Semejante Juicio es un juicio estético sobre la finalidad del objeto, que no se funda sobre concepto alguno actual del objeto, ni crea tampoco uno del mismo. La forma de tal objeto (no la material de su representación como sensación) es juzgada, en la mera reflexión sobre la misma (sin pensar en un concepto que se deba adquirir de él), como la base de un placer en la representación de semejante objeto, con cuya representación este placer es juzgado como necesariamente unido, y consiguientemente, no sólo el sujeto que aprehende aquella forma, sino para todo el que juzga en general.²²⁹

Es, pues, la forma del objeto, la forma de finalidad del mismo, el fundamento con base en el cual el Juicio considera que un objeto particular de la naturaleza concuerda con las condiciones generales del conocimiento.

Cuando el Juicio considera, sin determinar específicamente la regla, el fin que determina al objeto, que la forma del objeto natural coincide con las condiciones generales del conocimiento, se produce placer estético.

Como ya se ha mencionado, la forma de finalidad de un objeto natural, consiste en no poder considerar a la forma del objeto más que como producto de una voluntad que la hubiera ordenado según una regla. Es, pues, una idea de la

²²⁹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. VII. p.202.

razón la que está a la base de la reflexión estética de la belleza en los objetos naturales.

Podríamos preguntar si la coincidencia entre las facultades del conocimiento en la reflexión estética es, o bien, entre la síntesis que realiza la imaginación en la representación y el entendimiento, o bien, si es entre la síntesis que realiza la imaginación en la representación y el principio que guía al Juicio reflexivo.

A esta pregunta podemos contestar que la coincidencia de la síntesis que realiza la imaginación en la representación se da tanto con el entendimiento, como con el principio que guía al Juicio reflexivo.

Coincide con ambos porque en primer lugar uno y otro no son excluyentes, que una representación coincida con las leyes del entendimiento no la excluye de poder coincidir con el principio del Juicio; en segundo, el entendimiento y el Juicio son complementarios, si bien el entendimiento proporciona las leyes generales de la naturaleza, las deja, sin embargo, indeterminadas, y es el Juicio, con base en el principio que le ha proporcionado la razón, la facultad que se encarga de establecer aquello que ha dejado indeterminado el entendimiento, es decir, en la investigación de las leyes naturales uno y otro son indispensables; en tercero, en la contemplación estética sobre la belleza natural, por una parte, no se puede prescindir de la reflexión que realiza el Juicio, y, por tanto, del principio que lo guía, y, por otra, la reflexión que realiza es tan general que no puede diferenciarse si la forma de la representación coincide solamente con la forma general del entendimiento o con el principio que guía al Juicio, para ello haría falta la determinación de la forma mediante conceptos, lo que

rebasaría el ámbito estético, por ello es de suponer²³⁰ que la representación de la naturaleza que se llama bella ha de coincidir tanto con la forma del entendimiento, como con el principio que guía al Juicio.

La belleza independiente natural nos descubre una técnica de la naturaleza que la hace representable como un sistema, **según leyes cuyo principio no encontramos en toda nuestra facultad del entendimiento, y este es el de una finalidad con respecto al uso del Juicio**, en lo que toca a los fenómenos, de tal modo que éstos han de ser juzgados como pertenecientes no sólo a la naturaleza en su mecanismo sin finalidad sino también en analogía con el arte. Aquélla, pues, no amplía, desde luego, nuestro conocimiento de la naturaleza, pero sí nuestro concepto de la naturaleza, añadiendo al mero mecanismo el concepto de ella como arte, lo cual invita a profundas investigaciones sobre la posibilidad de semejante forma.²³¹

II.4.- La antinomia del gusto y las ideas de la razón.

La antinomia del gusto consiste en el enfrentamiento de dos proposiciones que pretenden validez universal *a priori*, en este caso:

1º Tesis. El juicio de gusto no se funda en conceptos, pues de otro modo, se podría disputar (decidir por medio de pruebas) sobre él.

²³⁰ Paul Guyer en *Kant and the Claims of Taste* llama la atención sobre la poca claridad de Kant al respecto de la armonía entre la imaginación y el entendimiento en el juicio de gusto: "But I will also argue that Kant does not completely clarify his central explanatory concept of the harmony of imagination and understanding;....." (p.11).

²³¹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §23. p.238. (Negrita mía).

2º Antítesis. El juicio de gusto se funda en conceptos, pues de otro modo, no se podría, prescindiendo de su diferencia, ni siquiera discutir sobre él (pretender a un necesario acuerdo de otros con este juicio).²³²

La antinomia del gusto se resuelve cuando se demuestra que las dos proposiciones que en apariencia se contradicen no lo hacen en realidad. Se resuelve al demostrar que el sentido del término “concepto” en las dos proposiciones es distinto.

La solución de la antinomia del gusto se da, precisamente, cuando se reconoce que a la base del juicio de gusto hay un concepto indeterminable en sí, es decir, una idea de la razón.

El juicio de gusto tiene que referirse a algún concepto, pues si no, no podría pretender de ningún modo a validez necesaria para cada cual. Pero por eso mismo no puede ser demostrable *por* un concepto, porque un concepto puede ser, o determinable o indeterminado en sí, y, al mismo tiempo, indeterminable. De la primera clase es el concepto del entendimiento que es determinable por medio de predicados de la intuición sensible que puede corresponderle; de la segunda clase es el concepto trascendental de razón de lo suprasensible, que está a la base de toda aquella intuición, y que no puede ser determinado más allá, teóricamente.²³³

La solución consiste, pues, en diferenciar el significado del término ‘concepto’ tanto en la tesis como en la antítesis:

En la tesis debería, por tanto, decirse: el juicio de gusto no se funda en conceptos determinados; pero en la antítesis: el juicio

²³² Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. § 57. p. 300.

²³³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. § 57. p. 300.

de gusto, sin embargo, se funda en un concepto, aunque indeterminado (a saber: el substrato suprasensible de los fenómenos), y entonces no habría entre ellas contradicción alguna.²³⁴

Queda, pues, otra vez dicho, en la antinomia de gusto, que a la base del juicio de gusto hay una idea de la razón.

II.5.- Conclusión.

En conclusión, podemos decir que a la base de la reflexión estética sobre la belleza en los objetos de la naturaleza hay una idea de la razón; primero, porque el principio que guía al Juicio en este tipo de reflexión es la idea de la forma de la finalidad de la naturaleza, es decir, la idea (de la razón) de una inteligencia que hubiera ordenado el conjunto de las leyes empíricas bajo un principio de la unidad de lo diverso; segundo, porque la condición necesaria para que un objeto natural sea considerado bello es que éste tenga la forma de la finalidad, es decir, que necesariamente se tenga que presuponer como causa de su forma una voluntad que la hubiera ordenado según una regla. Y tercero, porque la antinomia del gusto se resuelve porque a la base del juicio de gusto hay un concepto indeterminable en sí, a saber, una idea de la razón.

Podemos decir, entonces, que se considera a un objeto natural como bello cuando la forma de éste representa la idea de una inteligencia que lo hubiera hecho conforme a fines. Un objeto natural es bello cuando representa la idea de una inteligencia que lo hubiese hecho según fines: “y así,

²³⁴ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. § 57. p. 301.

podemos considerar la *belleza natural* como *exposición* del concepto de la finalidad formal (meramente subjetiva),...”²³⁵

En suma, *podemos considerar como belleza natural al objeto que nos provoca, subjetivamente, a representarnos en él la idea de una naturaleza ordenada por un inteligencia suprema.*²³⁶

III.- Las ideas de la razón en la contemplación estética sobre lo sublime natural.

Quisiera yo que la majestad humana fuera sólo la encarnación del reflejo de la tuya. Pido mucho y este sincero deseo es, para ti, glorioso. Tu grandeza moral, imagen del infinito, es inmensa como la reflexión del filósofo, como el amor de la mujer, como la belleza divina del pájaro, como las meditaciones del poeta. Eres más hermoso que la noche. Responde, océano, ¿quieres ser mi hermano?²³⁷

²³⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. VIII. p.204.

²³⁶ Al respecto, sin repetir la afirmación que hemos hecho, pero quizá yendo un poco más lejos, Jacobo Kogan, en *La estética de Kant*, señala: “La aprehensión del valor “belleza” constituye, en efecto, una acción directa de lo en sí sobre nuestro sentimiento –no sobre nuestra sensibilidad interna–, una conformación suprasensible en el ánimo. La intuición sensible nos presenta la forma, pero el entendimiento no convierte esta forma en fenómeno; deja que el sentimiento aprehenda en ella lo que nos brinda de realidad intemporal, nouménica. Ésta se nos aparece encubierta por la percepción sensible, pero ya no por las formas a priori del entendimiento. Es la aproximación máxima que logramos en dirección de lo suprasensible que se halla “ a la base de la naturaleza fuera de nosotros”.”

²³⁷ Isidore Ducasse. *Los cantos de Maldoror*. Tr. Manuel Serrat. p. 102.

En esta sección argumentaremos que en la contemplación estética de los fenómenos naturales que llamamos sublimes intervienen ideas de la razón.²³⁸ Cabe notar, por ejemplo, que Kant anuncia esta tesis desde el primer párrafo con el que comienza el análisis sobre lo sublime:

Sólo podemos decir que el objeto es propio para exponer una sublimidad que puede encontrarse en el espíritu, pues lo propiamente sublime no puede estar encerrado en forma sensible alguna, sino que se refiere tan sólo a ideas de la razón, que, aunque ninguna exposición adecuada de ellas sea posible, son puestas en movimiento y traídas al espíritu justamente por esa inadecuación que se deja exponer sensiblemente.²³⁹

III.1.- Las ideas de la razón en la reflexión estética sobre lo sublime matemático natural.

Como hemos visto, en el segundo capítulo, el sentimiento de lo sublime matemático se da en la apreciación estética de las magnitudes.

La imaginación al apreciar magnitudes lleva a cabo dos actividades: aprehensión y comprensión. Como ya señalamos, en el segundo capítulo, mediante la aprehensión la imaginación va recogiendo representaciones parciales de

²³⁸ José Luis Molinuevo, en "El lado oscuro de lo sublime", afirma: "Los intereses de la Razón requieren que sus ideas sean sensibilizadas, pues sólo así serán aptas para una comunicabilidad reservada críticamente a los conceptos del entendimiento. La apariencia subjetiva tendrá su expresión objetiva en un modo de reflexión que nos remite a otra esfera y modelo de pensamiento, el estético, el del juicio estético de lo sublime." p. 155.

²³⁹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §23. p.238.

la intuición, y en esta tarea tiende a ir al infinito; sin embargo, la comprensión, esto es, la capacidad de poder captar las representaciones parciales de la intuición como un todo, como una unidad es limitada. La comprensión es limitada porque en la medida que la aprehensión avanza, la capacidad para retener los primeros elementos de la serie va disminuyendo; cuando la serie es muy grande, entonces se vuelve imposible para la imaginación comprender en una unidad la totalidad de los elementos, pues cuando se aprehende a los últimos elementos de la serie, la retención de los primeros se ha desvanecido.

Con la aprehensión no tiene ella nada que temer, pues con ella puede ir al infinito; pero la comprensión se hace tanto más difícil cuanto más lejos retrocede la aprehensión, y pronto llega a su máximo, a saber, a la mayor medida estética de los grandores, pues cuando la aprehensión ha llegado tan lejos que las representaciones parciales de la intuición sensible, primeramente aprehendidas, empiezan ya a apagarse en la imaginación retrocediendo ésta para aprehender algunas de ellas, entonces pierde por un lado lo que por otro gana y hay en la comprensión un máximo del cual no puede pasar.²⁴⁰

La imposibilidad para comprender un fenómeno natural sucede cuando la imaginación intenta apreciar la magnitud de fenómenos naturales cuya magnitud es excesivamente grande. Cuando esto sucede nace en nosotros el sentimiento de lo sublime.

La imaginación en la aprehensión del fenómeno corre hacia el infinito, sin embargo, la comprensión que la imaginación puede alcanzar es limitada. El espíritu siente

²⁴⁰ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §26. p.242.

entonces un dolor, dolor nacido por la impotencia de la imaginación para poder comprender el fenómeno, sin embargo inmediatamente después siente un placer, pues la mente recurre a otra facultad para comprenderlo.

Es la razón, por medio de sus ideas, la facultad que le permite comprender el fenómeno, o mejor dicho, comprender la progresión al infinito de la imaginación en la aprehensión de la naturaleza. La razón comprende la progresión al infinito de la imaginación en la aprehensión de los fenómenos naturales en la idea de un todo absoluto.

Tiene, pues, que ser en la apreciación estética de las magnitudes en donde el esfuerzo para la comprensión supere a la facultad de la imaginación, en donde se sienta la aprehensión progresiva, para concebir en un todo de la intuición y se perciba al mismo tiempo, además, la inadecuación de esa facultad sin límites en el progresar, para aprehender una medida fundamental que sirva, con el menor empleo del entendimiento, a la apreciación de las magnitudes y para aplicarla a la apreciación de las mismas. Ahora bien: la medida fundamental propiamente inmutable de la naturaleza es el todo absoluto de la misma, el cual, en ella, como fenómeno, es una infinidad comprendida.²⁴¹

Cuando la razón comprende en una idea lo que la imaginación no podía hacer, el espíritu se distiende, y se siente reconciliado consigo mismo al darse cuenta que es capaz de una comprensión que rebasa los límites impuestos por sus facultades sensibles, se siente, por así decirlo, ensanchado y sorprendido de sí mismo, porque es capaz de pensar en algo que rebasa los límites que le impone la naturaleza, porque es capaz de comprender (quede claro que

²⁴¹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §26. p.244.

no conocer) a la naturaleza misma en una idea que le ha brindado su propio espíritu.

En suma, el sentimiento de lo sublime matemático natural se produce en nosotros cuando la imaginación en el esfuerzo por comprender una representación fracasa, y la mente, en ese esfuerzo, remite la representación a la razón, y, con ello, a sus ideas mediante las cuales logra la comprensión anhelada, sintiendo la sublimidad de su propia determinación y capacidad para pensar, mediante las ideas de la razón, más allá de los límites impuestos por la experiencia.

Lo sublime es, pues, un juego del espíritu entre la imaginación y la razón, en donde las intuiciones de la imaginación ponen en juego ideas de la razón, sin determinar cuales, sin que haya un afán de conocer, en donde el espíritu se ensancha al desplegar sin limitación y sin condición todo su poder de pensar, de pensar más allá de los límites impuestos por las determinaciones sensibles.

Así, pues, el Juicio estético, así como en el juicio de lo bello refiere la imaginación al *entendimiento* para concordar con *los conceptos* de éste en general (sin determinación de ellos), de igual modo en el aprecio de una cosa como sublime refiere la misma facultad a la *razón* para concordar con las *ideas* de ésta (sin determinar cuales), es decir, para producir una disposición del espíritu congruente y compatible con la que el influjo de determinadas ideas (prácticas) produciría en el espíritu.²⁴²

Si bien, en el sentimiento de lo sublime matemático natural se despierta un juego entre la imaginación y la razón, un juego entre las representaciones de la imaginación y las

²⁴² Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §26. p.245.

ideas de la razón, sin que sepamos cuáles ideas entran en juego, parece ser que en el sentimiento sublime matemático natural, aunque entren o se pongan en juego diversas ideas de la razón, hay dos que pueden serle propias; es decir, hay dos ideas que pueden considerarse como representativas en el sentimiento de lo sublime matemático, dos ideas que parecen ser propias o inherentes a este sentimiento. Cabe aclarar que no estamos diciendo que estas ideas sean esenciales o necesarias a este sentimiento, tampoco se quiere decir que lo caractericen de manera determinante, sólo diremos que parecen ser representativas, que parece ser que son las que están a la base del mismo, o en otras palabras, que son ideas que, por lo general, deben acompañar este movimiento del espíritu²⁴³.

Estas ideas son la de infinito y la de un todo absoluto de la naturaleza, que en realidad se combinan en una, la idea de la infinidad de la naturaleza comprendida en un todo absoluto. No trataremos aquí de analizar estas ideas, lo que nos llevaría a caer en especulaciones metafísicas, que por otra parte rebasan el ámbito estético, sólo señalaremos que son las piezas básicas o primeras del juego reflexivo en la contemplación de lo sublime matemático.

²⁴³ Tampoco estoy proponiendo que estas ideas de la razón estén presentes al espíritu de una manera determinada o definida, pues si fuera el caso estaríamos rebasando el ámbito de lo estético, estaríamos entrando al terreno del conocimiento. Al respecto, Francis Coleman. *The Harmony of Reason: A Study in Kant's Aesthetics*: "Just as in the judgment of the beautiful a free play occurs between the imagination and the concepts of the understanding, so in the judgment of the sublime a conflict occurs between the imagination and the Ideas of reason. In both cases, concepts and Ideas remain indeterminate, that is, they are not brought to bear in a full articulate manner." p.101

Es natural que en la contemplación estética de lo sublime matemático entren en juego estas ideas. Primero, porque como se ha mencionado, la imaginación en la aprehensión corre hacia el infinito, de ahí que la razón, consecuentemente, utilice la idea de infinito para pensar este movimiento. Segundo, porque la imaginación en su incapacidad de comprender al fenómeno, despierta a la razón, la cual, para tal comprensión, proporciona la idea de un todo absoluto de la naturaleza.

Si bien, Kant dice que la imaginación se refiere a la razón para concordar con las ideas de ésta, sin especificar cuáles ideas entran en juego; en su análisis sobre lo sublime matemático menciona específicamente las que hemos señalado, quizá, precisamente, porque estas ideas son las piezas básicas o primeras a las que se hace referencia en la reflexión estética de lo sublime matemático:

Sublime es, pues, la naturaleza en aquellos de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo **la idea de su infinitud.**²⁴⁴

Tiene, pues, que ser en la apreciación estética de las magnitudes en donde el esfuerzo para la comprensión supere a la facultad de la imaginación, en donde se sienta la aprehensión progresiva, para concebir en un todo de la intuición y se perciba al mismo tiempo, además, la inadecuación de esa facultad sin límites en el progresar, para aprehender una medida fundamental que sirva, con el menor empleo del entendimiento, a la apreciación de las magnitudes y para aplicarla a la apreciación de las mismas. Ahora bien: **la medida fundamental propiamente inmutable**

²⁴⁴ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §26. p.244. (Negrita mía)

de la naturaleza es el todo absoluto de la misma, el cual, en ella, como fenómeno, es una infinidad comprendida.²⁴⁵

Así, pues, los fenómenos naturales que provocan el sentimiento de lo sublime matemático son aquellos que nos conducen a representarlos como esquemas²⁴⁶ inadecuados a las ideas de infinito y de un todo absoluto de la naturaleza, o bien a la idea de la infinidad de la naturaleza comprendida como un todo absoluto.

III.2.- Las ideas de la razón en la reflexión estética sobre lo sublime dinámico natural.

Como hemos visto, en el segundo capítulo, los fenómenos naturales que llamamos matemáticos sublimes se caracterizan por la vastedad de su extensión, y los fenómenos naturales dinámico sublimes por el poderío de su fuerza; los fenómenos naturales matemático sublimes tienen una enorme extensión, los fenómenos dinámico sublimes muestran una enorme fuerza.

El sentimiento dinámico sublime se produce cuando contemplamos fenómenos naturales cuya fuerza sobrepasa con mucho nuestra capacidad natural de enfrentarlos, cuando vemos reducida nuestra fuerza física a una insignificante pequeñez comparada con la de ellos.

Rocas audazmente colgadas y, por decirlo así, amenazadoras, nubes de tormenta que se amontonan en el cielo y se adelantan

²⁴⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §26. p.244. (Negrita mía)

²⁴⁶ La idea de esquema y de representación simbólica se explicará más adelante.

con rayos y con truenos, volcanes en todo su poder devastador, huracanes que van dejando tras de sí desolación, el Océano sin límites rugiendo de ira, una cascada profunda en un río poderoso, etc...., reducen nuestra facultad de resistir a una insignificante pequeñez, comparada con su fuerza.²⁴⁷

Al observar estos fenómenos naturales sentimos sobrecogimiento y temor, temor al imaginar nuestra insignificante fuerza natural resistiendo la de ellos, sin embargo descubrimos en nosotros una facultad superior a cualquier fuerza natural, descubrimos una capacidad de sobreponernos a cualquier constricción a la que pudiera enfrentarnos la naturaleza.

Pero su aspecto es tanto más atractivo cuanto más temible [el de los fenómenos naturales dinámico sublimes], con tal de que nos encontremos nosotros en lugar seguro, y llamamos gustosos sublimes esos objetos porque elevan las facultades del alma por encima de su término medio ordinario y nos hacen descubrir en nosotros una facultad de resistencia de una especie totalmente distinta, que nos da valor para poder medimos con todo el poder aparente de la naturaleza.²⁴⁸

Al descubrir esta facultad superior en nosotros sentimos placer, placer al imaginarnos por encima de cualquier constricción natural, placer de sabernos, en un sentido, independientes de la naturaleza, placer al sabernos autónomos, capaces de imponernos nuestra propia ley con total independencia de las fuerzas naturales.

...del mismo modo la irresistibilidad de su fuerza [de la naturaleza], que ciertamente nos da a conocer nuestra

²⁴⁷ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §28. p.248.

²⁴⁸ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §28. p.248.

impotencia física, considerados nosotros como seres naturales, descubre, sin embargo, una facultad de juzgarnos independientes de ella y una superioridad sobre la naturaleza, en la que se funda una independencia de muy otra clase que aquella que puede ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza; una independencia en la cual la humanidad en nuestra persona permanece sin rebajarse, aunque el hombre tenga que someterse a aquel poder.²⁴⁹

Es, pues, el descubrimiento de nuestra autonomía, de la capacidad de nuestra voluntad y de nuestra razón, para actuar incluso por encima del temor que nos provoca la fuerza natural, para actuar libremente, con entera independencia de las constricciones naturales, lo que propiamente nos produce placer y juzgamos como sublime.

De ese modo, la naturaleza, en nuestro juicio estético, no es juzgada como sublime porque provoque temor, sino porque excita en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) para que consideremos como pequeño aquello que nos preocupa (bienes, salud, vida); y así, no consideramos la fuerza de aquélla (a la cual, en lo que toca a esas cosas estamos sometidos), para nosotros y nuestra personalidad, como un poder ante el cual tendríamos que inclinarnos si se tratase de nuestros más elevados principios y de su afirmación o abandono.²⁵⁰

Gracias al análisis anterior, podemos notar que la contemplación de lo dinámico sublime despierta en nosotros, tal y como sucede con el la contemplación de lo matemático sublime, un juego entre la imaginación y la razón, un juego entre las representaciones de la imaginación y las ideas de la razón.

²⁴⁹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §28. p.248.

²⁵⁰ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §28. p.249.

El sentimiento de lo dinámico sublime provoca en nosotros un juego de las ideas de la razón, particularmente, nos lleva a representarnos la idea de persona en nosotros, nos lleva a representarnos como seres dotados de voluntad y de razón, dotados de una voluntad que puede escapar de las fuerzas de la naturaleza, e imponerse y actuar conforme a leyes o principios que la razón nos proporciona.

Así, pues, la naturaleza se llama aquí sublime porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el espíritu puede hacerse sensible la propia sublimidad de su determinación, incluso por encima de la naturaleza.²⁵¹

En suma, las ideas de la razón son parte esencial de lo sublime natural, tanto de lo sublime matemático, como de lo sublime dinámico. El sentimiento de lo sublime se produce cuando un fenómeno natural, por su dimensión o por su fuerza, pone en juego la imaginación y la razón, pone en juego las representaciones de la imaginación y las ideas de la razón. En el sentimiento de lo sublime matemático es fundamentalmente la idea de la infinitud de la naturaleza como un todo o la de un substrato de la misma la que es traída al juego reflexivo; en el sentimiento de lo sublime dinámico la idea que nos representamos es la de la persona en nosotros mismos, la idea de nosotros como seres dotados de una voluntad y de razón, que pueden actuar por principios, independientemente de las fuerzas de la naturaleza.

IV.- Las ideas de la razón en el arte bello.

²⁵¹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §28. p.249.

...la obra de arte nos hace ver que nuestra existencia se cierne sobre un abismo insondable de misterio y la idea estética nos eleva por encima de nuestra limitación al mostrarnos que somos capaces de aprender la infinitud en la imagen, aunque seamos incapaces de encuadrarla en conceptos. Y este logro de abrazar la infinitud nos pone en la condición de superar toda intuición sensible circunscripta y nos faculta para abarcar con un sentimiento ilimitado la riqueza inagotable de la vida; de un modo similar a aquel con que con la razón especulativa nos sobreponemos a todo límite de la intuición y del entendimiento para concebir lo infinito mediante las ideas.²⁵²

En esta sección argumentaré que las ideas de la razón pueden ser expuestas y, por ende, pensadas mediante el arte bello.

En la primera sección de este capítulo, distinguimos arte de naturaleza, arte estético de arte mecánico, y arte bello de arte agradable; baste para comenzar esta sección el recordar estas diferencias:

²⁵² Jacobo Kogan. *La estética de Kant*. p. 95.

Cabe aclarar que para Kogan a través del arte podemos llegar a tener un conocimiento de lo suprasensible, no un conocimiento científico, pero sí: “un conocimiento *no intuitivo* a priori, que es un sentimiento objetivo” (p.39). Nosotros no defendemos una tesis tan fuerte, tan sólo la posibilidad de representarnos lo suprasensible a través del arte, sin tener o pretender conocimiento alguno.

Cuando el arte, adecuado al *conocimiento* de un objeto posible, ejecuta los actos que se exigen para hacerlo real, es *mecánico*; pero si se tiene como intención inmediata el sentimiento de placer, llámese *arte estético*. Este es: o arte *agradable*, o *bello*. El primero cuando el fin es que el placer acompañe las representaciones como meras sensaciones; el segundo cuando el fin es que el placer acompañe las representaciones como modos del conocimiento.²⁵³

Arte bello es, pues, una obra del hombre cuya finalidad es producir placer, placer no por agrado sino por medio de la reflexión.

El arte bello exige la intervención de cuatro condiciones, a saber, imaginación, entendimiento, espíritu y gusto.

Las funciones que realizan la imaginación, el entendimiento y el Juicio reflexivo, o gusto, en la producción del arte bello son las mismas que se realizan en la contemplación de los objetos bellos de la naturaleza.

La imaginación realiza la síntesis de las representaciones; el entendimiento es el marco de referencia conceptual al cual se debe adecuar lo sintetizado por la imaginación. El Juicio, en la contemplación estética, sin establecer específicamente la regla que rige a la representación, juzga si lo sintetizado por la imaginación concuerda tanto con el marco conceptual del entendimiento, como con la idea de finalidad; si el Juicio considera, sin tener bases objetivas para ello, que la síntesis de la imaginación concuerda con el marco conceptual del

²⁵³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §44. p.277.

entendimiento, como con la idea de que el objeto tiene un fin, entonces siente placer estético.

Ahora bien, el arte bello es arte en cuanto que es una obra del hombre, es decir, es una obra que es realizada por una voluntad conforme a un fin, conforme a un concepto que previamente se tiene del objeto.

Sin embargo, la belleza de la obra de arte bello no puede ser fundamentalmente belleza adherente²⁵⁴, no consiste en la perfección del objeto, es decir, en la adecuación del objeto al concepto del mismo, a su fin; si esto fuera así, el arte bello o las bellas artes no se distinguirían de las artes mecánicas, su finalidad sería la producción de un objeto con base en el concepto que se tiene del mismo, aspirando a la mayor perfección de la obra, es decir, a la mayor adecuación de la cosa con el concepto que se tiene de ella, con el fin para la que fue hecha.

Pero el gusto es una facultad del juicio y no productiva, y lo que está conforme con él no por eso es precisamente una obra del arte bello; puede ser un producto que pertenezca al arte útil y mecánico, o hasta a la ciencia, según determinadas reglas que puedan ser aprendidas y exactamente seguidas. La forma placentera, empero, que se da al producto es sólo el vehículo de la comunicación y una manera, por decirlo así, de presentación, en cuya consideración se permanece, en cierto modo, libre, aunque por lo demás, está unida con un fin determinado. Así se desea que el servicio de una mesa o una conferencia moral, incluso un sermón, tenga en sí esa forma del arte bella, sin que

²⁵⁴ Véase el Capítulo II, en la parte en que se discute la diferencia entre belleza libre y belleza adherente.

sin embargo, parezca buscada, pero no por eso se llamará obra de las bellas artes;...²⁵⁵

Si bien, Kant, al preguntarse a qué debe darse más valor, si al genio (capacidad del artista para infundir espíritu a la obra) o al gusto en el arte bello, se inclina por el gusto:

Preguntar a qué se le da más valor en las cosas del arte bello, si es que en ellas se muestre genio o se muestre gusto, es como si preguntase si importa más la imaginación o el juicio. Ahora bien: como un arte, en consideración de lo primero, merece ser llamado arte ingenioso, y en consideración de lo segundo, más bien arte bello, así, lo último, a menos como condición indispensable (*conditio sine qua non*), es lo principal, a lo cual se ha de mirar en el juicio del arte como bello.²⁵⁶

Esto no significa que a una obra del arte bello no le sea indispensable tener espíritu. De hecho es una condición necesaria, aunque, desde la perspectiva de Kant, haya que valorar más, en la obra del arte bello, el gusto que el genio.²⁵⁷

²⁵⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §48. p.282.

²⁵⁶ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §50. p.287.

²⁵⁷ Quizá, la distinción kantiana entre genio y gusto en las bellas artes pueda considerarse como una distinción que anticipa la separación entre arte moderno y arte posmoderno. El arte moderno pondría énfasis en el gusto, en lo bello de la obra de arte, es decir, en la concordancia entre imaginación y entendimiento; mientras que el arte posmoderno pondría énfasis en el genio, esto es, en la producción de ideas estéticas, en la alusión a lo impresentable. En este sentido, Lyotard, en *La posmodernidad*, propone: "He aquí, pues, el diferendo: la estética moderna es una estética de lo sublime, pero nostálgica. Es una estética que permite que lo impresentable sea alegado sólo como contenido ausente, pero la forma continúa ofreciendo al lector o al contemplador, merced a su consistencia reconocible, materia de consuelo y de placer. [...] Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolación de

Para la belleza no es tan necesaria la riqueza y la originalidad de ideas como más bien la adecuación de aquella imaginación en libertad, a la conformidad a leyes del entendimiento, pues toda la riqueza de la primera no produce en su libertad, sin ley, nada más que absurdos; el Juicio, en cambio, es la facultad de acomodarlos al entendimiento.²⁵⁸

Podemos decir, que para la belleza, efectivamente, es una condición indispensable el gusto, no siéndolo tanto el espíritu o las ideas estéticas, la belleza de una cosa consiste en la adecuación de la representación o de la forma de la representación con las funciones generales del entendimiento, adecuación que es evaluada por medio del Juicio reflexivo; sin embargo para el arte bello, es indispensable espíritu, de otra manera no podría distinguirse del arte mecánico.

¿Qué es, pues, el espíritu en una obra de arte bello?

Espíritu, en su significación estética, se dice del principio vivificante en el alma; pero aquello por medio de lo cual ese principio vivifica el alma, la materia que se aplica a ello, es lo que pone las facultades del espíritu con finalidad en movimiento, es decir, un fuego tal que se conserva a sí mismo y fortalece las facultades para él.

Ahora bien: afirmo que ese principio no es otra cosa que la facultad de la exposición de las *ideas estéticas*, entendiendo por idea estética la representación de la imaginación que provoca a

las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir mejor que hay algo que es imprementable.” p.25.

²⁵⁸ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §50. p.287.

pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado *concepto* alguno, y que por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible.²⁵⁹

En suma, una obra de arte bello con espíritu es aquella que contiene un principio que vivifica al alma, esto es, que pone a las facultades del espíritu en movimiento. El principio que pone a las facultades en movimiento es la exposición de una idea estética, que es una representación de la imaginación que por una parte “provoca a pensar mucho”, y, por otra, no puede adecuarse a ningún concepto: no puede ser sumbsumida o comprendida bajo concepto alguno.²⁶⁰

IV.1.- Las ideas estéticas y las ideas de la razón.

Hemos sostenido, hasta aquí, que el arte bello, para considerarse como tal, debe tener espíritu. Una obra de arte con espíritu es aquella que expone una idea estética. Por ende, una obra de arte bello es sólo aquella en que se encuentra la exposición de una idea estética.

Quizá, esta hipótesis es demasiado fuerte. Para nuestros propósitos, basta tan sólo suponer -consideración que nos parece irrefutable desde la estética kantiana- que el arte bello tiene la posibilidad de exponer ideas estéticas.

Ahora bien, nuestro objetivo es defender que a través del arte bello, de las bellas artes, es posible exponer, y, por tanto, pensar ideas de la razón. En lo que sigue, argumentaremos que las representaciones de ideas estéticas pueden ser formas de exposición de las ideas de la razón. En

²⁵⁹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.283.

²⁶⁰ Esto se explicará en lo que sigue.

otras palabras, que por medio de las ideas estéticas se pueden exponer las ideas de la razón; o bien, que la representación de una idea estética puede ser, a la vez, la exposición de una idea de la razón.

Podemos comenzar, esta sección de nuestro análisis, haciendo notar que Kant sostiene explícitamente la tesis recién mencionada:

Semejantes representaciones de la imaginación pueden llamarse ideas, de un lado, porque tienden, al menos, a algo que está por encima de los límites de la experiencia, y así **tratan de acercarse a una exposición de los conceptos de la razón (ideas intelectuales)**, lo cual les da la apariencia de una realidad objetiva; de otro, y principalmente, porque ningún concepto puede ser adecuado a ellas como intuiciones internas.²⁶¹

...y dan también **una idea estética que sirve de exposición lógica a aquella idea de la razón**, propiamente para vivificar el alma, abriéndole la perspectiva de un campo inmenso de representaciones afines.²⁶²

Las ideas estéticas no solamente pueden servir de exposiciones de las ideas de la razón, también pueden servir para exponer cosas de las cuales encontramos ejemplos en la experiencia, sin embargo tienden, naturalmente, a exponer lo que está por encima de los límites de la misma:

El poeta se atreve a sensibilizar ideas de la razón de seres invisibles: el reino de los bienaventurados, el infierno, la

²⁶¹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.283. (Negrita mía).

²⁶² Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.284. (Negrita mía).

eternidad, la creación, etc.... También aquello que ciertamente encuentra ejemplos en la experiencia *v.gr.*, la muerte, la envidia y todos los vicios, también el amor, la gloria, etc., se atreve a hacerlo sensible en una totalidad de que no hay ejemplo en la naturaleza, por encima de las barreras de la experiencia, mediante una imaginación que quiere igualar el juego de la razón en persecución de un máximo, y es propiamente en la poesía en donde se puede mostrar en toda su medida la facultad de las ideas estéticas. Pero esa facultad considerada por sí sola no es más que un talento de la imaginación.²⁶³

Pero, ¿cómo es posible que una idea de la razón pueda ser expuesta por medio de una idea estética? Antes de responder a esta pregrunta, se hace necesario examinar, con más detenimiento, la última noción mencionada.

Una idea estética —se ha dicho— es una representación de la imaginación que provoca a pensar mucho, y no puede ser comprendida por ningún concepto.

Ahora bien, una obra del arte bello como cualquier obra del arte, es decir, como una producción humana, desde la teoría de Kant, presupone un concepto, el concepto de lo que la obra debe ser, de lo que la obra de arte debe expresar.

¿Cómo es, pues, que la obra de arte presupone un concepto, y a la vez, contiene una representación que no puede ser comprendida bajo ningún concepto?

Ahora bien: cuando bajo un concepto se pone una representación de la imaginación que pertenece a la exposición de aquél concepto, pero que por sí misma ocasiona tanto pensamiento que no se deja nunca recoger en un determinado concepto, y, por tanto, extiende estéticamente el concepto

²⁶³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.284. (Negrita mía).

mismo de una modo ilimitado, entonces la imaginación, en esto es creadora y pone en movimiento la facultad de las ideas intelectuales para pensar, en ocasión de una representación (cosa que pertenece más al concepto del objeto), más de lo que en ella puede ser aprehendido y aclarado.²⁶⁴

La obra de arte tiene como fin la consecución de un concepto, sin embargo la obra del arte bello no sólo tiene a su base como fin la realización o exposición de un concepto, de ser así sólo sería arte mecánico.

El arte bello tiene la función de placer por medio de la reflexión, por ello extiende lo que se puede pensar a partir del concepto más allá de sus determinaciones; lo extiende, por decirlo de algún modo, de manera infinita, provocando un sin número de pensamientos que no pueden ser aprehendidos bajo ningún concepto determinado.

La función de la idea estética es, precisamente, la de extender el concepto de la obra de arte en una serie de pensamientos afines que no pueden ser determinados o comprendidos por ningún lenguaje.

¿Cómo es que la idea estética extiende el concepto en una obra de arte?

El concepto de la obra de arte es extendido por medio de los atributos estéticos.

Los atributos estéticos son las formas que no constituyen la exposición del concepto, son las representaciones de la imaginación adyacentes al concepto, que se enlazan a él exponiendo, por una parte, consecuencias no expresadas en el mismo y, por otro, el parentesco con otras representaciones.

²⁶⁴ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.284.

Las formas que no constituyen la exposición de un concepto dado, sino sólo expresan, como representaciones adyacentes de la imaginación, las consecuencias ahí enlazadas y el parentesco con otras, llámense *atributos* (estéticos) de un objeto cuyo concepto, como idea de la razón, no puede ser expuesto adecuadamente. Así, el águila de Júpiter, con el rayo en la garra, es un atributo del poderoso rey del cielo y el pavo real lo es de la magnífica reina del cielo. No representan, como los atributos lógicos, lo que hay en nuestros conceptos de la sublimidad y de la majestad de la creación, sino otra cosa que da ocasión a la imaginación a extenderse sobre una porción de representaciones afines que hacen pensar más de lo que se puede expresar por palabras en una concepto determinado y dan también una idea estética que sirve de exposición lógica a aquella idea de la razón, propiamente para vivificar el alma, abriéndole la perspectiva de una campo inmenso de representaciones afines.²⁶⁵

La idea estética está constituida por los atributos estéticos que son las representaciones de la imaginación que no pertenecen a la exposición del concepto pero que se unen, o podríamos, también, decir, se fusionan con él, expresando consecuencias no expuestas en el mismo, enlazándolas con otras, lo que tiene como consecuencia que el concepto se extienda más allá de sus propias determinaciones, lo que da ocasión a que las facultades cognoscitivas entren en libre juego de pensamientos y representaciones afines, juego que, a su vez, no puede ser aprehendido o comprendido bajo ningún concepto.

Pero el arte bello hace esto, no sólo en la pintura o escultura (en donde el nombre de atributos se usa corrientemente), sino que la

²⁶⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.284.

poesía y la elocuencia toman también el espíritu que vivifica sus obras sólo de los atributos estéticos de los objetos, que van al lado de los atributos lógicos y dan a la imaginación un impulso, para de ellos pensar, aunque en modo no desarrollado, más de lo que se puede reunir en un concepto, y, por tanto, en una expresión determinada del lenguaje.²⁶⁶

Kant ejemplifica el concepto de atributo estético de la siguiente manera:

Cuando el gran rey, en una de sus poesías, se expresa así: “Agótese nuestra vida sin murmullos ni quejas, —abandonando el mundo después de haberlo colmado de beneficios. —Así, el sol, cuando ha terminado su carrera diurna, —extiende aún por el cielo una luz dulce—, y los últimos rayos que lanza en el aire— son sus últimos suspiros por el bien del mundo”, vivifica su idea de la razón de sentimientos humanitarios generales en el fin de su vida, por medio de un atributo que la imaginación (en el recuerdo de todas las dulzuras de un hermoso día de verano, que nos trae al espíritu una tarde serena) empareja con aquella representación, y que excita una multitud de representaciones adyacentes para las cuales no se encuentra expresión alguna.²⁶⁷

También, un concepto intelectual puede servir de atributo estético en una representación de los sentidos, haciéndola más viva con la idea de lo suprasensible:

Así, por ejemplo, dice cierto poeta, en la descripción de una mañana hermosa: “Manaba la luz del sol como la paz mana de la virtud.” La conciencia de la virtud, aunque sólo por el pensamiento se ponga uno en el lugar del virtuoso, extiende por el alma una multitud de sentimientos sublimes y calmantes y abre una perspectiva sin límites sobre el futuro alegre, que

²⁶⁶ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.284.

²⁶⁷ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.284.

ninguna expresión adecuada con un determinado concepto alcanza a expresar totalmente.²⁶⁸

En suma, una idea estética, en una obra de arte, consiste en la exposición de un concepto al cual se le añaden, combinan o fusionan atributos estéticos que extienden al concepto más allá de sus determinaciones en una serie de pensamientos y representaciones afines que no pueden, a su vez, recogerse en un nuevo concepto, pero que ponen en movimiento las facultades cognoscitivas en un movimiento que vivifica el espíritu.²⁶⁹

En una palabra, la idea estética es una representación de la imaginación emparejada a un concepto dado y unida con tal diversidad de representaciones parciales en el uso libre de la misma, que no se puede para ella encontrar una expresión que indique un determinado concepto; hace pues, que en un concepto pensemos muchas cosas inefables, cuyo sentimiento

²⁶⁸ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.285.

²⁶⁹ Al respecto, Cirilo Flórez en "Poiesis y mimesis en la experiencia estética kantiana", afirma: "Los atributos estéticos configuran un mundo simbólico que amplía, dentro de un uso correcto de la razón, nuestra aprehensión de la realidad más allá de los límites de la experiencia posible sirviéndose de la voluntad de decir del lenguaje. Esa tarea de más allá de los límites de la experiencia posible es asignada por Kant al arte bello, no sólo como pintura y escultura, sino como arte poético. [...] El lenguaje poético, pues, lleva la voluntad de decir al máximo; extiende la potencia expresiva de las ideas estéticas hasta el límite de la posibilidad de decir algo con sentido. Este planteamiento del arte poético que estamos viendo planteado en Kant va a ser desarrollado luego por el romanticismo alemán en la interpretación que el mismo va hacer del lenguaje poético. Esta interpretación del lenguaje poético que vemos presente en Kant y que el romanticismo alemán va a desarrollar es una buena referencia para ver cómo se transforma la teoría del arte, que deja de ser imitación y pasa a ser producción (poiesis)." p.111.

vivifica las facultes de conocer, introduciendo espíritu en el lenguaje de las simples letras.²⁷⁰

Cabe mencionar que el genio, desde la perspectiva kantiana, es, precisamente, el individuo capaz de realizar las ideas estéticas²⁷¹; por una parte, es capaz de encontrar los atributos estéticos a un concepto, y, por otra, de dar con la expresión adecuada para poder comunicar la idea estética de manera universal.

...resulta que el genio consiste propiamente en la proporción feliz, que ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad puede aprender, para encontrar ideas a un concepto dado, y dar, por otra parte, con la *expresión* mediante la cual la disposición subjetiva del espíritu producida, pueda ser comunicada a otros como acompañamiento de un concepto.²⁷²

En suma, 'genio' es para Kant:

Primero: que es un talento para el arte y no para la ciencia, la cual va precedida por reglas claramente conocidas que deben determinar el procedimiento en la misma; *Segundo*: que como talento artístico presupone un determinado concepto del

²⁷⁰ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.285.

²⁷¹ Al respecto, Lebrun propone: "Et c'est bien l'Apparence transcendental qu'elle prolonge. L'analyse du génie est même le meilleur exemple de la continuité qui lie le 'Schein' transcendental à l' 'Erscheinung' esthétique: l'Idée transcendente était un concept inadéquat à toute intuition, l'Idée esthétique, que suscite le génie, est une représentation intuitive dont la formulation allusive marque justement le caractère inexprimable; la métaphysique prétendait comprendre le supra-sensible, la 'compréhension' du poème consiste à donner un sens à un texte où s'annonce seulement l'impossibilité de mettre le sens a decouvert. Ici et là, c'est la même difficulté de respecter la limite, la même tentation de panser l'infini dans le termes de la finité." *Kant et la fin de la métaphysique*. p.401.

²⁷² Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.285.

producto como fin, por tanto, entendimiento, pero también una (aunque indeterminada) representación de la materia, es decir, de la intuición para la exposición de ese concepto, por tanto, una relación de la imaginación al entendimiento; *Tercero*: que se muestra no tanto en la realización del fin antepuesto en la exposición de un determinado concepto, como más bien en la elocución o expresión de las ideas estéticas que encierran rica materia para ello, y, por tanto, representa la imaginación en su libertad de toda tutela de las reglas, y, sin embargo, como conforme al fin de la exposición del concepto dado, y, finalmente, *Cuarto*: que la no buscada, no intencionada y subjetiva finalidad, en la concordancia libre de la imaginación con la legislación del entendimiento, presupone una proporción y disposición de estas facultades que no puede ser producida por obediencia alguna a reglas, sean estas de la ciencia o sean de la imitación mecánica, sino solamente por la naturaleza del sujeto.²⁷³

Es pertinente apuntar que si bien hemos definido, en general, la idea estética como una exposición de un concepto que es extendido por medio de atributos estéticos más allá de sus determinaciones provocando el movimiento de las facultades cognoscitivas en una serie de pensamientos que no se pueden encerrar en un nuevo concepto, podemos hablar de ideas estéticas originales e ideas estéticas derivadas.

Kant no hace mención de estos dos últimos conceptos, sin embargo por el análisis que hace del concepto de genio podemos suponerlos.

La idea estética original es propiamente la que produce el genio. El genio es capaz, por una parte, de encontrar

²⁷³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.285.

nuevas ideas a un concepto dado y dar con los atributos estéticos o modos de representación adecuados, de manera tal que puedan ser comunicados universalmente. El genio es quien por medio de una idea estética original proporciona la regla al arte²⁷⁴, es quien genera un escuela o corriente artística, a la cual vienen a sumarse los discípulos o seguidores.

Una idea estética derivada es aquella que imita o reproduce con ligeras variantes a la idea estética original, es la representación que viene a reproducir la idea innovadora que el genio ha encontrado, así como los atributos y las formas de su representación.

Sin embargo, este tipo de representación puede guardar el nombre de idea estética, porque aunque carezca de originalidad, sigue siendo una representación que extiende a un concepto más allá de sus determinaciones, provocando pensamientos que no pueden ser comprendidos bajo concepto alguno.

Según todas estas suposiciones, es el genio la facultad ejemplar del don natural de un sujeto en el uso libre de sus facultades de conocer. De ese modo, el producto de un genio (en aquello que es de atribuir al genio y no al posible aprendizaje o escuela) un ejemplo, no para la imitación (pues, en ese caso, se perdería lo que en él es de genio y constituye el espíritu de la obra), sino para que otro genio lo siga, despertando al sentimiento de su

²⁷⁴ “Puesto que el dote natural debe dar la regla al arte (como arte bello), ¿de qué clase es, pues, esa regla? No puede recogerse en una fórmula y servir de precepto, pues entonces el juicio sobre lo bello sería determinable según conceptos; sino que la regla debe abstraerse del hecho, es decir, del producto en el que otros pueden probar su propio talento, sirviéndose de él como modelo, no para copiarlo, sino para seguirlo”. Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §47. p.280.

propia originalidad, para practicar la independencia de la violencia de las reglas en el arte de tal modo que éste reciba por ello una regla nueva mediante la cual se muestre el talento como ejemplar.²⁷⁵

Regresando a la pregunta que nos atañe: ¿cómo es posible que por medio de una idea estética se puedan exponer ideas de la razón?

Las ideas estéticas y las ideas de la razón llevan el mismo nombre porque comparten una característica que le es esencial, a saber, la de ser incognoscibles.

Las ideas estéticas, en términos generales, son representaciones de la imaginación que no pueden ser comprendidas bajo ningún concepto. Las ideas de la razón son representaciones o conceptos de la razón a los que no corresponde intuición alguna.

Una *idea estética* no puede llegar a ser conocimiento, porque es una intuición (de la imaginación), para la cual nunca se puede encontrar una concepto adecuado. Una *idea de la razón* no puede nunca llegar a ser un conocimiento, porque encierra un concepto (de lo suprasensible), al cual no se puede dar nunca una intuición que se acomode a él.²⁷⁶

La idea estética puede llamarse una representación inexplicable, indefinible o indemostrable de la imaginación; y la idea de la razón un concepto inexponible, inexhibible o inmostrable.²⁷⁷

²⁷⁵ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.286.

²⁷⁶ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §57. p.302.

²⁷⁷ Cabe aclarar lo siguiente, en la traducción de García Morente, que hemos seguido, a la idea estética se le llama, contrariamente, inexponible, y a la idea de la razón indemostrable: "Ahora bien: creo que se puede llamar la idea

Como hemos explicado en el primer capítulo, los elementos básicos e indispensables del conocimiento son conceptos e intuiciones. A todo concepto puro o empírico, en el ámbito del conocimiento, debe corresponder una intuición pura o empírica, de otra manera tenemos un concepto vacío, un concepto cuya realidad objetiva no puede ser asegurada; por otra parte, a toda intuición debe corresponder un concepto, pues el conocimiento se realiza mediante conceptos.

Una idea de la razón es, pues, un concepto que no puede ser exhibido o mostrado en ninguna intuición, y una idea estética es una representación de la imaginación que no puede ser definida o explicada por medio de ningún concepto.

En suma, las ideas, sean estéticas o de la razón, son representaciones incognoscibles. Sin embargo, ponen en movimiento las facultades del conocimiento llevándolas a

estética una representación inexponible de la imaginación, y la idea de la razón un concepto indemostrable de la razón." C.R.P. § 59. p. 308.

Sin embargo, nos parece que estos nombres son inadecuados. 'Exponer' en español significa en primer término: "Presentar una cosa para que sea vista, ponerla de manifiesto". 'Demostrar' significa entre otras cosas: "hacer ver que una verdad particular esta comprendida en otra universal, de la que se tiene entera certeza". (*Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia de la Lengua Española. Vigésima primera edición. Palabras: 'exponer'; 'demostrar'.)

Así, pues, una idea estética es un intuición de la imaginación, es decir, algo que se ve, que está de manifiesto, que necesita de explicación, no de exposición, pues ya es una exposición. Una idea de la razón, por el contrario, es un concepto que puede ser demostrado, por medio de razonamientos, pero no puede ser expuesto, es decir, "ser presentado para que sea visto," ser puesto de manifiesto.

En fin, para no causar malentendidos llamaremos a la idea estética inexplicable, y a la idea de la razón inmostrable.

pensar en cosas que escapan las posibilidades humanas del conocimiento. Tanto las ideas de la razón como las ideas estéticas mueven a las facultades del conocimiento llevándolas a su límite; mueven a la mente a pensar más allá de lo que puede ser conocido. Bien puede verse, así, que el movimiento de la imaginación es similar al de la razón al referirse a las ideas, pues ambas facultades piensan en representaciones que están por encima de los límites del conocimiento humano.

El poeta se atreve a sensibilizar ideas de la razón de seres invisibles: el reino de los bienaventurados, el infierno, la eternidad, la creación, etc... También aquello de lo que encuentra ejemplos en la experiencia, v. gr., la muerte, la envidia y todos los vicios, y también el amor, la gloria, etc., se atreve a hacerlo sensible en una totalidad de que no hay ejemplo en la naturaleza, por encima de las barreras de la experiencia, mediante una imaginación, que quiere igualar el juego de la razón en la persecución de una maximum, y es propiamente en la poesía en toda su medida la facultad de las ideas estéticas.²⁷⁸

¿Cómo es, entonces, que a través de las ideas estéticas se pueden exponer ideas de la razón?

Según el análisis del primer capítulo y lo mencionado anteriormente, no es posible que las ideas de la razón sean expuestas, exhibidas o mostradas. De hecho, una idea de la razón se distingue de cualquier otro concepto, precisamente, porque se refiere a algo que no se da en el tiempo o en el espacio, hace referencia a algo que no puede ser mostrado en intuiciones puras o empíricas.

²⁷⁸ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §49. p.285.

Entonces, es claro que si las ideas de la razón no pueden ser expuestas o exhibidas, mostradas en ningún tipo de intuición, las ideas estéticas no pueden, tampoco, ser un medio de exhibición o exposición de las ideas de la razón, al menos de manera directa.

Para exponer la realidad de nuestros conceptos se exigen siempre intuiciones. Si los conceptos son empíricos, entonces llámense las intuiciones *ejemplos*; si son conceptos puros del entendimiento, llámense *esquemas*; si se pide que se exponga la realidad objetiva de los conceptos de la razón, es decir, de las ideas, y ello, para el conocimiento teórico de las mismas, entonces se desea algo imposible, porque no puede de ningún modo, darse intuición alguna que les sea adecuada.²⁷⁹

Las ideas de la razón no pueden, pues, ser expuestas o mostradas directamente a través de las ideas estéticas. Sin embargo, las ideas estéticas pueden servir de manera *indirecta* para exponer o exhibir a las ideas de la razón.

IV.2.- La exposición de las ideas de la razón a través de las ideas estéticas.

Hay dos maneras de referirnos, de representar o identificar a los conceptos. La primera es de tipo discursivo, la segunda de tipo intuitivo. La forma intuitiva puede dividirse en dos clases: esquemática y simbólica.

La forma discursiva consiste en la designación de nombres para los conceptos, es decir, consiste en asociar un nota sensible por medio de la cual se puede reconocer el concepto. En otras palabras, consiste en hacer corresponder a

²⁷⁹ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §59. p.309.

un concepto con un signo por medio del cual se le reconoce o identifica, es decir, a un concepto se le asocia una nota sensible, como pueden ser sonidos, o signos visibles. (algebraicos, mímicos, etc.) o bien la combinación de ambos, por ejemplo, una palabra.

La asociación, correspondencia o equivalencia entre el signo y el concepto es arbitraria. El signo no tiene nada que ver con la intuición del concepto, el signo no necesita, de ningún modo, tener algún parecido con el concepto con el que va asociado. Por ejemplo, el concepto de casa puede ser asociado o nombrado por medio de la palabra 'casa', 'house', 'maison' o con cualquier otro signo o combinación de signos. En suma, la forma discursiva de referir o señalar o apuntar a un concepto, básicamente, puede identificarse con la operación de nombrarlo.

Quando se opone el simbólico al modo de representar intuitivo, se hace de aquel vocablo un uso, que aunque admitido por los lógicos modernos, trastorna su sentido y lo falsea; pues el simbólico es sólo un modo de lo intuitivo. Este último puede, en efecto, dividirse en modo de representar esquemático y simbólico. Ambos son hipotiposis, es decir, exposiciones (exhibitiones), no meros caracterismas, es decir, designaciones de los conceptos por medio de notas sensibles que los acompañan y que no encierran nada que pertenezca a la intuición del objeto, sino que sirven aquéllos según la ley de asociación de la imaginación, por tanto, en intención subjetiva, de medio de reproducción; los tales son, o palabras, o signos (algebraicos, y hasta mímicos), como meras expresiones para conceptos.²⁸⁰

²⁸⁰ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §59. p.309.

un concepto con un signo por medio del cual se le reconoce o identifica, es decir, a un concepto se le asocia una nota sensible, como pueden ser sonidos, o signos visibles. (algebraicos, mímicos, etc.) o bien la combinación de ambos, por ejemplo, una palabra.

La asociación, correspondencia o equivalencia entre el signo y el concepto es arbitraria. El signo no tiene nada que ver con la intuición del concepto, el signo no necesita, de ningún modo, tener algún parecido con el concepto con el que va asociado. Por ejemplo, el concepto de casa puede ser asociado o nombrado por medio de la palabra 'casa', 'house', 'maison' o con cualquier otro signo o combinación de signos. En suma, la forma discursiva de referir o señalar o apuntar a un concepto, básicamente, puede identificarse con la operación de nombrarlo.

Quando se opone el simbólico al modo de representar intuitivo, se hace de aquel vocablo un uso, que aunque admitido por los lógicos modernos, trastorna su sentido y lo falsea; pues el simbólico es sólo un modo de lo intuitivo. Este último puede, en efecto, dividirse en modo de representar esquemático y simbólico. Ambos son hipotiposis, es decir, exposiciones (exhibitiones), no meros caracterismas, es decir, designaciones de los conceptos por medio de notas sensibles que los acompañan y que no encierran nada que pertenezca a la intuición del objeto, sino que sirven aquéllos según la ley de asociación de la imaginación, por tanto, en intención subjetiva, de medio de reproducción; los tales son, o palabras, o signos (algebraicos, y hasta mímicos), como meras expresiones para conceptos.²⁸⁰

²⁸⁰ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §59. p.309.

La segunda forma de representar conceptos, según Kant, es la forma intuitiva, ésta puede dividirse en esquemática y simbólica.

En términos generales, la esquematización de los conceptos puros del entendimiento consiste (dado que no pueden corresponderles de manera directa intuiciones sensibles) en la formulación de la regla por medio de la cual se relacionan las categorías con las intuiciones *a priori*. Es, por decirlo así, la manera en que se traducen o se interpretan los conceptos puros del entendimiento en términos de las intuiciones puras; el esquema es el término medio entre la categoría y el fenómeno, término medio que se establece al relacionar la categoría con una intuición pura.

Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema trascendental*.²⁸¹

Por ejemplo, substancia, podemos decir, es aquello que en un juicio corresponde al sujeto, con lo cual queda sin determinar en el fenómeno lo que pueda llamarse sustancia. Es necesario relacionar la categoría de sustancia con la intuición pura, para poder aplicarla a los fenómenos; necesitamos, pues, de un esquema, es decir, de una regla que nos permita interpretar el concepto de sustancia en términos de intuiciones. El esquema de sustancia es el siguiente:

²⁸¹ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Tr. Pedro Ribas. A 138, B177; p. 183.

El esquema de sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, esto es, la representación de tal realidad como sustrato de la determinación empírica temporal en general, sustrato que, consiguientemente, permanece mientras cambia todo lo demás.²⁸²

En la representación simbólica de las ideas de la razón no se relaciona el concepto con una intuición pura, pues ninguna idea de la razón puede ser traída a intuiciones, sean puras o empíricas, es decir, la idea de la razón no puede ser traducida o interpretada en términos de intuiciones puras.

Kant entiende la simbolización de un concepto *a priori* de la siguiente forma:

Todas las intuiciones que se ponen bajo conceptos *a priori* son *esquemas* o *símbolos*, encerrando los primeros exposiciones directas de conceptos, los segundos, por medio de una analogía (para la cual también se utilizan intuiciones empíricas), en la cual el Juicio realiza una doble ocupación: primero, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después, en segundo lugar, aplicar la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto, y del cual el primero es sólo un símbolo.²⁸³

La simbolización de una idea de la razón comprende los siguientes puntos:

Primero, se asocian una serie de intuiciones empíricas con el concepto o idea de la razón.

Segundo, la asociación entre la idea y las intuiciones sensibles se realiza por medio de una analogía, de ahí que la

²⁸² Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Tr. Pedro Ribas. A 144, B183; p. 186.

²⁸³ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §59. p.309.

asociación entre la idea y las intuiciones mediante las que se le representa no sea arbitraria.

Tercero, la analogía se da cuando el Juicio procede de manera similar al reflexionar sobre la idea y al reflexionar sobre el concepto que determina o comprende a la intuición. Por ejemplo, cuando la causalidad de la idea puede ser similar, es decir, comparte alguna característica, con la causalidad del concepto empírico.

Las ilustraciones que, al respecto, proporciona Kant son las siguientes:

Así, un estado monárquico que esté regido por leyes populares internas, es representado por un cuerpo animado; por una simple máquina (como v. gr. un molinillo) cuando es regido por una voluntad única absoluta; pero en ambos casos sólo *simbólicamente*, pues entre un estado despótico y un molinillo no hay ningún parecido, pero sí lo hay en la regla de reflexionar sobre ambos y sobre su causalidad.²⁸⁴

Estos ejemplos muestran los puntos que hemos indicado anteriormente. Primero, hay una asociación entre la idea y las intuiciones: en el primer caso, al estado monárquico regido por leyes populares internas se le asocia un cuerpo animado; en el segundo, al estado que es regido por una voluntad única y absoluta, se le asocia con una máquina (v. gr. un molinillo).

Segundo, hay una analogía; analogía entre la idea de un estado regido por leyes populares internas y un cuerpo animado; y entre un estado regido por una voluntad absoluta y una máquina.

²⁸⁴ Immanuel Kant. *Crítica del Juicio*. Tr. García Morente. §59. p.309.

Tercero, la analogía se da cuando el proceder del Juicio es similar al reflexionar sobre la idea y al reflexionar sobre el concepto del objeto: así, por ejemplo, para el primer caso el Juicio encuentra que la causalidad de un estado monárquico regido por leyes populares internas es similar a la causalidad de un cuerpo, pues el movimiento del estado monárquico puede ser explicado, al igual que el movimiento de un cuerpo, por una multiplicidad de causas internas; para el segundo caso, la causalidad que rige o determina el movimiento del estado monárquico absoluto es similar a la causalidad de una máquina, en cuanto que en ambos casos el movimiento responde a una sola causa, una sola causa, que, también, en ambos casos, es rígida y absoluta.

El análisis presentado, sin ser un conjunto de reglas para simbolizar un concepto *a priori*, muestra, sin embargo, primero, que es posible simbolizar conceptos *a priori*, es decir, representarnos por medio de intuiciones sensibles conceptos *a priori*, como son las ideas de la razón; y, segundo, cómo es posible hacerlo.

Ahora bien, hemos dicho que es a través de las ideas estéticas que es posible exponer o representar, de forma indirecta, a las ideas de la razón. Hemos visto que las ideas de la razón pueden ser simbolizadas, es decir, representadas por medio de intuiciones sensibles. ¿Qué relación hay, pues, entre la simbolización y las ideas estéticas?

El producto de la simbolización de una idea de la razón es una idea estética.

Una idea estética es la representación de un concepto al cual se le agregan (que es combinado o fusionado con) una serie de atributos estéticos que extienden las determinaciones

del concepto en una serie de pensamientos afines que no pueden ser, a su vez, comprendidos en un nuevo concepto.

Una idea de la razón no puede ser directamente expuesta por medio de intuiciones sensibles. El concepto de la razón no puede ser expuesto y, posteriormente, extendido por medio de atributos estéticos. La exposición o representación sensible de una idea de la razón tiene que ser, desde un primer momento, una simbolización.²⁸⁵

La simbolización consiste, en términos generales, en asociar un conjunto de representaciones sensibles a una idea de la razón, por medio de una analogía. La asociación entre la idea de la razón y el conjunto de las intuiciones sensibles extiende a la idea más allá de sus determinaciones, pues la representación sensible no corresponde y no puede corresponder cabalmente con la idea, por lo tanto, se le agrega algo que no estaba previamente contenido en ella, extendiéndola más allá de sus determinaciones.

La simbolización de una idea de la razón conduce a la exposición de una idea estética, pues, por una parte, se extiende a la idea de la razón más allá de sus determinaciones, pues se le agrega algo que no estaba contenido previamente; y, por otra, la asociación entre una idea de la razón y un conjunto de representaciones sensibles, que nunca pueden llegar a ser una exposición directa de la idea, dan como resultado una representación inexplicable e indefinible, una representación que no puede, a su vez, ser comprendida por ningún otro concepto.

²⁸⁵ Cirilo Flórez, en "Poiesis y mimesis en la experiencia estética kantiana", propone: "Lo propio del símbolo es hacernos presente sensiblemente o subsumir bajo el aspecto de lo sensible una idea de la razón." p. 113.

En suma, la simbolización de una idea de la razón tiene por resultado la producción de una idea estética, pues se extiende el concepto de la razón más allá de sus propias determinaciones, en una serie de pensamientos afines que no pueden, a su vez, ser comprendidos en ningún otro concepto.²⁸⁶

Por lo tanto, podemos afirmar, que a través de las ideas estéticas se hace posible la representación de ideas de la razón; podemos obtener, gracias al proceso de simbolización, representaciones indirectas de las ideas de razón. Nos es lícito afirmar, entonces, que podemos pensar (no conocer) a los “objetos” designados o referidos por las ideas de la razón a través de las ideas estéticas.²⁸⁷

V.- Conclusiones del capítulo III.

En este capítulo hemos querido hacer notar la importancia sustancial que juegan las ideas de la razón en la reflexión estética.

Hemos defendido que a la base de la reflexión estética hay, en la mayoría de las ocasiones, ideas de la razón. A su vez, hemos argumentado, con especial interés, a favor de la

²⁸⁶ Al respecto, Manuel Fontán, en *El significado de lo estético*, propone: “La hipótesis ahora será ésta: una idea estética es la exposición lógica de una idea de la razón porque, desde los presupuestos de la teoría del conocimiento kantiano, una idea de la razón no puede resolverse, en último término, más que en una idea estética.” p.654.

²⁸⁷ Al respecto, Manuel Fontán. *El significado de lo estético*: “Si lo suprasensible es incognoscible para el uso teórico de la razón (el entendimiento), la diferencia entre pensarlo e imaginarlo es trivial (de hecho, puede pensarse que la extensión de las categorías por la metafísica no es más que la ampliación de los esquemas de cada categoría)” p.657.

tesis de que es posible a través del arte bello, específicamente, a través de las ideas estéticas representarnos, pensar, a las ideas de la razón.

Después del análisis y los argumentos presentados podemos concluir lo siguiente:

a) A la base del juicio de lo bello natural se encuentra una idea de la razón. La idea de una inteligencia suprema que hubiese dado el orden a la naturaleza, y, por ende, a los objetos de la misma.

Consideramos a un objeto de la naturaleza como un objeto bello, cuando no lo podemos pensar de otra manera más que como si hubiera sido realizado conforme el plan de una inteligencia suprema.

El Juicio reflexivo juzga a un objeto natural como bello porque la forma de éste, sin que se haya determinado el concepto del mismo, coincide con nuestro entendimiento, y con el principio del Juicio reflexivo, a saber, la idea de un todo de la naturaleza organizada según un principio para las facultades de nuestro conocimiento; coincide con la idea de un entendimiento superior que hubiera ordenado a la naturaleza según un plan.

En términos simples, cuando contemplamos un objeto natural y sentimos satisfacción gracias a “su” belleza, sentimos esa satisfacción porque lo pensamos a él y a la naturaleza como si hubieran sido ordenados por una Inteligencia Suprema.

b) En la reflexión estética de lo sublime matemático natural entran necesariamente en juego las ideas de la razón.

La imaginación en su incapacidad de comprender, de sintetizar en un todo la sucesión casi infinita de su aprehensión recurre a la razón y a sus ideas para realizar

esta comprensión, y, si bien, queda sin determinar cuáles ideas entran en juego, la idea que parece ser indispensable, primordial, o al menos la más representativa en esta reflexión es la idea de la infinitud de la naturaleza comprendida como un todo absoluto.

En otros términos, cuando contemplamos un fenómeno que por su extensión llamamos sublime, sentimos placer, porque nos pensamos a nosotros mismos como seres capaces de una intelección más allá de los límites de nuestras facultades sensibles, nos pensamos como seres dotados de razón.

- c) Al igual que en la reflexión estética de lo sublime matemático natural, en la reflexión estética de lo sublime dinámico natural entran necesariamente en juego las ideas de la razón. En este caso, el hombre, al contemplar un fenómeno natural que le hace patente la imposibilidad de sus facultades sensibles para oponerle resistencia, se piensa a sí mismo como persona, es decir, como un sujeto dotado con voluntad y razón, capaz de actuar independientemente de la naturaleza, independientemente de sus propias motivaciones sensibles, siguiendo principios. Se piensa a sí mismo como un ser autónomo, como un ser libre independientemente de cualquier determinación natural. Así, pues, en este tipo de reflexión estética entra en juego, al menos, o principalmente, la idea de persona.

En la contemplación estética de los fenómenos que llamamos sublimes dinámicos sentimos satisfacción, pues nos pensamos como personas.

- d) El movimiento de las facultades del espíritu al pensar las ideas estéticas y las ideas de la razón tiende a lo mismo.

Tanto las ideas estéticas como las ideas de la razón son representaciones incognoscibles. Las ideas estéticas no pueden ser conocidas, pues ningún concepto puede serles adecuado; las ideas de la razón no proporcionan ningún conocimiento, porque no pueden mostrar su realidad en intuición alguna. El movimiento, pues, que emprende la mente al pensar en las ideas estéticas o en las ideas de la razón se eleva en una serie de pensamientos y representaciones que escapan a los límites de cualquier conocimiento posible. La mente se ensancha y vivifica en un movimiento ascendente que lo lleva más allá de las fronteras del conocimiento posible.

- e) Es posible representar o exponer a las ideas de la razón por medio del arte bello. Específicamente, se hace posible tener exposiciones indirectas de las ideas de la razón en las ideas estéticas, exposiciones que se logran a través del proceso de simbolización. Al menos, algunas simbolizaciones de las ideas de la razón conducen a la realización de ideas estéticas, en donde encontramos, sin que esto produzca conocimiento, la exposición indirecta de ideas de la razón.

En suma, es posible pensar las ideas de la razón por medio de la reflexión estética y, particularmente, por medio del arte.

CONCLUSIÓN

El ser humano tiene una tendencia, debida a la naturaleza de sus facultades cognoscitivas, a pensar y a querer conocer aquellas cosas que rebasan los límites de la experiencia posible.

La Metafísica ha sido, desde los primeros tiempos de la Filosofía, la disciplina que ha tenido por objeto el conocimiento de las cosas que rebasan los límites de la experiencia posible. Disciplina que ha querido fundar sus conocimientos con base en la especulación racional, específicamente, a través de la argumentación silogística.

Immanuel Kant, como hemos visto en este trabajo, demostró la imposibilidad de alcanzar conocimientos de las cosas que rebasan los límites de la experiencia posible. Demostró, por tanto, la imposibilidad y la ilegitimidad de cualquier intento de alcanzar conocimientos de aquello que rebasa los límites de la experiencia posible: demostró la imposibilidad de la Metafísica como ciencia.

Sin embargo, el mismo Kant, reconoció la necesidad humana de pensar en "aquello" que rebasa los límites de la experiencia posible, y dejó, señalada, aunque de manera lateral, una legítima salida para hacer frente a esta necesidad.

En este trabajo hemos querido hacer evidente que es posible pensar a las ideas de la razón, pensar en los conceptos y en aquello que estos designan, a través de las representaciones estéticas. Es posible y legítimo, como se puede inferir a partir de la *Crítica de la Razón Pura* y de la *Crítica del Juicio*, exhibir de manera indirecta, y a través del

proceso de simbolización, sin que por ello se caiga en pretensiones ilegítimas de conocimiento, en las ideas estéticas, a las ideas de la razón. Es posible, por tanto, representar, pensar a las ideas de la razón y a las cosas a las que ellas hacen referencia, por medio de las representaciones estéticas, por medio de la reflexión estética.

El arte bello es, pues, el camino legítimo para pensar las ideas de la razón. El arte bello, y en general, la contemplación estética, nos proporcionan *una* posibilidad para enfrentar la necesidad humana de pensar en los objetos que rebasan los límites de la experiencia posible.

Por medio de la reflexión estética, de la contemplación de los objetos bellos naturales; más aún, de la contemplación estética de los fenómenos naturales que provocan en nosotros el sentimiento de lo sublime; pero, especialmente, a través del arte bello es que el hombre puede pensar, intuir y sentir, en un movimiento que vivifica sus facultades y ensancha su espíritu a las ideas de la razón y a sus "objetos", sin precipitarse, por ello, en el dogmatismo e ilegitimidad en el que cae la Metafísica.

En suma, un camino posible y legítimo para pensar las ideas de la razón y las cosas que rebasan el ámbito de la experiencia posible, los temas tradicionales de la Metafísica, es a través de la reflexión estética, específicamente por medio del arte bello.

El arte bello es un camino posible y legítimo para pensar en las cosas que rebasan los límites del conocimiento posible.

APÉNDICE I: ESPECULACIÓN SOBRE UNA HISTORIA DE LAS IDEAS DE LA RAZÓN.

Quizá, si construyésemos una historia de las ideas de la razón, es decir, de los conceptos de la razón, conceptos que se refieren a “cosas” que rebasan los límites de la experiencia posible, tendríamos que empezar desde el comienzo mismo de la humanidad.

El ser humano tiene la necesidad intrínseca de pensar, conocer, aprehender, establecer vínculos, etcétera con aquellas cosas que están más allá de los límites del espacio y del tiempo. El ser humano no ha cesado de pensar en las ideas de la razón, en los conceptos que se refieren a aquello que está más allá del universo temporal y espacial en el que existe el hombre.

El hombre, a lo largo de la historia, ha pensado estas ideas de diversas maneras: por medio de leyendas, mitos, dogmas religiosos, argumentos metafísicos, poemas, novelas, cuentos y del arte, en general. Desde el *Poema de Gilgamesh* proveniente de la civilización más antigua de la historia de la humanidad²⁸⁸, hasta, por citar a dos mexicanos universales, Octavio Paz en “El Ausente”²⁸⁹ o Jaime Sabines en “Para tu amor, Señor”²⁹⁰, el hombre siempre ha pensado de una u otra manera en los conceptos que hacen referencia a cosas que rebasan el ámbito de la experiencia posible.

Al respecto, unas palabras de Leszek Kolakowski:

²⁸⁸ Ver. *Gilgamesh o la angustia por la muerte*. Tr. Jorge Silva Castillo. p. 13.

²⁸⁹ Octavio Paz. *Libertad bajo palabra*. p. 94.

²⁹⁰ Jaime Sabines. *Nuevo recuento de poemas*. p. 163.

Una vez aceptada la búsqueda de la Verdad y la Realidad —con mayúsculas— como una parte estructural de la cultura o de la mente humana, es fácil apreciar que no puede saciarse sino con lo Absoluto.²⁹¹

La humanidad, en toda la diversidad de sus civilizaciones, jamás ha sido capaz —ni probablemente jamás lo sea— de escapar del tiempo. Si la expresión cultural de este deseo queda despojada de símbolos mitológicos y se propone alcanzar una exactitud abstracta, una perfección literal, acaba paralizándose y enmudeciendo. Ello no significa que el deseo no sea genuino ni que haya que rechazar los intentos desesperados de dotarle de una forma articulada en términos de ese *horror*. Quizá nos convenga más oscilar al borde de un abismo desconocido que negar su presencia cerrando los ojos.²⁹²

Si se hiciese una historia de las ideas de la razón habría que dividirla según el tipo de relación que el hombre ha establecido con ellas, según la manera en que las ha pensado. Así, pues, esta historia se dividiría en tres grandes períodos.

El primero correspondería al hombre mítico o religioso, el segundo al hombre metafísico, y el tercero el hombre estético.

El hombre mítico o religioso sería aquel que piensa en las ideas de la razón, en los conceptos que trascienden los límites espacio-temporales, como si fuesen las revelaciones verdaderas de una divinidad.

El hombre mítico o religioso sería aquel que cree en la verdad de ciertas historias o mitos fundadores sobre seres y

²⁹¹ Leszek Kolakowski. *Horror metaphysicus*. Tr. José Esteban Cloquell. p. 44.

²⁹² Leszek Kolakowski. *Horror metaphysicus*. Tr. José Esteban Cloquell. p. 67.

cosas que están más allá de los límites de la física, que trascienden el espacio y el tiempo, que rebasan los límites de la experiencia posible, y cuyo único fundamento, para creer en estas historias, es que en algún momento le fueron reveladas a algún hombre privilegiado por un dios, medio, o entidad divina. Esta idea podría ser puntualizada con la definición de "mito" propuesta por Mircea Eliade; citaré sólo las primeras tres características de su propuesta:

De una manera general se puede decir que el mito, tal como es vivido por las sociedades arcaicas, 1.- constituye la historia de los actos de los Seres Sobrenaturales; 2.- que la Historia se considera absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los Seres Sobrenaturales); 3.- que el mito se refiere siempre a una "creación", cuenta como algo que ha llegado a la existencia o como un comportamiento, una institución, una manera de trabajar, se han fundado, esta es la razón de que los mitos constituyan los paradigmas de todo acto humano significativo;...²⁹³

El hombre metafísico sería aquel que busca un fundamento racional a sus creencias metafísicas. Intenta a través de la especulación racional, por medio de la lógica y el silogismo, fundar o demostrar ciertos juicios sobre las cosas que rebasan el ámbito de la experiencia posible. Ensayo, por medio de la especulación racional, establecer verdades acerca de las cosas a las que se refieren las ideas de la razón. El hombre metafísico es aquel que cree en la posibilidad de demostrar, por medio de la mera razón, ciertos

²⁹³ Mircea Eliade. *Mito y Realidad*. Tr. Luis Gil. p. 24

juicios acerca de cosas que están más allá de la experiencia posible.

La metafísica, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia. Y ello a pesar de ser la más antigua de todas las demás y de que seguiría existiendo aunque estas desaparecieran totalmente en el abismo de una barbarie que aniquilara todo.²⁹⁴

El hombre estético sería aquel que sabe que no se puede saber, sabe que es imposible, no importa el medio del que se valga, alcanzar conocimientos sobre aquello que está más allá de los límites de la experiencia posible. El hombre estético sabe que las ideas de la razón no pueden proporcionar conocimiento alguno, y, sin embargo, sabe que no puede dejar de pensarlas. Por tanto, establece una relación estética con ellas. Utiliza la imaginación, el Juicio, el entendimiento y la razón para pensarlas en un libre juego en que estas facultades tienden a coincidir entre sí, sin mediación de conceptos determinados, en un movimiento del espíritu que provoca el sentimiento de lo bello y de lo sublime.

El hombre estético piensa a las ideas de la razón por medio del arte. En el arte representa y exhibe de manera simbólica a las ideas de la razón. Representaciones y exposiciones de las ideas de la razón que incitan un movimiento que ensancha y vivifica a las facultades

²⁹⁴ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Tr. Pedro Ribas. B XV, p. 19.

cognoscitivas, elevándolas a representarse pensamientos y sentimientos que van más allá de lo que puede ser conocido o explicado; movimiento pleno de pensamientos, sentimientos y representaciones que llevan a la mente a los terrenos de lo inaprehensible, de lo incognoscible.

Pero yo veo una modulación muy anterior al perspectivismo nitzscheano en el tema kantiano de lo sublime. Pienso, en particular, que en la estética de lo sublime encuentra en el arte moderno (incluyendo la literatura) su fuente, y la lógica de las vanguardias sus axiomas.²⁹⁵

He aquí, pues, el diferendo: la estética moderna es una estética de los sublime, pero nostálgica. Es una estética que permite que lo impresentable sea alegado tan solo como contenido ausente, pero la forma continúa ofreciendo al lector o al contemplador, merced a su consistencia reconocible, materia de consuelo y de placer.²⁹⁶

Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; aquello que se niega a la consolidación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable.²⁹⁷

Ahora bien, si tuviéramos que situar cronológicamente las etapas, de la relación que el hombre ha establecido con las ideas de la razón, tendríamos lo siguiente.

²⁹⁵ Jean François Lyotard. *La posmodernidad*. Tr. Enrique Lynch. p. 20.

²⁹⁶ Jean François Lyotard. *La posmodernidad*. Tr. Enrique Lynch. p. 25.

²⁹⁷ Jean François Lyotard. *La posmodernidad*. Tr. Enrique Lynch. p. 25.

La primera, que corresponde al hombre mítico-religioso, comenzaría desde el inicio de la historia de la humanidad hasta los comienzos de la Filosofía y de la Metafísica. La segunda iniciaría con el nacimiento de la Filosofía y la Metafísica hasta la muerte de la Metafísica como ciencia, con la *Crítica de la Razón Pura* de Immanuel Kant.²⁹⁸ La tercera etapa comenzaría con la *Crítica del Juicio*, del mismo autor, hasta nuestros días.

Si tuviésemos que ilustrar cada uno de estos períodos con un ejemplo, sugeriría los siguientes. Al hombre mítico-religioso se le podría ilustrar con cualquier mito de origen o de la creación como, por ejemplo, “El Génesis” de la *Biblia* judeo-cristiana²⁹⁹, o bien, por ejemplo, con el *Libro del Consejo (Popol Vhu)*³⁰⁰, de origen maya. Al hombre metafísico lo ilustrarían textos como el libro XII de la *Metafísica*³⁰¹ de Aristóteles, o bien “las pruebas de la existencia de Dios” en la *Suma Teológica*³⁰² de Santo Tomás de Aquino. Al hombre estético se le puede ejemplificar con

²⁹⁸ “La postura crítica trae como consecuencia el trastocamiento -desde dentro- de la ortodoxia de la razón. Concretamente, la filosofía de Kant -por paradójico que ello a primera vista pueda parecer- decreta el principio del fin del reinado de la razón.” María Noel Lapoujade. *Filosofía de la imaginación*. p.25 “La crítica kantiana de la razón, que la obliga a permanecer en sus límites, a moderar su impulso, deja entreabierta la puerta por la que otra actividad pugnaría por salir a la luz. Se trata de un función que si le es lícito, más precisamente, le es inherente transgredir todo límite: nos referimos a la actividad de la imaginación.” Id.

²⁹⁹ *Santa Biblia*. Ed. Vida. 1981.

³⁰⁰ *El libro del Consejo*. Tr. Geoges Raynaud, et al. UNAM. 1993.

³⁰¹ Aristóteles. *Metafísica*. L.XII. 1072b.

³⁰² Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Tomo 1, Cuestión II: “De si hay Dios”. p. 34.

algunos textos de Jorge Luis Borges, en particular, podemos citar como ejemplo "Argumentum Ornithologicum"³⁰³.

En relación a este "hipotético" marco, el trabajo que hemos presentado puede entenderse, en primer término, como el reconocimiento de la necesidad humana de pensar en las ideas de la razón, de pensar aquellos conceptos que rebasan los límites de la experiencia posible.

En segundo término, como el recordatorio del fracaso y de la imposibilidad de la Metafísica como ciencia. De la imposibilidad de alcanzar, por medio de la especulación racional, conocimientos acerca de cosas que trascienden los límites del espacio y del tiempo; y como un rechazo al tratamiento especulativo racional de las ideas de la razón.

En tercero, como la afirmación de la posibilidad de pensar a las ideas de la razón, y, por ende, a aquello a lo que hacen referencia a través de la reflexión estética. Como una defensa de la posibilidad de representar o exponer de manera indirecta a las ideas de la razón por medio de representaciones sensibles.

Como una defensa de la posibilidad de acercarse, de representar, de pensar a las ideas de la razón por medio del arte, sin caer, por ello, en pretensiones ilegítimas de conocimiento. Como la posibilidad de pensar a la Metafísica no como una especulación racional de pretensiones de verdad, sino como reflexión estética; como la posibilidad de convertir los temas metafísicos en temas del arte bello; como la posibilidad de pensar a la metafísica como arte.

En suma, el trabajo que hemos presentado podría entenderse, según esta hipótesis, como una defensa del

³⁰³ Jorge Luis Borges. *Prosa Completa*. v. 2. p.315.

acercamiento o tratamiento estético de las ideas de la razón en contra del tratamiento Metafísico, es decir, del tratamiento especulativo racional; como un rechazo al hombre metafísico, y, a la vez, como una defensa del hombre estético.³⁰⁴

³⁰⁴ Ideas afines las podemos encontrar en varios autores posteriores a Kant, quienes ven a la metafísica como un arte, o al arte como una metafísica. Quizá, el filósofo que desarrolló estas ideas de una manera superlativa es Friedrich Nietzsche quien, desde sus primeros textos hasta los últimos, concibe al hombre como un artista creador de metáforas. En este sentido, la metafísica o las metafísicas no son otra cosa que arte, es decir, construcción o creación de un entramado metafórico: "Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza." *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tr. Luis Valdés. p.34. "Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afin, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones." Id. p.36. Nietzsche, en *La voluntad de poderío*, afirma: "Absurdo de toda metafísica, como deducción de lo condicionado y de lo incondicionado.

"Es propio de la naturaleza del pensamiento añadir a lo condicionado lo incondicionado por medio de la imaginación, como se añade el yo a la pluralidad de sus procesos: mide el mundo con arreglo a las dimensiones creadas por el mismo: a sus ficciones fundamentales, <absoluto>, <fines y medios>, <cosas>, <sustancias>, a las leyes lógicas, los números, a las figuras." Tr. Aníbal Froufe. §566. p. 319

Para José Ortega y Gasset en "Adán en el paraíso" el arte es considerado como el medio propicio para reproducir la totalidad o la infinitud de las relaciones que hacen al mundo: "La infinitud de relaciones es inasequible; el arte busca y produce una totalidad ficticia, como infinitud. [...] El Quijote, por ejemplo, deja en nosotros, como poso divino, una revelación

súbita y espontánea que nos permite ver sin trabajo, de una sola ojeada, una anchísima ordenación de todas las cosas: diríase de pronto, que sin previo aprendizaje, hemos sido elevados a una intuición superior a la humana.

“Por consiguiente, lo que debe proponerse todo artista es la ficción de la totalidad; ya que no podemos tener todas y cada uno de las cosas, logremos siquiera la forma de la totalidad”. § IX, p. 84. El arte, en este sentido, es una forma de metafísica en cuanto debe pretender alcanzar la forma de la totalidad.

Gaston Bachelard en “Instante poético e instante metafísico” afirma: “La poesía es una metafísica instantánea. En un breve poema, debe dar una visión del universo y el secreto de un alma, un ser y unos objetos, todo al mismo tiempo. [...]”

“Mientras todas las demás experiencias metafísicas se preparan en prólogos interminables, la poesía se niega a los preámbulos, a los principios, a los métodos, a las pruebas. Se niega a la duda. Cuando mucho necesita un preludio de silencio.” p. 93. La poesía nos presenta, según Bachelard, una metafísica, una visión de la totalidad, del universo, del alma y de los objetos del mundo en un instante. En otro texto Bachelard afirma: “Finalmente, el viaje a los mundos de lo imaginario no conduce bien un psiquismo dinámico sino adquiere la apariencia de un viaje al país de lo infinito. En el reino de la imaginación, a toda inmanencia se une una trascendencia. La ley misma de la imaginación poética consiste en rebasar el pensamiento. Sin duda, dicha trascendencia parece a menudo tosca, ficticia, quebrada. También, a veces, se precipita, es ilusoria, evaporada dispersa. Para el ser que reflexiona es un espejismo. Pero este espejismo fascina. Arrastra una dinámica especial, que es ya una realidad psicológica innegable. Entonces podemos clasificar a los poetas haciéndoles la siguiente pregunta: ‘Dime cuál es tu infinito y sabré cuál es el sentido de tu universo: ¿es el infinito del mar o del cielo, el infinito de la tierra profunda o el de la hoguera?’” *El aire y los sueños*. Tr. E. Champourcin. p. 15.

**APENDICE II:
LA METAFÍSICA COMO ARTE;
UN EJEMPLO.**

Hemos mencionado, en el “Apéndice I” de este trabajo, que ciertos textos de Jorge Luis Borges podrían ilustrar lo que ahí llamamos hombre estético.

El hombre estético, cabe recordar, es aquel que sabe que no puede acceder, por ningún medio, a los conocimientos de cosas que están más allá de los límites de la experiencia, sin embargo asume la necesidad de pensar en los conceptos que se refieren a este tipo de cosas, esto es, la necesidad de pensar en las ideas de la razón. Abandona, por tanto, el camino de la Metafísica, pero no sus temas. Los aborda desde una perspectiva diferente: desde la perspectiva estética. Convierte a los temas de la Metafísica, a las ideas de la razón, en temas del arte. Convierte en arte bello aquello que la Metafísica pretendía convertir en ciencia. Son, pues, los temas de la Metafísica, y las ideas de la razón tomados como materia para el arte, para producir sentimientos, sentimientos de asombro, perplejidad y belleza, para penetrarnos con los sentimientos sublimes que, propiamente, causan las ideas de la razón.

Cabe aclarar que si bien, a lo largo de la historia, ha habido representaciones sensibles sobre las ideas de la razón, la diferencia entre las representaciones realizadas por el hombre mítico-religioso y las hechas por “hombre estético” radica en que las primeras son representaciones de ciertos mitos o historias consideradas como verdaderas, como revelaciones de seres divinos; en cambio, el hombre estético

no hace representaciones de algo que considera verdadero, la verdad le tiene sin cuidado, lo que le importa es la creación de una obra que provoque sentimientos, en especial el sentimiento de lo bello y de lo sublime. El hombre estético sabe que la representación es una creación de sí mismo, no una copia o representación de alguna realidad extramundana, es una invención de su imaginación que tiene por objeto la realización de una obra de arte, en donde el valor de verdad o pedagógico de la obra es irrelevante, lo que considera importante es el valor estético de la misma.

Antes de observar en un texto de Jorge Luis Borges un ejemplo de metafísica como arte, es conveniente, aunque sea a vuelo de pájaro, citar alguna confesión del autor en que revela que su interés por la filosofía, y en particular, por la Metafísica es un interés estético. La Metafísica y la religión le interesan por lo que encierran de singular y maravilloso, por su capacidad de asombro. En suma, la estimación o consideración que Borges tiene de la Metafísica proviene de su valor estético.

En el "prólogo" del *Oro de los tigres* (1972), Borges confiesa que su interés por la filosofía le viene desde la temprana edad en que su padre le reveló la paradoja de "Aquiles y la tortuga". Es de notar que haya sido esta famosa paradoja la causa de su primer interés en la Filosofía. Es de notar que haya sido una paradoja, es decir, un argumento que nos deja perplejos y sumidos en una serie de pensamientos extraordinarios y maravillosos. Un argumento que por la fuerza de su razón convence, pero, a la vez, se rechaza por contradecir nuestro sentido común, o nuestro, común sistema de creencias; un argumento, pues, que nos sume en el asombro.

Mi lector notará en algunas páginas la preocupación filosófica. Fue mía desde niño, cuando mi padre me reveló, con la ayuda del tablero de ajedrez (que era, lo recuerdo, de cedro) la carrera de Aquiles y la tortuga.³⁰⁵

En el “epílogo” de *Otras Inquisiciones* (1952) encontramos una declaración en la que Borges manifiesta, expresamente, su estimación estética por la Filosofía:

Dos tendencias he descubierto, al corregir las pruebas, en los misceláneos de este volumen.

Una, a estimar las ideas religiosas o filosóficas por su valor estético y aun por lo que encierran de singular y maravilloso. Esto es, quizá, indicio de un escepticismo esencial.³⁰⁶

En “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (*Ficciones*, 1944) podemos observar una frase reveladora y avasallante, una frase -que ha inspirado este trabajo- que manifiesta las intenciones de Borges al abordar los temas de la Metafísica en su textos. Una frase que nos permite conocer su interés y su valoración de la Metafísica. Una frase que reconsidera a la Metafísica valorándola, no por la verdad o verdades que pueda encerrar o perseguir, sino por la capacidad que posee de azorar, sorprender, asombrar y maravilliar. En una palabra, en esta frase descubrimos una concepción de la Metafísica en que se le considera, se le toma en cuenta, ya no por lo que encierre de verdadero, por su valor de verdad; sino por lo que encierra de maravilloso, esto es, por su valor estético.

³⁰⁵ Jorge Luis Borges. *Prosa Completa*. v.2. p.440.

³⁰⁶ Jorge Luis Borges. *Prosa Completa*. v.2. p.304.

Los metafísicos de Tlön no buscan la verdad ni siquiera la verosimilitud; buscan el asombro. Juzgan que la metafísica es una rama de la literatura fantástica.³⁰⁷

El ejemplo que a continuación presentamos lo hemos escogido por dos motivos, primero porque tiene por tema el concepto primordial de la razón, a saber, la idea de Dios; segundo, porque su brevedad nos permite reproducirlo íntegramente:

ARGUMENTUM ORNITHOLOGICUM

Cierro los ojos y veo una bandada de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos; no se cuantos pájaros vi. ¿Era definido o indefinido su número? El problema involucra el de la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es definido, porque Dios sabe cuantos pájaros vi. Si Dios no existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la cuenta. En tal caso, vi menos de diez pájaros (digamos) y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres o dos pájaros. Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera. Ese número entero es inconcebible; *ergo*, Dios existe.³⁰⁸

En este texto podemos observar como la Metafísica es transformada en arte, en literatura, en literatura fantástica.

El texto aborda un tema clásico de la Metafísica, la idea de la razón más prominente, esto es, la idea de Dios. Sin embargo, no solamente se refiere a este concepto ultramundano, sino que se le trata según la forma de la

³⁰⁷ Jorge Luis Borges. *Prosa Completa*. v.1. p.416.

³⁰⁸ Jorge Luis Borges. *Prosa Completa*. v.2. p.315.

argumentación Metafísica, como si fuese un argumento que probara o intentara demostrar la existencia de Dios.

Es evidente que la intención del texto no es la demostración o la elaboración de un argumento para probar la existencia de Dios. Esto lo muestran, primero, las líneas que anteriormente hemos citado: el escepticismo esencial de Borges, así como su mero interés estético por los problemas metafísicos. Y, en segundo, el texto mismo. La falta de premisas y la falta de claridad de las mismas muestra que la intención nada tiene que ver con la demostración o con la fundamentación de alguna verdad. Si fuese el caso, se tendrían que dar razones mínimas del por qué deberíamos considerar a Dios como una garantía de la inexistencia de números indefinidos. O bien, alguna explicación de la relaciones entre la percepción, la memoria y Dios, etc. Si fuese el caso, tendríamos que atribuir a Borges una ingenuidad inverosímil. En suma, el texto no tiene ninguna pretensión de verdad; no estamos, aunque el texto semeje a ello, en la presencia de una argumentación metafísica.

Estamos en presencia de una obra de arte, obra de arte por ser una construcción humana; obra de arte bello, porque su intención es la de placer, placer por medio de la reflexión, a través de un libre juego entre la imaginación, el entendimiento y la razón.

Es un juego entre la imaginación y el entendimiento sin la mediación de un concepto. La obra tiene la forma de la finalidad; la obra tiene una estructura, está construida según un plan, tiene un principio y un fin, una ilación en cuanto al contenido, ilación entre imágenes y conceptos, ilación entre ritmo y estructura sintáctica; ilación o estructura que, sin embargo, no puede ser comprendida por ningún concepto

determinado; que no puede ser explicada en su totalidad, que no puede ser determinada pues no se trata, como hemos dicho, de un argumento en que los conceptos del mismo estén definidos, y los significados estén delimitados.

El texto provoca un juego entre la imaginación y el entendimiento en que la forma de la representación, sin que pueda ser determinada por ningún concepto, concuerda con la legalidad del entendimiento, haciendo surgir en nosotros el sentimiento de lo bello.

Juego entre la imaginación y la razón, juego en el que una representación de la imaginación, la imagen fugaz de una bandada de pájaros, nos conduce a la representación de una idea de la razón: la idea de Dios. Juego entre la indeterminación de una imagen sensible y la idea de Dios como garante de la legalidad natural y de la determinación de las cantidades o medidas de la misma. Juego entre la imaginación y la razón que produce dolor y placer, dolor al recordar los límites de la imaginación, su imposibilidad para determinar y comprender una imagen fugaz; y placer al conducirnos a una facultad, que por medio de sus conceptos, nos da la idea de un orden de la naturaleza en que no cabe la indefinición o la indeterminación de la misma, un orden de la naturaleza trazada según un plan que garantiza su legalidad y nuestra posibilidad de comprenderla. En suma, se da un juego entre la imaginación y la razón que provoca el sentimiento de lo sublime.

En este texto encontramos, también, una idea estética. Una idea estética es un concepto al cual se le añaden o que se funde con atributos estéticos que extienden al concepto más allá de sus propias determinaciones, expresando atributos y consecuencias que van más allá del mismo, que a

su vez, no pueden ser explicadas o comprendidas bajo ningún concepto determinado, y nos sumen en un cúmulo de pensamientos y representaciones vivificantes. En este caso, encontramos el concepto de Dios, al cual se ve extendido al relacionarlo, por un parte, con una imagen sensible y fugaz: una bandada de pájaros; y, por otra, con el problema de la determinación o indeterminación natural y de sus objetos.

La idea estética, en este caso, consiste en la relación o la fusión de distintos elementos problemáticos y disímbolos; relación indeterminada, y, por ende, enigmática, que nos sume en una serie de pensamientos y representaciones que provocan la perplejidad y el asombro: Dios, la fugacidad de una imagen, una bandada de pájaros, la posibilidad de determinación o de indeterminación de un número, y con ello sus múltiples relaciones e interrogantes.

En conclusión, hemos mostrado una obra del hombre estético, del hombre que rechaza a la Metafísica como ciencia, del hombre que vuelve a la metafísica un arte, que no somete ya su inteligencia a la persecución de verdades evanescentes, sino que hace de las ideas de la razón un motivo para la contemplación estética, un tema para el arte, un resorte de su capacidad creadora.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Allison, Henry E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Tr. Dulce María Granja. Anthropos; U.A.M. Barcelona. 1992.

Anónimo. *Gilgamesh o la angustia por la muerte*. Tr. Silva Castillo. Colegio de México. México, 1995.

Anónimo. *El libro del Consejo*. Tr. Georges Raynaud *et al.* U.N.A.M. México 1993.

Anónimo. *Épica Náhuatl*. Selección Ángel Garibay. U.N.A.M. México 1993.

Autores Varios. *La Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento*. Vida. Maimi 1981.

Bachelard, Gaston. *La intuición del instante*. Tr. Jorge Ferreiro. F.C.E. México, 1999.

Bachelard, Gaston. *El aire y los sueños*. Tr. E. Champourcin. F.C.E. México, 1997.

Basch, Victor. *Essai Critique sur L'Esthétique de Kant*. J.Vrin. Paris, 1927.

Borges, Jorge Luis. *Prosa completa*. Bruguera. Barcelona 1980.

Coleman, Francis. *The Harmony of Reason: A Study in Kant's Aesthetics*. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh, 1974.

Conill, Jesús. *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos. Barcelona, 1988.

Ducasse, Isidore. *Los cantos de Maldoror*. Tr. Manuel Serrat. REI. México 1991.

Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. Tr. Luis Gil.

Flórez, Cirilo. "Poiesis y mimesis en la experiencia estética kantiana" en Roberto Rodríguez y Gerard Vilar (Eds.) *En la cumbre del criticismo*. ANTROPHOS, UAM. Barcelona 1992.

Fontán, Manuel. *El significado de lo estético. 'La crítica del Juicio' y la filosofía de Kant*. ENUSA. Navarra 1994.

Gaos, José. *Obras Completas IV*. U.N.A.M. México, 1997.

Guyer, Paul. *Kant and the Claims of taste*. Harvard University Press. U.S.A., 1979.

Guyer, Paul. "Los principios del Juicio reflexivo." Tr. Efraín Lazos Ochoa. En *Diánoia*. XLII. U.N.A.M. México 1996.

Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Tr. Jiménez Redondo. Taurus. México, 1990.

Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Tr. José Gaos. Revista de Occidente. Madrid, 1935.

Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tr. Manuel García Morente. Porrúa. México 1980.

Kant, Immanuel. *Crítica del Juicio*. Tr. Manuel García Morente. Porrúa. México 1985.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Tr. García Morente. Porrúa. México, 1980.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Tr. Pedro Ribas. Alfaguara. Madrid, 2000.

Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda Metafísica del porvenir*. Tr. Manuel García Morente. Porrúa. México, 1985.

Kogan, Jacobo. *La estética de Kant y sus fundamentos metafísicos*. EUDEBA. Buenos Aires 1965.

Lapoujade, Maria Noel. *Filosofía de la imaginación*. Siglo XXI. México, 1988.

- Lapoujade, María Noel. "La revolución kantiana acerca del sujeto (problemática del yo puro)" en *Rev. Filosofía. Univ. Costa Rica*. XXX (72), 125-134. 1992.
- Lebrun, Gérard. *Kant et la fin (mort) de la métaphysique*. Armand Colin. Paris, 1970.
- Leszek Kolakowski. *Horror metaphysicus*. José Cloquell. Tecnos. Madrid 1990.
- Liotard, Jean Francois. *La posmodernidad*. Tr. Enrique Lynch. México 1990.
- Molinuevo, José Luis. "El lado oscuro de lo sublime" en Roberto Rodríguez y Gerard Vilar (Eds.) *En la cumbre del criticismo*. ANTROPHOS, UAM. Barcelona 1992.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tr. Luis Valdés. Tecnos. Madrid. 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poderío*. Tr. Aníbal Froufe. EDAF. Madrid, 1998.
- Ortega y Gasset, José. *Mocedades*. Espasa Calpe. Argentina, 1943.
- Paz, Octavio. *Libertad bajo palabra*. F.C.E. México 1981.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. R. A. E. Edición XXI, Madrid 1992.
- Sabines, Jaime. *Nuevo recuento de poemas*. Joaquín Mortiz. México, 1977.
- Salmerón, Fernando. *Escritos sobre José Gaos*. El Colegio de México. México, 2000.
- Stepanenko, Pedro. *Categorías y autonconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*. U.N.A.M. México, 2000.
- Stepanenko, Pedro. "Sistematicidad y unidad de la experiencia en Kant." En *Diánoia*, XLII, 1996. UNAM, México.

Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Tr. Leonardo Castellani. Club de Lectores. Buenos Aires, 1944.

Torretti, Roberto. *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Charcas. Buenos Aires, 1980.

Torrevejano, Mercedes. *Razón y Metafísica en Kant*. NARCEA. S.A. Madrid, 1982.